PLATON



Œuvres Complètes

Arvensa Editions

ARVENSA ÉDITIONS

La référence des éditions numériques des oeuvres classiques en langue française



Bénéficiez d'offres privilégiées en vous abonnant à notre lettre d'actualité. Vous serez informé des mises à jour de cette édition et de nos nouvelles publications.

Je m'inscris

Ou rendez-vous sur notre site internet :

www.arvensa.com

Tous droits réservés Arvensa® Editions

ISBN : 9782368410158

Copyright Arvensa Editions

NOTE DE L'ÉDITEUR

Platon a élaboré sa propre pensée en reprenant le travail de certains de ses prédécesseurs, en particulier Socrate. Son œuvre, presque exclusivement composée de dialogues, est d'une remarquable richesse de style et de contenu.

C'est avec plaisir que nous vous proposons dans la présente édition l'intégralité de ses œuvres traduites par Victor Cousin[01].

NB : Les références chiffrées du traducteur figurent dans le corps du texte telles qu'on les trouve dans l'édition originale.

Si malgré tout le soin que nous avons apporté à cette édition, vous notiez quelques erreurs, nous vous serions très reconnaissants de nous les signaler en écrivant à notre Service Qualité :

servicequalite@arvensa.com

Pour toutes autres demandes, contactez :

editions@arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Nos publications sont régulièrement enrichies et mises à jour. Pour être informé(e) de nos actualités et des mises à jour de cette édition, nous vous invitons à vous inscrire sur notre site :

www.arvensa.com

Nous remercions aussi tous nos lecteurs qui manifestent leur enthousiasme en l'exprimant à travers leurs commentaires.

Nous vous souhaitons une bonne lecture.

Arvensa Editions

Copyright Arvensa Editions

CATALOGUE DES ŒUVRES COMPLÈTES NUMÉRIQUES



ARVENSA ÉDITIONS

LITTÉRATURE CLASSIQUE NUMÉRIQUE

L'objectif des Éditions Arvensa est de vous faire connaître les œuvres des plus grands auteurs de la littérature classique en langue française à un prix abordable, tout en vous fournissant la meilleure expérience de lecture sur votre liseuse.

De nouvelles œuvres enrichissent régulièrement notre catalogue : rendez-vous sur le site www.arvensa.com ou inscrivez-vous à notre lettre d'actualité pour être informé des mises à jour et de nos dernières publications.

Guillaume Apollinaire : Oeuvres majeures
Honoré de Balzac : Oeuvres complètes
Charles Baudelaire : Oeuvres complètes
Henri Bergson : Oeuvres complètes
Chateaubriand : Oeuvres complètes
Pierre Corneille : Oeuvres complètes
Alexandre Dumas : Oeuvres complètes
Esope : Oeuvres complètes
Gustave Flaubert : Oeuvres complètes
Héraclite : Oeuvres

Copyright Arvensa Editions

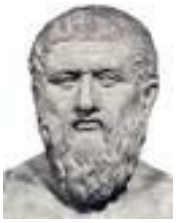
Homère : Oeuvres complètes
Victor Hugo : Oeuvres complètes
Jean de La Fontaine : Oeuvres complètes
Marivaux : Oeuvres complètes
Guy de Maupassant : Oeuvres complètes
Molière : Oeuvres complètes
Montesquieu : Oeuvres complètes
Alfred de Musset : Oeuvres complètes
Friedrich Nietzsche : Oeuvres complètes
Blaise Pascal : Oeuvres complètes
Platon : Oeuvres complètes
Marcel Proust : Oeuvres complètes
Jean Racine : Oeuvres complètes
Rabelais : Oeuvres complètes
Arthur Rimbaud : Oeuvres complètes
Jean-Jacques Rousseau : Oeuvres complètes
La Comtesse de Ségur : Oeuvres complètes
William Shakespeare : Oeuvres complètes
Sénèque : Oeuvres complètes
Spinoza : Oeuvres complètes
Stendhal : Oeuvres complètes
Paul Verlaine : Oeuvres complètes
Jules Verne : Oeuvres complètes
Virgile : Oeuvres complètes
Voltaire : Oeuvres complètes
Emile Zola : Oeuvres complètes

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LISTE DES TITRES

Copyright Arvensa Editions



- ARVENSA ÉDITIONS
- NOTE DE L'ÉDITEUR
- CATALOGUE DES ŒUVRES COMPLÈTES NUMÉRIQUES

- EUTHYPHRON
- APOLOGIE DE SOCRATE
- CRITON
- PHÉDON
- THÉÉTÈTE
- PHILÈBE
- PROTAGORAS
- GORGIAS
- LYSIS
- HIPPIAS
- MÉNEXÈNE
- ION
- LE SECOND HIPPIAS
- EUTHYDÈME
- LE PREMIER ALCIBIADE
- LE SECOND ALCIBIADE
- HIPPARQUE

Copyright Arvensa Editions

- LES RIVAUX
- THÉAGÈS
- CHARMIDE
- LACHÈS
- PHÈDRE
- MÉNON
- LE BANQUET
- LES LOIS
- LA RÉPUBLIQUE
- CRATYLE
- LE SOPHISTE
- LE POLITIQUE
- PARMÉNIDE
- TIMÉE
- CRITIAS
- TIMÉE DE LOCRES
- ÉPINOMIS
- MINOS
- CLITOPHON
- LETTRES DE PLATON
- DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Annexes

- TESTAMENT DE PLATON
- PLATON SELON DIOGÈNE LAËRCE
- LA VIE ET L'OEUVRE DE PLATON (Emile

Copyright Arvensa Editions

Chambry)
- BIOGRAPHIE DE PLATON
- SOCRATE

Copyright Arvensa Editions



EUTHYPHRON

ou

De la Sainteté[1]

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Euthyphron

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON

Liste des titres

Table des matières du titre

Argument philosophique

Dieu n'étant que le bien lui-même, l'ordre moral pris substantiellement, toutes les vérités morales s'y rapportent comme les rayons au centre, les modifications au sujet qui les fait être et qu'elles manifestent. Loin donc de se combattre, la morale et la religion se rattachent intimement l'une à l'autre et dans l'unité de leur principe réel et dans celle de l'esprit humain qui les conçoit, et ne peut pas ne pas les concevoir simultanément. Mais quand l'anthropomorphisme, abaissant la théologie au drame, fait de l'éternel un dieu de théâtre, tyrannique et passionné, qui, du haut de sa toute puissance, décide arbitrairement de ce qui est bien et de ce qui est mal ; c'est alors que la critique philosophique peut et doit, dans l'intérêt des vérités morales, s'autoriser de l'immédiate obligation qui les caractérise, pour les établir sur leur propre base, indépendamment de toute circonstance étrangère, indépendamment même de leur rapport à leur source primitive, se plaçant ainsi à dessein sur un terrain moins élevé, mais plus sûr, sachant perdre, quelque

Copyright Arvensa Editions

chose, pour ne pas tout perdre, et sauver au moins la morale du naufrage de la haute philosophie. Tel est le point de vue particulier sous lequel il faut envisager l'Euthyphron. Le devin Euthyphron représente une théologie insensée qui s'arroge le droit de constituer à son gré la morale ; Socrate, la conscience qui réclame son indépendance.

Socrate s'empresse de reconnaître qu'il y a une harmonie essentielle entre la morale et la religion, que tout ce qui est bien plaît à celui que nous devons concevoir comme le type et la substance de la raison éternelle ; mais il demande pourquoi le bien plaît à Dieu, s'il pourrait ne pas lui plaire, et s'il serait possible que le mal lui plût ? Non. Pourquoi donc le bien ne peut-il pas ne point plaire à Dieu ? C'est, en dernière analyse, par cela seul qu'il est bien ; toutes les autres raisons qu'on en peut donner supposent toujours celle-là et y reviennent. Il faut donc convenir que le bien n'est pas tel parce qu'il plaît à Dieu, mais qu'il plaît à Dieu parce qu'il est bien, et que par conséquent ce n'est pas dans des dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif de la légitimité des vérités morales. Ces vérités, comme toutes les autres, se légitiment elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une autre autorité que celle de la raison qui les aperçoit et qui les proclame. La raison est à elle-même sa propre sanction. Cette conception du bien, et, pour parler le langage du temps de Socrate, cette conception du *saint* en lui-même, dégagé des formes extérieures qu'il peut revêtir, des

Copyright Arvensa Editions

circonstances qui l'accompagnent des conséquences même nécessaires qui en dérivent, considéré dans ce qu'il y a de propre et d'absolu, dans sa grandeur et sa beauté immédiates, est un exemple de l'*idée* dans le système de Platon.

Telle est la partie un peu générale de l'Euthyphron. Mais son objet spécial est la querelle particulière de la morale avec la théologie positive d'alors, fondée sur la pluralité des dieux. Socrate prouve aisément que l'unité de la morale périt dans le polythéisme ; que si le bien ou le saint est ce qui plaît aux dieux, ces dieux étant divers, et souvent en guerre entre eux, il est impossible de savoir si ce qui est agréable aux uns est agréable aux autres, et d'avoir une règle fixe. Nous ne reproduirons pas ici cette controverse, qui a perdu aujourd'hui toute importance philosophique ; mais on ne saurait la suivre et l'étudier avec trop de soin dans Platon, comme un monument de la morale que la théologie païenne avait faite à l'humanité, et du courage avec lequel Socrate attaqua cette morale et le système religieux dont elle émanait. Sous ce rapport, l'Euthyphron présente un haut intérêt historique. On ne peut se défendre d'une attention presque solennelle en lisant aujourd'hui ce petit dialogue, quand on songe que c'est là le premier manifeste d'indépendance de la conscience et de la raison ; la première discussion où le sentiment moral ait osé se séparer des formes religieuses qui le corrompaient, et revendiquer, au nom de sa propre dignité et de celle de la nature humaine, le droit

Copyright Arvensa Editions

imprescriptible d'être par lui-même saint et sacré.

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON
Liste des titres
Table des matières du titre

Euthyphron

Personnages

EUTHYPHRON[4], Devin ; SOCRATE.

EUTHYPHRON.
Quelle nouveauté, Socrate ? Quitter tes habitudes du Lycée pour le portique du Roi[5] ! J'espère que tu n'as pas, comme moi, un procès devant le Roi ?

SOCRATE.
Non pas un procès, Euthyphron : les Athéniens appellent cela une affaire d'état.

EUTHYPHRON.
Une affaire d'état ! Quelqu'un t'accuse apparemment ; car pour toi, Socrate, je ne croirai jamais que tu accuses personne.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Certainement non.

EUTHYPHRON.
Ainsi donc, c'est toi qu'on accuse ?

SOCRATE.
Justement.

EUTHYPHRON.
Et quel est ton accusateur ?

SOCRATE.
Je ne le connais guère personnellement ; il paraît que c'est un jeune homme assez obscur ; on l'appelle, je crois, Mélitus[6] ; il est du bourg de Pithos[7]. Si tu te rappelles quelqu'un de Pithos, qui se nomme Mélitus, et qui ait les cheveux plats, la barbe rare, le nez recourbé, c'est mon homme.

EUTHYPHRON.
Je ne me rappelle personne qui soit ainsi fait ; mais quelle accusation, Socrate, ce Mélitus intente-t-il donc contre toi ?

SOCRATE.
Quelle accusation ? Une accusation qui ne marque pas un homme ordinaire ; car, à son âge, ce n'est pas peu que

Copyright Arvensa Editions

d'être instruit dans des matières si relevées. Il dit qu'il sait tout ce qu'on fait aujourd'hui pour corrompre la jeunesse, et qui sont ceux qui la corrompent. C'est apparemment quelque habile homme qui, connaissant mon ignorance, vient, devant la patrie, comme devant la mère commune, m'accuser de corrompre les hommes de son âge : et, il faut l'avouer, il me paraît le seul de nos hommes d'état qui entende les fondements d'une bonne politique ; car la raison ne dit-elle pas qu'il faut commencer par l'éducation des jeunes gens, et travailler à les rendre aussi vertueux qu'ils peuvent l'être, comme un bon jardinier donne ses premiers soins aux nouvelles plantes, et ensuite s'occupe des autres ? Mélitus tient sans doute la même conduite, et commence par nous retrancher, nous qui corrompons les générations dans leur fleur, comme il s'exprime, après quoi il étendra ses soins bienfaisants sur l'âge avancé, et rendra à sa patrie les plus grands services. On ne peut attendre moins d'un homme qui sait si bien commencer.

EUTHYPHRON.
Je le voudrais, Socrate ; mais je tremble de peur du contraire ; car, pour nuire à la patrie il ne peut mieux commencer qu'en attaquant Socrate. Mais apprends-moi, je te prie, ce qu'il t'accuse de faire pour corrompre la jeunesse.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Des choses qui d'abord, à les entendre, paraissent tout à fait absurdes ; car il dit que je fabrique des dieux, que j'en introduis de nouveaux, et que je ne crois pas aux anciens ; voilà de quoi il m'accuse.

EUTHYPHRON.
J'entends ; c'est à cause de ces inspirations extraordinaires, qui, dis-tu, ne t'abandonnent jamais[8]. Sur cela, il vient t'accuser devant ce tribunal d'introduire dans la religion des opinions nouvelles, sachant bien que le peuple est toujours prêt à recevoir ces sortes de calomnies. Que ne m'arrive-t-il pas à moi-même, lorsque, dans les assemblées, je parle des choses divines, et que je prédis ce qui doit arriver ! ils se moquent tous de moi comme d'un fou : ce n'est pas qu'aucune des choses que j'ai prédites ait manqué d'arriver ; mais c'est qu'ils nous portent envie à tous tant que nous sommes, qui avons quelque mérite. Que faire ? Ne pas s'en mettre en peine, et aller toujours son chemin.

SOCRATE.
Mon cher Euthyphron, être un peu moqué n'est peut-être pas une grande affaire : car, après tout, à ce qu'il me semble, les Athéniens s'embarrassent assez peu qu'un homme soit habile, pourvu qu'il renferme son savoir en lui-même ; mais dès qu'il s'avise d'en faire part aux autres, [3d] alors ils se mettent tout de bon en colère, ou par

Copyright Arvensa Editions

envie, comme tu dis, ou par quelque autre raison.

EUTHYPHRON.
Quant à cela, je n'ai pas grande tentation, Socrate, d'éprouver les sentiments qu'ils ont pour moi.

SOCRATE.
Voilà donc pourquoi tu es si fort réservé, et ne communiques pas volontiers ta sagesse ; mais, pour moi, et je crains fort que les Athéniens ne s'en soient aperçus, l'amour que j'ai pour les hommes me porte à leur enseigner tout ce que je sais, non seulement sans leur demander de récompense, mais en les prévenant même, et en les pressant de [3e] m'écouter. Si l'on se contentait de me plaisanter un peu, comme tu dis qu'on le fait de toi, ce ne serait pas chose si désagréable que de passer ici quelques heures à rire et à se divertir ; mais si on le prend au sérieux, il n'y a que vous autres devins qui sachiez ce qui en adviendra.

EUTHYPHRON.
J'espère que tout ira bien, Socrate, et que tu conduiras heureusement à bout ton affaire, comme moi la mienne.

SOCRATE.
Tu as donc ici quelque affaire ? Te défends-tu, ou poursuis-tu ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Je poursuis.

SOCRATE.
Et qui ?

EUTHYPHRON.
[4a] Quand je te l'aurai dit, tu me croiras fou.

SOCRATE.
Comment ! Poursuis-tu quelqu'un qui ait des ailes ?

EUTHYPHRON.
Celui que je poursuis, au lieu d'avoir des ailes, est si vieux qu'à peine il peut marcher.

SOCRATE.
Et qui est-ce donc ?

EUTHYPHRON.
C'est mon père[9]

SOCRATE.
Ton père

EUTHYPHRON.

Copyright Arvensa Editions

Oui, mon père.

SOCRATE.
Eh ! de quoi l'accuses-tu ?

EUTHYPHRON.
D'homicide.

SOCRATE.
D'homicide ! Par Hercule ! Voilà une accusation au-dessus de la portée du vulgaire, qui jamais n'en sentira la justice : un homme ordinaire ne [4b] serait pas en état de la soutenir. Pour cela, il faut un homme déjà fort avancé en sagesse.

EUTHYPHRON.
Oui, certes, fort avancé, Socrate.

SOCRATE.
Est-ce quelqu'un de tes parents, que ton père a tué. Il le faut ; car, pour un étranger, tu ne mettrais pas ton père en accusation.

EUTHYPHRON.
Quelle absurdité ! Socrate, de penser qu'il y ait à cet égard de la différence entre un parent et un étranger ! La question est de savoir si celui qui a tué, a tué justement

Copyright Arvensa Editions

ou injustement. Si c'est justement, il faut laisser en paix le meurtrier ; si c'est injustement, tu es obligé de le [4c] poursuivre, fût-il ton ami, ton hôte. C'est te rendre complice du crime, que d'avoir sciemment commerce avec le criminel, et que de ne pas poursuivre la punition, qui seule peut vous absoudre tous deux. Mais pour te mettre au fait, le mort était un de nos fermiers, qui tenait une de nos terres quand nous demeurions à Naxos. Un jour, qu'il avait trop bu, il s'emporta si violemment contre un esclave, qu'il le tua. Mon père le fit mettre dans une basse-fosse, pieds et poings lies, et sur l'heure même il [4d] envoya ici consulter l'exégète[10] pour savoir ce qu'il devait faire, et pendant ce temps-là, négligea le prisonnier, comme un assassin dont la vie n'était d'aucune conséquence ; aussi en mourut-il ; la faim, le froid et la pesanteur de ses chaînes le tuèrent avant que l'homme que mon père avait envoyé fût de retour. Sur cela toute la famille s'élève contre moi, de ce que pour un assassin j'accuse mon père d'un homicide, qu'ils prétendent qu'il n'a pas commis : et quand même il l'aurait commis, ils soutiennent que je ne devrais pas le poursuivre, puisque le mort était un meurtrier ; et que d'ailleurs c'est une action impie qu'un fils poursuive [4e] son père criminellement : tant ils sont aveugles sur les choses divines, et incapables de discerner ce qui est impie et ce qui est saint.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais, par Zeus, toi-même, Euthyphron, penses-tu connaître si exactement les choses divines, et pouvoir démêler si précisément ce qui est saint d'avec ce qui est impie, que, tout s'étant passé comme tu le racontes, tu poursuives ton père sans craindre de commettre une impiété ?

EUTHYPHRON.
Je m'estimerais bien peu, et Euthyphron n'aurait guère d'avantage sur les [5a] autres hommes, s'il ne savait tout cela parfaitement.

SOCRATE.
O merveilleux Euthyphron ! je vois bien que le meilleur parti que je puisse prendre, c'est de devenir ton disciple, et de faire signifier à Mélitus, avant le jugement de mon procès, que j'ai toujours attaché le plus grand prix à bien connaître les choses divines ; et qu'aujourd'hui, voyant qu'il m'accuse d'être tombé dans l'erreur en introduisant témérairement des idées nouvelles sur la religion, je me suis mis à ton [5b] école. Ainsi, Mélitus, lui dirai-je, si tu avoues qu'Euthyphron est habile en ces matières, et qu'il a les bonnes opinions, sache que je pense comme lui, et cesse de me poursuivre ; si, au contraire, tu tiens qu'Euthyphron n'est pas orthodoxe, fais assigner le maître avant l'écolier. Accuse-le de perdre, non pas les jeunes

Copyright Arvensa Editions

gens, mais les vieillards, son père et moi : moi, en m'enseignant une fausse doctrine ; son père, en le poursuivant d'après cette doctrine. Que si, sans aucun égard à ma demande, il continue à me poursuivre, ou que, me laissant là, il s'en prenne à toi, tu ne manqueras pas de comparaître, et de dire la même chose que je lui aurai fait signifier.

EUTHYPHRON.
Je te le promets sur ma parole, Socrate ; s'il est assez imprudent pour [5c] s'attaquer à moi, je saurai bien trouver son faible, et il courra plus de risques que moi dans cette affaire.

SOCRATE.
Je le crois, mon cher Euthyphron, et voilà pourquoi je souhaite tant d'être ton disciple, bien assuré qu'il n'y a personne assez hardi pour te regarder en face, non pas même Mélitus, lui, qui me voit si bien jusqu'au fond de l'âme, qu'il m'accuse d'impiété.
Présentement donc, au nom des dieux, enseigne-moi ce que tu prétendais tantôt savoir si bien : qu'est-ce que le saint et l'impie sur le meurtre ; et [5d] sur tout autre sujet ? La sainteté n'est-elle pas toujours semblable à elle-même dans toutes sortes d'actions ? Et l'impiété, qui est son contraire, n'est-elle pas aussi toujours la même, de sorte que le même caractère d'impiété se trouve toujours dans tout ce qui est impie ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Assurément, Socrate.

SOCRATE.
Et qu'appelles-tu saint et impie ?

EUTHYPHRON.
J'appelle saint, par exemple, ce que je fais aujourd'hui, de poursuivre en justice tout homme qui commet des meurtres, des sacrilèges et autres [5e] choses pareilles ; père, mère, frère ou qui que ce soit : ne pas le faire, voilà ce que j'appelle impie. Suis-moi bien, je te prie ; je veux te donner une preuve sans réplique que ma définition est exacte, et qu'il est juste, comme je l'ai déjà dit à beaucoup de personnes, de n'avoir aucun ménagement pour l'impie, quel qu'il soit. La religion n'enseigne-t-elle pas que Zeus est le meilleur et le plus juste des dieux ? et n'enseigne-t-elle [6a] pas aussi qu'il enchaîna son propre père, parce qu'il dévorait ses enfants, sans cause légitime ; et que Cronos avait mutilé son père pour quelque autre motif semblable[11] ? Cependant on s'élève contre moi quand je poursuis une injustice atroce ; et l'on se jette dans une manifeste contradiction, en jugeant si différemment de la conduite de ces dieux et de la mienne.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Eh ! c'est là précisément, Euthyphron, ce qui me fait appeler en justice aujourd'hui, parce que, quand on me fait de ces contes sur les dieux, je ne les reçois qu'avec peine ; c'est sur quoi apparemment portera l'accusation. Allons, si toi, qui es si habile sur les choses divines, tu es [6b] d'accord avec le peuple, et si tu crois à tout cela, il faut bien de toute nécessité que nous y croyions aussi, nous qui confessons ingénument ne rien entendre à de si hautes matières. C'est pourquoi, au nom du dieu qui préside à l'amitié[12], dis-moi, crois-tu que toutes les choses que tu viens de me raconter, sont réellement arrivées ?

EUTHYPHRON.
Et de bien plus étonnantes, Socrate, que le vulgaire ne soupçonne pas.

SOCRATE.
Tu crois sérieusement qu'entre les dieux il y a des querelles, des haines, des combats, et tout ce que les poètes et les peintres nous représentent [6c] dans leurs poésies et dans leurs tableaux, ce qu'on étale partout dans nos temples, et dont on bigarre ce voile mystérieux[13] qu'on porte en procession à l'Acropolis, pendant les grandes Panathénées ? Euthyphron, devons-nous recevoir toutes ces choses comme des vérités ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Non seulement celles-là, Socrate mais beaucoup d'autres encore, comme je te le disais tout à l'heure, que je t'expliquerai si tu veux, et qui t'étonneront, sur ma parole.

SOCRATE.
Je le crois ; mais tu me les expliqueras une autre fois plus à loisir. Présentement, tâche de m'expliquer un peu plus clairement ce que je t'ai [6d] demandé ; car tu n'as pas encore satisfait à ma question, et ne m'as pas enseigné ce que c'est que la sainteté : tu m'as dit seulement que le saint, c'est ce que tu fais en accusant ton père d'homicide.

EUTHYPHRON.
Je t'ai dit la vérité.

SOCRATE.
Peut-être ; mais n'y a-t-il pas beaucoup d'autres choses que tu appelles saintes ?

EUTHYPHRON.
Sans doute.

SOCRATE.
Souviens-toi donc, je te prie, que ce que je t'ai demandé, ce n'est pas que tu m'enseignasses une ou deux choses saintes parmi un grand nombre d'autres qui le sont aussi :

Copyright Arvensa Editions

je t'ai prié de m'exposer l'idée de la sainteté en [6e] elle-même. Car tu m'as dit toi-même, qu'il y a un seul et même caractère qui fait que les choses saintes sont saintes, comme il y en a un qui fait que l'impiété est toujours impiété : ne t'en souviens-tu pas ?

EUTHYPHRON.
Oui, je m'en souviens.

SOCRATE.
Enseigne-moi donc quelle est cette idée, quel est ce caractère, afin que l'ayant toujours devant les yeux, et m'en servant comme du vrai modèle, je sois en état d'assurer, sur tout ce que je te verrai faire, à toi ou aux autres, que ce qui lui ressemble est saint, et que ce qui ne lui ressemble pas est impie.

EUTHYPHRON.
Si c'est là ce que tu veux, Socrate, je suis prêt à te satisfaire.

SOCRATE.
Oui, c'est là ce que je veux.

EUTHYPHRON.
Eh bien ! je dis que le saint est ce qui est agréable aux dieux, et que [7a] l'impie est ce qui leur est désagréable.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Fort bien, Euthyphron ; tu m'as enfin répondu précisément comme je te l'avais demandé. Si tu dis vrai, c'est ce que je ne sais pas encore ; mais sans doute tu me convaincras de la vérité de ce que tu avances.

EUTHYPHRON.
Je t'en réponds.

SOCRATE.
Voyons, examinons bien ce que nous disons. Une chose sainte, un homme saint, c'est une chose, c'est un homme qui est agréable aux dieux : une chose impie, un homme impie, c'est un homme, c'est une chose qui leur est désagréable. Ainsi, le saint et l'impie sont directement opposés ; n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON.
Certainement.

SOCRATE.
[7b] Et tu admets cela sans hésiter ?

EUTHYPHRON.
Sans hésiter, Socrate ; voilà qui est admis.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais n'admets-tu pas aussi que les dieux ont souvent entre eux des inimitiés et des haines, et qu'ils sont souvent brouillés et divisés ?

EUTHYPHRON.
Admis.

SOCRATE.
Examinons donc sur quoi peut rouler cette différence de sentiments qui produit entre eux ces inimitiés et ces haines. Si nous disputions ensemble sur deux nombres pour savoir lequel est le plus grand, ce différend nous rendrait-il ennemis, et nous armerait-il l'un contre l'autre ? [7c] Et en nous mettant à compter, ne serions-nous pas bientôt d'accord ?

EUTHYPHRON.
Cela est sûr.

SOCRATE.
Et si nous disputions sur les différentes grandeurs des corps, ne nous mettrions-nous pas à mesurer, et cela ne finirait-il pas sur-le-champ notre dispute ?

EUTHYPHRON.
Sur-le-champ.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et si nous contestions sur la pesanteur, notre différend ne serait-il pas bientôt terminé par le moyen d'une balance ?

EUTHYPHRON.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Qu'y a-t-il donc, Euthyphron, qui puisse nous rendre ennemis irréconciliables, si nous venions à en disputer sans avoir de règle fixe à laquelle nous puissions avoir recours ? Peut-être ne te vient-il présentement aucune de ces choses-là dans l'esprit : je vais donc t'en [7d] proposer quelques-unes. Vois un peu si par hasard ce ne serait pas le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête, le bien et le mal. Ne sont-ce pas là les choses sur lesquelles, faute d'une règle suffisante pour nous mettre d'accord dans nos différends, nous nous jetons dans des inimitiés déplorables ? Et quand je dis-nous, j'entends tous les hommes.

EUTHYPHRON.
En effet, voilà bien la cause de toutes nos querelles.

SOCRATE.
Et s'il est vrai que les dieux soient en différend sur certaines choses, ne faut-il pas que ce soit sur quelqu'une de celles-là ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Nécessairement.

SOCRATE.
[7e] Ainsi donc, selon toi, sage Euthyphron, les dieux sont divisés sur le juste et l'injuste, sur l'honnête et le déshonnête, sur le bien et le mal ? Car ils ne peuvent avoir aucun autre sujet de dispute ; n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON.
Fort bien dit.

SOCRATE.
Et les choses que chacun des dieux trouve honnêtes, bonnes et justes, il les aime, et il hait leurs contraires ?

EUTHYPHRON.
Oui.

SOCRATE.
Et, selon toi, une même chose paraît juste aux uns et injuste aux autres, [8α] et c'est là la source de leurs discordes et de leurs guerres ; n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il suit de là qu'une même chose est aimée et haïe des dieux ; qu'elle leur est en même temps agréable et désagréable.

EUTHYPHRON.
A ce qu'il semble.

SOCRATE.
D'après ce raisonnement le saint et l'impie sont donc la même chose.

EUTHYPHRON.
Cela pourrait bien être.

SOCRATE.
Mais alors, tu n'as pas satisfait à ma question, admirable Euthyphron ; car je ne te demandais pas ce qui est tout à la fois saint et impie, tandis [8b] qu'ici, à ce qu'il paraît, ce qui plaît aux dieux peut aussi leur déplaire, de manière qu'en poursuivant la punition de ton père, mon cher Euthyphron tu plairas à Zeus, et déplairas à Ouranos et à Cronos ; tu seras agréable à Héphaistos, et désagréable à Héra, et ainsi des autres dieux qui ne seront pas du même sentiment sur ton action.

EUTHYPHRON.

Copyright Arvensa Editions

Mais je pense, Socrate, qu'il n'y a point sur cela de dispute entre les dieux, et qu'aucun d'eux ne prétend qu'on laisse impuni celui qui a commis injustement un meurtre.

SOCRATE.
Y a-t-il donc un homme qui le prétende ? En as-tu jamais vu qui ait osé [8c] mettre en question, si celui qui a tué quelqu'un injustement ou commis toute autre injustice, doit en être puni ?

EUTHYPHRON.
On ne voit partout autre chose ; on n'entend dans les tribunaux que des gens qui, ayant commis mille injustices, disent et font tout ce qu'ils peuvent pour en éviter la punition.

SOCRATE.
Mais ces gens-là, Euthyphron, avouent-ils qu'ils aient commis ces injustices, ou, l'avouant, soutiennent-ils qu'ils ne doivent pas en être punis ?

EUTHYPHRON.
Non pas, il est vrai.

SOCRATE.
Ils ne disent et ne font donc pas tout ce qu'ils peuvent ; car ils n'osent soutenir, ni même mettre en question, que, leur injustice étant avérée, ils [8d] ne doivent pas être

Copyright Arvensa Editions

punis ; seulement ils prétendent n'avoir commis aucune injustice : n'est-il pas vrai ?

EUTHYPHRON.
J'en conviens.

SOCRATE.
Ils ne mettent donc pas en question si celui qui est coupable d'une injustice doit en porter la peine. L'unique sujet du débat est de savoir qui a commis l'injustice, comment, et en, quelle occasion.

EUTHYPHRON.
Cela est certain.

SOCRATE.
La même chose n'arrive-t-elle pas dans le ciel, si, comme tu le dis, les dieux sont en différent sur le juste et sur l'injuste ? Les uns ne soutiennent-ils pas que les autres sont injustes ? Et ces derniers [8e] n'assurent-ils pas le contraire ? Car ni dieu, ni homme, n'oserait prétendre que celui qui fait une injustice ne doit pas en être puni.

EUTHYPHRON.
Tout ce que tu dis là est vrai, Socrate, au moins en général.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Dis aussi en particulier ; car c'est sur des actions particulières que l'on dispute, hommes ou dieux : si donc les dieux disputent sur quelque chose, ce doit être sur quelque chose de particulier ; les uns doivent dire que telle action est juste, les autres qu'elle est injuste. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON.
Assurément.

SOCRATE.
[9a] Viens donc, cher Euthyphron, pour mon instruction particulière ; apprends-moi quelle preuve certaine tu as que les dieux ont tous désapprouvé la mort de ton fermier, qui, après avoir si brutalement assommé son camarade, mis aux fers par le maître de celui qu'il avait tué, y est mort lui-même avant que ton père eût pu recevoir d'Athènes la réponse qu'il attendait : montre-moi qu'en cette rencontre, c'est une action pieuse et juste, qu'un fils accuse son père d'homicide, et qu'il en poursuive la punition ; et tâche, de me prouver, mais d'une manière nette [9b] et claire, que tous les dieux approuvent l'action de ce fils. Si tu le fais, je ne cesserai, pendant toute ma vie, de célébrer ton habileté.

EUTHYPHRON.
Cela n'est peut-être pas une petite affaire, Socrate ; non

Copyright Arvensa Editions

que je ne sois en état de te le prouver très clairement.

SOCRATE.
J'entends : tu me crois la tête plus dure qu'a tes juges ; car, pour eux, tu leur prouveras bien que ton fermier est mort injustement, et que tous les dieux désapprouvent l'action de ton père.

EUTHYPHRON.
Oui, pourvu qu'ils veuillent m'écouter.

SOCRATE.
[9c] Oh ! ils ne manqueront pas de t'écouter, pourvu que tu leur fasses de beaux discours. Mais voici une réflexion que je fais pendant que tu me parles ; je me dis en moi-même : Quand Euthyphron me prouverait que [9d] tous les dieux trouvent la mort de son fermier injuste, Euthyphron m'aurait-il mieux appris ce que c'est que le saint et l'impie ? La mort de ce fermier a déplu aux dieux, à ce qu'il prétend, je le veux ; mais ce n'est pas là une définition du saint et de son contraire, puisque les dieux sont partagés, et que ce qui est désagréable aux uns est agréable aux autres. Que tous les dieux trouvent injuste l'action de ton père, qu'ils l'abhorrent tous, soit ; je l'accorde, mais alors corrigeons un peu notre définition, je te prie, et disons : Ce qui est désagréable à tous les dieux est impie, ce qui est agréable à tous les dieux est saint, et

Copyright Arvensa Editions

ce qui, est agréable aux uns et désagréable aux autres, n'est ni saint ni impie, ou l'un et l'autre en même temps. Veux-tu que nous nous en tenions à cette définition du saint et de l'impie ?

EUTHYPHRON.
Qui t'en empêche, Socrate ?

SOCRATE.
Ce n'est pas moi ; mais vois toi-même si cela te convient, et si sur ce principe tu m'enseigneras mieux ce que tu m'as promis.

EUTHYPHRON.
[9e] Pour moi, je ne ferais pas difficulté d'admettre que le saint est ce qui est agréable à tous les dieux ; et l'impie, ce qui leur est désagréable à tous.

SOCRATE.
Examinerons-nous cette définition pour voir si elle est vraie, ou la recevrons-nous sans autre façon, et aurons-nous ce respect pour nous et pour les autres, que nous donnions les mains à toutes nos imaginations, et qu'il suffise qu'un homme assure qu'une chose est, pour la croire ; ou faut-il bien examiner ce qu'on dit ?

EUTHYPHRON.
Il faut l'examiner ; mais je suis certain que, pour cette fois,

Copyright Arvensa Editions

ce que nous venons d'établir est inattaquable.

SOCRATE.
[10a] C'est ce que nous allons voir tout à l'heure ; essayons. Le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé des dieux ?

EUTHYPHRON.
Je n'entends pas bien ce que tu dis là, Socrate.

SOCRATE.
Je vais tâcher de m'expliquer. Ne disons-nous pas qu'une chose est portée, et qu'une chose porte ? qu'une chose est vue, et qu'une chose voit ? qu'une chose est poussée, et qu'une chose pousse ? Comprends-tu que toutes ces choses diffèrent, et en quoi elles diffèrent ?

EUTHYPHRON.
Il me semble que je le comprends.

SOCRATE.
Ainsi la chose aimée est différente de celle qui aime ?

EUTHYPHRON.
Belle demande !

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

[10b] Et, dis-moi, la chose portée est-elle portée, parce qu'on la porte, ou par quelque autre raison ?

EUTHYPHRON.
Par aucune autre raison, sinon qu'on la porte.

SOCRATE.
Et la chose poussée est poussée parce qu'on la pousse, et la chose vue est vue parce qu'on la voit ?

EUTHYPHRON.
Assurément.

SOCRATE.
Il n'est donc pas vrai qu'on voit une chose parce qu'elle est vue ; mais, au contraire, elle est vue parce qu'on la voit. Il n'est pas vrai qu'on pousse une chose parce qu'elle est poussée ; mais elle est poussée parce qu'on la pousse. Il n'est pas vrai qu'on porte une chose parce qu'elle est portée ; mais elle est portée parce qu'on la porte : cela est-il assez clair ? [10c] Entends-tu bien ce que je veux dire ? Je veux dire qu'on ne fait pas une chose parce qu'elle est faite, mais qu'elle est faite parce qu'on la fait ; que ce qui pâtit ne pâtit pas parce qu'il est pâtissant, mais qu'il est pâtissant parce qu'il pâtit. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON.
Qui en doute ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Être aimé n'est-ce pas aussi un fait, ou une manière de pâtir ?

EUTHYPHRON.
Oui.

SOCRATE.
Et n'en est-il pas de ce qui est aimé comme de tout le reste ? ce n'est pas parce qu'il est aimé qu'on l'aime ; mais c'est parce qu'on l'aime qu'il est aimé.

EUTHYPHRON.
Cela est plus clair que le jour.

SOCRATE.
[10d] Que dirons-nous donc du saint, moi cher Euthyphron ? Tous les dieux ne l'aiment-ils pas, selon toi ?

EUTHYPHRON.
Oui, sans doute.

SOCRATE.
Est-ce parce qu'il est saint, ou par quelque autre raison ?

EUTHYPHRON.

Copyright Arvensa Editions

Par aucune autre raison, sinon qu'il est saint.

SOCRATE.
Ainsi donc, ils l'aiment parce qu'il est saint ; mais il n'est pas saint parce qu'ils l'aiment.

EUTHYPHRON.
Il paraît.

SOCRATE.
D'un autre côté, le saint n'est aimable aux dieux, n'est aimé des dieux, que parce que les dieux l'aiment ?

EUTHYPHRON.
Qui peut le nier ?

SOCRATE.
Il suit de là, cher Euthyphron, qu'être aimable aux dieux, et être saint, sont choses fort différentes.

EUTHYPHRON.
[10e] Comment, Socrate ?

SOCRATE.
Oui, puisque nous sommes tombés d'accord que les dieux aiment le saint parce qu'il est saint, et qu'il n'est pas saint parce qu'ils l'aiment. N'en sommes-nous pas convenus ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Au contraire, ce qui est aimable aux dieux n'est tel que parce que les dieux l'aiment, par le fait même de leur amour ; et les dieux ne l'aiment point parce qu'il est aimable aux dieux.

EUTHYPHRON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Or, mon cher Euthyphron, si être aimable aux dieux et être saint étaient la même chose, comme le saint n'est aimé que parce qu'il est saint, il s'ensuivrait que ce qui est aimable aux dieux serait aimé des dieux par l'énergie de sa propre nature ; et, comme ce qui est aimable aux dieux n'est aimé des dieux que parce qu'ils l'aiment, il serait vrai de dire que le saint n'est saint que parce qu'il est aimé des dieux. Tu vois donc bien qu'être aimable aux dieux et être saint ne se ressemblent guère : car l'un n'a d'autres titres à l'amour des dieux que cet amour même ; l'autre possède cet amour parce qu'il y a des titres. Ainsi, mon cher Euthyphron, quand je te demandais ce que c'est précisément que le saint, tu n'as pas voulu sans doute m'expliquer son essence, et tu t'es contenté de

Copyright Arvensa Editions

m'indiquer une de ses propriétés, qui est d'être aimé de tous les dieux. Mais quelle est la nature même de la sainteté ? C'est ce que tu ne m'as pas encore dit. Si donc tu l'as pour agréable, je t'en conjure, ne m'en fais pas un secret ; et, commençant enfin par le commencement, apprends-moi ce que c'est que le saint, qu'il soit aimé des dieux ou quelque autre chose qui lui arrive ; car, sur cela, nous n'aurons pas de dispute. Allons, dis-moi franchement ce que c'est que le saint et l'impie.

EUTHYPHRON.
Mais, Socrate, je ne sais comment t'expliquer ce que je pense ; car tout ce que nous établissons semble tourner autour de nous, et ne vouloir pas tenir en place.

SOCRATE.
Euthyphron ; tes principes ressemblent assez aux figures de Dédale, mon aïeul[14]. Si c'était moi qui eusse mis en avant ces principes, tu n'aurais pas manqué de me dire que je tiens de lui cette belle qualité de faire des ouvrages qui s'enfuient, et ne veulent pas demeurer en place. Malheureusement c'est toi qui es ici l'ouvrier. Il faut donc que je cherche d'autres railleries ; car certainement tes principes t'échappent, et tu t'en aperçois bien toi-même.

EUTHYPHRON.
Pour moi, Socrate, je n'ai pas besoin de chercher d'autres

Copyright Arvensa Editions

railleries, car ce n'est pas moi qui inspire à nos raisonnements cette instabilité qui les fait changer à tout moment ; c'est toi qui me parais le vrai Dédale. S'il n'y avait que moi, nos principes ne remueraient pas.

SOCRATE.
Je suis donc plus habile dans mon art que n'était Dédale ; il ne savait donner cette mobilité qu'à ses propres ouvrages, au lieu que je la donne, à ce qu'il me paraît, non seulement aux miens, mais à ceux des autres : et ce qu'il y a d'admirable, c'est que je suis habile malgré moi ; car j'aimerais incomparablement mieux des principes fixes et inébranlables que l'habileté de mon aïeul avec les trésors de Tantale. Mais voilà assez raillé : puisque tu crains si fort la peine, je veux aller à ton secours, et te montrer comment tu pourras me conduire à la connaissance de ce qui est saint, et ne pas me laisser en route. Vois un peu s'il ne te semble pas d'une nécessité absolue que tout ce qui est saint soit juste.

EUTHYPHRON.
Cela ne se peut autrement.

SOCRATE.
Tout ce qui est juste te paraît-il saint, ou tout ce qui est saint te paraît-il juste, ou crois-tu que ce qui est juste n'est pas toujours saint, mais seulement qu'il y a des choses

Copyright Arvensa Editions

justes qui sont saintes, et d'autres qui ne le sont pas ?

EUTHYPHRON.
Je ne te suis pas bien, Socrate.

SOCRATE.
Cependant tu as sur moi deux grands avantages, la jeunesse et l'habileté : mais, comme je te le disais tout à l'heure, bienheureux Euthyphron, tu te reposes dans ta sagesse. Je t'en prie, secoue cette mollesse ; ce que je te dis n'est pas bien difficile à entendre, c'est tout simplement le contraire de ce qu'avance un poète :
Tu n'oses pas chanter Zeus, qui a créé et ordonné
cet univers : la honte est compagne de la peur.[15]
Je ne suis point du tout d'accord avec ce poète : te dirai-je en quoi ?

EUTHYPHRON.
Oui, tu m'obligeras.

SOCRATE.
Il ne me paraît point du tout vrai que la honte accompagne toujours la peur ; car il me semble qu'on voit tous les jours des gens qui craignent les maladies et la pauvreté, et beaucoup d'autres choses, et qui cependant n'ont aucune honte de ce qu'ils craignent. N'es-tu pas de cet avis ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Tout à fait.

SOCRATE.
Au contraire, la peur suit toujours la honte ; car y a-t-il un homme à qui [12c] le sentiment d'une action honteuse ne fasse craindre la mauvaise réputation, qui en est la suite ?

EUTHYPHRON.
Assurément, pas un.

SOCRATE.
Il n'est donc pas vrai de dire : *La honte est compagne de la peur* ; mais il faut dire : *La peur est compagne de la honte* ; car il est faux que la honte se trouve partout où est la peur : la peur a plus d'étendue que la honte. La honte est à la peur ce que l'impair est au nombre. Partout où il y a un nombre, là ne se trouve pas nécessairement l'impair ; mais partout où est l'impair là se trouve nécessairement un nombre. M'entends-tu présentement ?

EUTHYPHRON.
Fort bien.

SOCRATE.
Eh bien ! c'est ce que je te demandais tout à l'heure, si le

Copyright Arvensa Editions

saint et le juste [12d] marchent toujours ensemble ; ou si partout où est le saint, là se trouve aussi le juste, tandis que le saint ne se trouve pas toujours où est le juste, le saint n'étant qu'une partie du juste. Poserons-nous cela pour principe, ou es-tu d'un autre sentiment ?

EUTHYPHRON.
Non ; il me semble que ce principe ne peut être contesté.

SOCRATE.
Prends garde à ce qui va suivre. Si le saint est une partie du juste, il faut que nous trouvions quelle partie du juste c'est que le saint ; comme si tu me demandais quel nombre c'est précisément que le pair, je te répondrais que c'est le nombre qui se divise en deux parties égales. Ne le crois-tu pas comme moi ?

EUTHYPHRON.
Sans doute.

SOCRATE.
[12e] Essaie donc aussi de m'apprendre quelle partie du juste c'est que le saint, afin que je signifie à Mélitus qu'il n'ait plus à m'accuser d'impiété, moi qui ai parfaitement appris de toi ce que c'est que la piété et la sainteté, et leurs contraires.

EUTHYPHRON.

Copyright Arvensa Editions

Pour moi, Socrate, il me semble, que la sainteté est cette partie du juste qui concerne les soins que l'homme doit aux dieux, et que toutes les autres parties du juste regardent les soins que les hommes se doivent les uns aux autres.

SOCRATE.
A merveille, Euthyphron ; cependant il me manque encore quelque petite [13a] chose : je ne comprends pas bien ce que tu entends par des soins que les hommes doivent aux dieux. Certainement tu ne veux pas parler de soins semblables à ceux qu'on prend d'autres choses ? Par exemple, nous disons tous les jours qu'il n y a que le cavalier qui sache prendre soin d'un cheval ; n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON.
Oui, sans doute.

SOCRATE.
Le soin des chevaux regarde donc l'art du cavalier ?

EUTHYPHRON.
Assurément.

SOCRATE.
Et tous les hommes ne sont pas propres à avoir soin des chiens ; il n'y a que le chasseur.

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Il n y a que lui.

SOCRATE.
Ainsi l'emploi du chasseur est le soin des chiens ?

EUTHYPHRON.
[13b] Sans difficulté.

SOCRATE.
Et celui du bouvier, le soin des bœufs ?

EUTHYPHRON.
Oui.

SOCRATE.
Et celui de la sainteté, le soin des dieux ; n'est-ce pas ce que tu dis ?

EUTHYPHRON.
Précisément.

SOCRATE.
Tout soin n'a-t-il pas pour but le bien et l'utilité de qui en est l'objet ? Ne vois-tu pas que les chevaux dont un habile cavalier prend soin, y gagnent ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Oui.

SOCRATE.
N'en est-il pas ainsi des chiens et des bœufs, sous la main du chasseur et [13c] du bouvier ? et n'en est-il pas ainsi de tout ? Ou peux-tu croire que les soins qu'on prend d'une chose tendent à son préjudice ?

EUTHYPHRON.
Non, par Zeus.

SOCRATE.
Ils tendent donc à son profit ?

EUTHYPHRON.
Assurément.

SOCRATE.
La sainteté, étant le soin des dieux, tend donc à leur utilité, et leur profite. Mais, dis-moi, oserais-tu avancer que, lorsque tu fais une action sainte, elle profite à quelqu'un des dieux ?

EUTHYPHRON.
Non, par Jupiter.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je ne crois pas non plus que ce soit ta pensée ; j'en suis bien éloigné : [13d] c'est aussi pourquoi je te demandais de quel soin des dieux tu veux parler, bien persuadé que ce n'est pas de celui-là.

EUTHYPHRON.
Tu me rends justice, Socrate.

SOCRATE.
Très bien ; mais quel soin des dieux est-ce donc que la sainteté ?

EUTHYPHRON.
Celui, Socrate, que les serviteurs ont de leurs maîtres.

SOCRATE.
J'entends ; la sainteté serait comme la servante des dieux.

EUTHYPHRON.
C'est cela.

SOCRATE.
Pourrais-tu me dire à quoi l'art du médecin lui sert ? N'est-ce pas à guérir ?

EUTHYPHRON.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et l'art du charpentier à quoi lui sert-il ?

EUTHYPHRON.
A construire des vaisseaux.

SOCRATE.
[13e] Et l'art de l'architecte, n'est-ce pas à bâtir des maisons ?

EUTHYPHRON.
Assurément.

SOCRATE.
Dis-moi donc maintenant, mon cher Euthyphron, à quoi peut servir la sainteté ? Car il est bien sûr que tu le sais, puisque tu dis que tu connais les choses divines mieux que personne.

EUTHYPHRON.
Et je dis la vérité, Socrate.

SOCRATE.
Dis-moi donc, au nom de Jupiter, que font les dieux de si beau, à l'aide de notre piété ?

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Bien des choses, et très belles.

SOCRATE.
[14a] Les généraux aussi ; cependant il en est une principale qui frappe tout le monde, c'est la victoire qu'ils remportent dans les combats : n'est-il pas vrai ?

EUTHYPHRON.
Très vrai.

SOCRATE.
Les laboureurs aussi font beaucoup de belles choses ; mais la principale, c'est de nourrir les hommes.

EUTHYPHRON.
J'en conviens.

SOCRATE.
Eh bien ! de toutes les belles choses que font les dieux par le ministère de notre sainteté, quelle est la principale ?

EUTHYPHRON.
Je te disais, il n'y a qu'un instant, Socrate, qu'il n'est pas si facile de [14b] t'expliquer tout cela exactement. Ce que je puis te dire en général, c'est que la sainteté consiste à se rendre les dieux favorables par ses prières et ses sacrifices, et qu'ainsi elle conserve les familles et les cités ;

Copyright Arvensa Editions

que l'impiété consiste à faire le contraire, et qu'elle perd et ruine tout.

SOCRATE.
En vérité, Euthyphron, si tu l'avais voulu, en moins de paroles tu aurais pu me dire ce que je te demande ; mais il est aisé de voir que tu n'as pas [14c] envie de m'instruire ; car tout à l'heure j'étais près de te saisir, et voilà que tout d'un coup tu m'échappes. Encore un mot, et j'allais savoir ce que c'est que la sainteté. Présentement donc, car il faut bien que celui qui interroge suive celui qui est interrogé, ne dis-tu pas que la sainteté est l'art de sacrifier et de prier ?

EUTHYPHRON.
Oui, je te le dis.

SOCRATE.
Sacrifier, c'est donner aux dieux ; prier, c'est leur demander.

EUTHYPHRON.
Fort bien, Socrate.

SOCRATE.
[14d] De ce principe il suivrait que la sainteté est la science de donner et de demander aux dieux.

Copyright Arvensa Editions

EUTHYPHRON.
Tu as parfaitement compris ma pensée, Socrate.

SOCRATE.
C'est que je suis amoureux de ta sagesse, et que je m'y applique tout entier. Ne crains pas que je laisse tomber une seule de tes paroles. Dis-moi donc quel est l'art de servir les dieux ? C'est, selon toi, l'art de leur donner et de leur demander ?

EUTHYPHRON.
Comme tu dis.

SOCRATE.
Pour bien demander, ne faut-il pas leur demander des choses que nous avons besoin de recevoir d'eux ?

EUTHYPHRON.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
[14e] Et pour bien donner, ne faut-il pas leur donner en échange les choses qu'ils ont besoin de recevoir de nous ? Car il ne serait pas fort habile de donner à quelqu'un ce dont il n'aurait aucun besoin.

EUTHYPHRON.

Copyright Arvensa Editions

On ne saurait mieux parler.

SOCRATE.
La sainteté, mon cher Euthyphron, est donc une espèce de trafic entre les dieux et les hommes ?

EUTHYPHRON.
Un trafic, si tu veux l'appeler ainsi.

SOCRATE.
Je ne le veux pas, si ce n'en est pas un réellement ; mais, dis-moi, quelle utilité les dieux reçoivent-ils des présents que nous leur faisons ? Car [15a] l'utilité que nous tirons d'eux est sensible, puisque nous n'avons rien qui ne vienne de leur libéralité. Mais de quelle utilité sont aux dieux nos offrandes ? Sommes-nous si habiles dans ce commerce, que nous en tirions seuls tous les profits ?

EUTHYPHRON.
Penses-tu donc, Socrate, que les dieux puissent jamais tirer aucune utilité des choses qu'ils reçoivent de nous ?

SOCRATE.
Alors, Euthyphron, à quoi servent toutes nos offrandes ?

EUTHYPHRON.
Elles servent à leur marquer notre respect, et, comme je

Copyright Arvensa Editions

te le disais tout à l'heure, l'envie que nous avons de nous les rendre favorables.

SOCRATE.
[15b] Ainsi maintenant le saint a la faveur des dieux, mais il ne leur est plus utile, et il n'en est plus aimé.

EUTHYPHRON.
Comment ! Il en est aimé par-dessus tout, selon moi.

SOCRATE.
Le saint est donc ce qui est aimé des dieux ?

EUTHYPHRON.
Oui, par-dessus tout.

SOCRATE.
Et en me parlant ainsi, tu t'étonnes que tes discours soient si mobiles ! et tu oses m'accuser d'être le Dédale qui leur donne ce mouvement continuel, toi, incomparable Euthyphron, mille fois plus adroit que Dédale, puisque tu sais même les faire tourner en cercle ! Car ne [15c] t'aperçois-tu pas qu'après avoir fait mille tours, ils reviennent sur eux-mêmes ? Ne te souvient-il pas qu'être saint et être aimable aux dieux ne nous ont pas paru tantôt la même chose ? Ne t'en souvient-il pas ?

EUTHYPHRON.

Copyright Arvensa Editions

Je m'en souviens.

SOCRATE.
Eh ! ne vois-tu pas que tu dis présentement que le saint est ce qui est aimé des dieux ? Ce qui est aimé des dieux, n'est-ce pas ce qui est aimable à leurs yeux ?

EUTHYPHRON.
Assurément.

SOCRATE.
De deux choses l'une : où nous avons eu tort d'admettre ce que nous avons admis ; ou, si nous avons bien fait, nous tombons maintenant dans une définition fausse.

EUTHYPHRON.
J'en ai peur.

SOCRATE.
Il faut donc que nous recommencions tout de nouveau à chercher ce que c'est que la sainteté ; car je ne me découragerai point jusqu'à ce que tu me [15d] l'aies appris. Ne me dédaigne point, je t'en prie, et recueille tout ton esprit pour m'apprendre la vérité : tu la sais mieux qu'homme du monde ; aussi suis-je décidé à m'attacher à toi, comme à Protée, et à ne point te lâcher que tu n'aies parlé ; car si tu n'avais une connaissance parfaite de ce

Copyright Arvensa Editions

que c'est que le saint et l'impie, sans doute tu n'aurais jamais entrepris, pour un mercenaire, de mettre en justice et d'accuser d'homicide ton vieux père, et tu te serais arrêté, de peur de mal faire, par crainte des dieux et respect pour les hommes. Ainsi, je ne puis douter que tu ne penses savoir au plus juste ce que c'est que la sainteté et son [15e] contraire : apprends-le-moi donc, très excellent Euthyphron, et ne me cache pas ton opinion.

EUTHYPHRON
Ce sera pour une autre fois, Socrate, car maintenant je suis pressé, et il est temps que je te quitte.

SOCRATE.
Que fais-tu, cher Euthyphron ? Tu me perds en partant si vite ; tu m'enlèves l'espérance dont je m'étais flatté, l'espérance d'apprendre de toi ce que c'est que la sainteté et son contraire, et de faire ma paix avec [16a] Mélitus, en l'assurant qu'Euthyphron m'a converti ; que l'ignorance ne me portera plus à innover sur des choses divines, et qu'à l'avenir je serai plus sage[16].



Copyright Arvensa Editions



APOLOGIE DE SOCRATE

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

APOLOGIE DE SOCRATE

Liste des titres

Table des matières

Argument Philosophique
Apologie de Socrate

Copyright Arvensa Editions

APOLOGIE DE SOCRATE
Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

L'accusation intentée à Socrate, telle qu'elle existait encore, au second siècle de l'ère chrétienne, à Athènes, dans le temple de Cybèle, au rapport de Phavorinus, cité par Diogène Laërce, reposait sur ces deux chefs : 1° que Socrate ne croyait pas à la religion de l'état ; 2° qu'il corrompait la jeunesse, c'est-à-dire, évidemment, qu'il instruisait la jeunesse à ne pas croire à la religion de l'état.

Or l'Apologie de Socrate ne répond d'une manière satisfaisante ni à l'un ni à l'autre de ces deux chefs d'accusation. Au lieu de déclarer qu'il croit à la religion établie, Socrate prouve qu'il n'est pas athée ; au lieu de faire voir qu'il n'instruit pas la jeunesse à douter des dogmes consacrés par la loi, il proteste qu'il lui a toujours enseigné une morale pure. Comme plaidoyer, comme défense régulière, on ne peut nier que l'Apologie de Socrate ne soit très faible.

C'est qu'elle ne pouvait guère ne pas l'être, que l'accusation était fondée, et qu'en effet, dans un ordre de choses dont la base est une religion d'état, on ne peut penser, comme Socrate, de cette religion, et publier ce

Copyright Arvensa Editions

qu'on en pense, sans nuire à cette religion, et par conséquent sans troubler l'état, et provoquer, à la longue, une révolution ; et la preuve en est que, deux siècles plus tard, quand cette révolution éclata, ses plus zélés partisans, dans leurs plus violentes attaques contre le paganisme, n'ont fait que répéter les argument de Socrate dans l'Euthyphron. On peut l'avouer aujourd'hui, Socrate ne s'élève tant comme philosophe que précisément à condition d'être coupable comme citoyen à prendre ce titre et les devoirs qu'il impose dans le sens étroit et selon l'esprit de l'antiquité. Lui-même connaissait si bien sa situation qu'au commencement de l'Apologie il déclare qu'il ne se défend que pour obéir à la loi.

Quel est donc le but direct, l'effet réel de l'Apologie de Socrate ?

C'est de montrer sous son vrai point de vue le caractère de Socrate, et d'expliquer le mystère de la singulière destinée qu'il s'était faite à Athènes, en dehors de la vie commune, ne prenant aucune part aux affaires publiques, négligeant les siennes, et n'ayant d'autre occupation que de proposer des questions à tout le monde. L'explication de ce mystère est une mission supérieure dont Socrate se croit chargé. Il croit qu'il est appelé à rendre les hommes meilleurs, à démasquer la fausse sagesse, à humilier l'orgueil de l'esprit devant le bon sens et la vertu, à ramener la raison humaine de la recherche ambitieuse d'un savoir chimérique et vain, au sentiment de sa faiblesse, à l'étude et à la pratique des

Copyright Arvensa Editions

vérités morales. Telle est la mission que Socrate a reçue : elle domine à ses yeux tous les devoirs et les intérêts ordinaires ; c'est pour elle qu'il a soulevé contre lui tant d'ennemis puissants intéressés au maintien des préjugés qu'il combattait ; c'est elle qui le fait comparaître devant le tribunal ; et, plutôt que de l'abandonner, il déclare qu'il est prêt à la sceller de son sang.

Il y a plus ; on voit qu'il a reconnu la nécessité de sa mort. Il dit expressément qu'il ne servirait à rien de l'absoudre, parce qu'il est décidé à mériter de nouveau l'accusation maintenant portée contre lui ; que l'exil même ne peut le sauver, ses principes, qu'il n'abandonnera jamais, et sa mission, qu'il poursuivra partout, devant le mettre toujours et partout dans la situation où il est ; qu'enfin il est inutile de reculer devant la nécessité, qu'il faut que sa destinée s'accomplisse, et que sa mort est venue.

Copyright Arvensa Editions

APOLOGIE DE SOCRATE
Liste des titres
Table des matières du titre

Apologie de Socrate

Personnages

SOCRATE, MÉLITUS[17],

SOCRATE

[17a] Je ne sais, Athéniens, quelle impression mes accusateurs ont faite sur vous. Pour moi, en les entendant, peu s'en est fallu que je ne me méconnusse moi-même, tant ils ont parlé d'une manière persuasive ; et cependant, à parler franchement, ils n'ont pas dit un mot qui soit véritable.

Mais, parmi tous les mensonges qu'ils ont débités, ce qui m'a le plus surpris, c'est lorsqu'ils vous ont recommandé de vous bien [17b] tenir en garde contre mon éloquence ; car, de n'avoir pas craint la honte du démenti que je vais leur donner tout à l'heure, en faisant voir que je ne suis point du tout éloquent, voilà ce qui m'a paru le comble de l'impudence, à moins qu'ils n'appellent éloquent celui qui

Copyright Arvensa Editions

dit la vérité. Si c'est là ce qu'ils veulent dire, j'avoue alors que je suis un habile orateur, mais non pas à leur manière ; car, encore une fois, ils n'ont pas dit un mot qui soit véritable ; et de ma bouche vous entendrez la vérité toute entière, non pas, il est vrai, Athéniens, dans les discours étudiés, comme ceux de mes adversaires, et brillants de [17c] tous les artifices du langage, mais au contraire dans les termes qui se présenteront à moi les premiers ; en effet, j'ai la confiance que je ne dirai rien qui ne soit juste. Ainsi que personne n'attende de moi autre chose. Vous sentez bien qu'il ne me siérait guère, à mon âge, de paraître devant vous comme un jeune homme qui s'exerce à bien parler. C'est pourquoi la seule grâce que je vous demande, c'est que, si vous m'entendez employer pour ma défense le même langage dont j'ai coutume de me servir dans la place publique, aux comptoirs des banquiers, où vous m'avez souvent entendu, ou partout ailleurs, vous n'en soyez pas surpris, et ne vous emportiez pas contre moi ; car c'est aujourd'hui la première fois de ma vie que je parais devant un tribunal, [17d] à l'âge de plus de soixante-dix ans ; véritablement donc je suis étranger au langage qu'on parle ici. Eh bien ! de même que, si j'étais réellement un étranger, vous me laisseriez parler dans [18a] la langue et à la manière de mon pays, je vous conjure, et je ne crois pas vous faire une demande injuste, de me laisser maître de la forme de mon discours, bonne ou mauvaise, et de considérer seulement, mais avec attention, si ce que je dis est juste ou non : c'est en

Copyright Arvensa Editions

cela que consiste toute la vertu du juge ; celle de l'orateur est de dire la vérité.

D'abord, Athéniens, il faut que je réfute les premières accusations dont j'ai été l'objet, et mes premiers accusateurs ; ensuite les accusations récentes et les accusateurs qui viennent de [18b] s'élever contre moi. Car, Athéniens, j'ai beaucoup d'accusateurs auprès de vous, et depuis bien des années, qui n'avancent rien qui ne soit faux, et que pourtant je crains plus qu'Anytus[18] et ceux, qui se joignent à lui[19], bien que ceux-ci soient très redoutables ; mais les autres le sont encore beaucoup plus. Ce sont eux, Athéniens, qui, s'emparant de la plupart d'entre vous dès votre enfance, vous ont répété, et vous ont fait accroire qu'il y a un certain Socrate, homme savant, qui s'occupe de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, et qui d'une mauvaise cause en sait faire une bonne. [18c] Ceux qui répandent ces bruits, voilà mes vrais accusateurs ; car, en les entendant, on se persuade que les hommes, livrés à de pareilles recherches, ne croient pas qu'il y ait des dieux. D'ailleurs, ces accusateurs sont en fort grand nombre, et il y a déjà longtemps qu'ils travaillent à ce complot ; et puis, ils vous ont prévenus de cette opinion dans l'âge de la crédulité ; car alors vous étiez enfants pour la plupart, ou dans la première jeunesse : ils m'accusaient donc auprès de vous tout à leur aise, plaidant contre un homme qui ne se défend pas ; et

Copyright Arvensa Editions

ce qu'il y a de plus bizarre, c'est qu'il ne m'est pas permis de connaître, ni de nommer [18d] mes accusateurs, à l'exception d'un certain faiseur de comédies. Tous ceux qui, par envie et pour me décrier, vous ont persuadé ces faussetés, et ceux qui, persuadés eux-mêmes, ont persuadé les autres, échappent à toute poursuite, et je ne puis ni les appeler devant vous, ni les réfuter ; de sorte que je me vois réduit à combattre des fantômes, et à me défendre sans que personne m'attaque. Ainsi mettez-vous dans l'esprit que j'ai affaire à deux sortes d'accusateurs, comme je viens de le dire ; les uns qui m'ont accusé depuis longtemps, les autres qui m'ont cité en dernier lieu ; et croyez, je vous prie, [18e] qu'il est nécessaire que je commence par répondre aux premiers ; car ce sont eux que vous avez d'abord écoutés, et ils ont fait plus d'impression sur vous que les autres.

Eh bien donc ! Athéniens, il faut se défendre, [19a] et tâcher d'arracher de vos esprits une calomnie qui y est déjà depuis longtemps, et cela en aussi peu d'instants. Je souhaite y réussir, s'il en peut résulter quelque bien pour vous et pour moi ; je souhaite que cette défense me serve ; mais je regarde la chose comme très difficile, et je ne m'abuse point à cet égard. Cependant qu'il arrive tout ce qu'il plaira aux dieux, il faut obéir à la loi, et se défendre.

Reprenons donc dans son principe l'accusation [19b] sur

Copyright Arvensa Editions

laquelle s'appuient mes calomniateurs, et qui a donné à Mélitus la confiance de me traduire devant le tribunal. Voyons ; que disent mes calomniateurs ? Car il faut mettre leur accusation dans les formes, et la lire comme si, elle était écrite, et le serment prêté[20] : *Socrate est un homme dangereux qui, par une curiosité criminelle, veut pénétrer ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, fait une bonne cause d'une mauvaise,* [19c] *et enseigne aux autres ces secrets pernicieux*. Voilà l'accusation ; c'est ce que vous avez vu dans la comédie d'Aristophane, où l'on représente un certain Socrate, qui dit qu'il se promène dans les airs et autres semblables extravagances[21] sur des choses où je n'entends absolument rien ; et je ne dis pas cela pour déprécier ce genre de connaissances, s'il y a quelqu'un qui y soit habile (et que Mélitus n'aille pas me faire ici de nouvelles affaires) ; mais c'est qu'en effet, je ne me suis jamais mêlé de ces matières, et je puis en prendre à témoin la plupart d'entre vous. Je vous conjure donc tous tant que vous êtes avec qui j'ai conversé, et il y en a ici un fort grand nombre, je vous conjure de déclarer si vous m'avez jamais entendu parler de ces sortes de sciences, ni de près ni de loin ; par là, vous jugerez des autres parties de l'accusation, où il n'y a pas un mot de vrai. Et si l'on vous dit que je me mêle d'enseigner, et que j'exige un salaire, c'est encore une fausseté. Ce n'est pas que je ne trouve fort beau de pouvoir instruire les hommes, comme font Gorgias de Léontium[22], Prodicus

Copyright Arvensa Editions

de Céos[23], et Hippias d'Élis[24]. Ces illustres personnages parcourent toute la Grèce, attirant les jeunes gens qui pourraient, sans aucune dépense, s'attacher [20a] à tel de leurs concitoyens qu'il leur plairait de choisir ; ils savent leur persuader de laisser là leurs concitoyens, et de venir à eux : ceux-ci les paient bien, et leur ont encore beaucoup d'obligation. J'ai ouï dire aussi qu'il était arrivé ici un homme de Paros, qui est fort habile ; car m'étant trouvé l'autre jour chez un homme qui dépense plus en sophistes que tous nos autres, citoyens ensemble, Callias, fils d'Hipponicus[25], je m'avisai de lui dire, en parlant de ses deux fils : Callias, si, pour enfants, tu avais deux jeunes chevaux ou [20b] deux jeunes taureaux, ne chercherions-nous pas à les mettre entre les mains d'un habile homme, que nous paierions bien, afin qu'il les rendît aussi beaux et aussi bons qu'ils peuvent être, et qu'il leur donnât toutes les perfections de leur nature ? Et cet homme, ce serait probablement un cavalier ou un laboureur. Mais, puisque pour enfants tu as des hommes, à qui as-tu résolu de les confier ? Quel maître avons-nous en ce genre, pour les vertus de l'homme et du citoyen ? Je m'imagine qu'ayant des enfants, tu as dû penser à cela ? As-tu quelqu'un ? lui dis-je. Sans doute, me répondit-il. Et qui donc ? repris-je ; d'où est-il ? Combien prend-il ? C'est Évène[26], Socrate, me répondit Callias ; il est de Paros, et prend cinq

Copyright Arvensa Editions

mines[27]. Alors je félicitai Évène, s'il était vrai qu'il eût ce talent, et qu'il l'enseignât à si bon marché. Pour moi, j'avoue [20c] que je serais bien fier et bien glorieux, si j'avais cette habileté ; mais malheureusement je ne l'ai point, Athéniens.

Et ici quelqu'un de vous me dira sans doute : Mais, Socrate, que fais-tu donc ? Et d'où viennent ces calomnies que l'on a répandues contre toi ? Car si tu ne faisais rien de plus ou autrement que les autres, on n'aurait jamais tant parlé de toi. Dis-nous donc ce que c'est, afin que nous ne portions pas un jugement téméraire. [20d] Rien de plus juste assurément qu'un pareil langage ; et je vais tâcher de vous expliquer ce qui m'a fait tant de réputation et tant d'ennemis. Écoutez-moi ; quelques-uns de vous croiront peut-être que je ne parle pas sérieusement ; mais soyez bien persuadés que je ne vous dirai que la vérité. En effet, Athéniens, la réputation que j'ai acquise vient d'une certaine sagesse qui est en moi. Quelle est cette sagesse ? C'est peut-être une sagesse purement humaine ; et je cours grand risque de n'être sage que de celle-là, tandis que les hommes dont je viens de vous parler [20e] sont sages d'une sagesse bien plus qu'humaine. Je n'ai rien à vous dire de cette sagesse supérieure, car je ne l'ai point ; et qui le prétend en impose et veut me calomnier. Mais je vous conjure, Athéniens, de ne pas vous émouvoir, si ce que je vais vous dire vous paraît d'une arrogance

Copyright Arvensa Editions

extrême ; car je ne vous dirai rien qui vienne de moi, et je ferai parler devant vous une autorité digne de votre confiance ; je vous donnerai de ma sagesse un témoin qui vous dira si elle est, et quelle elle est ; et ce témoin c'est le dieu de Delphes. Vous connaissez tous [21a] Chérephon, c'était mon ami d'enfance ; il l'était aussi de la plupart d'entre vous ; il fut exilé avec vous, et revint avec vous. Vous savez donc quel homme c'était que Chérephon[28], et quelle ardeur il mettait dans tout ce qu'il entreprenait. Un jour, étant allé à Delphes, il eut la hardiesse de demander à l'oracle (et je vous prie encore une fois de ne pas vous émouvoir de ce que je vais dire) ; il lui demanda s'il y avait au monde un homme plus sage que moi : la Pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun[29]. A défaut de Chérephon, qui est mort, son frère, qui est ici, [21b] pourra vous le certifier. Considérez bien, Athéniens, pourquoi je vous dis toutes ces choses, c'est uniquement pour vous faire voir d'où viennent les bruits qu'on a fait courir contre moi. Quand je sus la réponse de l'oracle, je me dis en moi-même : que veut dire le dieu ? Quel sens cachent ses paroles ? Car je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni petite ni grande ; que veut-il donc dire, en me déclarant le plus sage des hommes ? Car enfin il ne ment point ; un dieu ne saurait mentir. Je fus longtemps dans une extrême perplexité sur le sens de l'oracle, jusqu'à ce qu'enfin, après bien des incertitudes, je pris le parti que vous allez entendre pour [21c] connaître

Copyright Arvensa Editions

l'intention du dieu. J'allai chez un de nos concitoyens, qui passe pour un des plus sages de la ville ; et j'espérais que là, mieux qu'ailleurs, je pourrais confondre l'oracle, et lui dire : tu as déclaré que je suis le plus sage des hommes, et celui-ci est plus sage que moi. Examinant donc cet homme, dont je n'ai que faire de vous dire le nom, il suffit que c'était un de nos plus grands politiques, et m'entretenant avec lui, je trouvai qu'il passait pour sage aux yeux de tout le monde, surtout aux siens, et qu'il ne l'était point. Après cette découverte, je m'efforçai de lui faire voir qu'il n'était nullement ce qu'il croyait être ; et voilà déjà ce qui me rendit odieux [21d] à cet homme et à tous ses amis, qui assistaient à notre conversation. Quand je l'eus quitté, je raisonnai ainsi en moi-même : je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se faire que ni lui ni moi ne sachions rien de fort merveilleux ; mais il y a cette différence que lui, il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien ; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage, que je ne crois pas savoir [21e] ce que je ne sais point. De là, j'allai chez un autre, qui passait encore pour plus sage que le premier ; je trouvai la même chose, et je me fis là de nouveaux ennemis. Cependant je ne me rebutai point ; je sentais bien quelles haines j'assemblais sur moi ; j'en étais affligé, effrayé même. Malgré cela, je crus que je devais préférer à toutes choses la voix du dieu, et, pour en trouver le véritable sens, aller de porte en porte chez tous ceux [22a] qui avaient le plus de

Copyright Arvensa Editions

réputation ; et je vous jure[30], Athéniens, car il faut vous dire la vérité, que voici le résultat que me laissèrent mes recherches : Ceux qu'on vantait le plus me satisfirent le moins, et ceux dont on n'avait aucune opinion, je les trouvai beaucoup plus près de la sagesse. Mais il faut achever de vous raconter mes courses et les travaux que j'entrepris.

Pour m'assurer de la vérité de l'oracle. Après les politiques, je m'adressai [22b] aux poètes tant à ceux qui font des tragédies, qu'aux poètes dithyrambiques et autres, ne doutant point que je ne prisse là sur le fait mon ignorance et leur supériorité. Prenant ceux de leurs ouvrages qui me paraissaient travaillés avec le plus de soin, je leur demandai ce qu'ils avaient voulu dire, désirant m'instruire dans leur entretien. J'ai honte, Athéniens, de vous dire la vérité ; mais il faut pourtant vous la dire. De tous ceux qui étaient là présents, il n'y en avait presque pas un qui ne fut capable de rendre compte de ces poèmes mieux que ceux qui les avaient faits. Je reconnus donc bientôt que ce n'est pas la raison qui, dirige le poète, mais une sorte d'inspiration naturelle, [22c] un enthousiasme semblable à celui qui transporte le prophète et le devin, qui disent tous de fort belles choses, mais sans rien comprendre, à ce qu'ils disent. Les poètes me parurent dans le même cas, et je m'aperçus en même temps qu'à cause de leur talent pour la poésie, ils se

Copyright Arvensa Editions

croyaient sur tout le reste les plus sages des hommes ; ce qu'ils n'étaient en aucune manière. Je les quittai donc, persuadé que j'étais au-dessus d'eux, par le même endroit qui m'avait mis au-dessus des politiques. [22d] Des poètes, je passai aux artistes.

J'avais la conscience de n'entendre rien aux arts, et j'étais bien persuadé que les artistes possédaient mille secrets admirables, en quoi je ne me trompais point. Ils savaient bien des choses que j'ignorais, et en cela ils étaient beaucoup plus habiles que moi. Mais, Athéniens, les plus habiles me parurent tomber dans les mêmes défauts que les poètes ; il n'y en avait pas un qui, parce qu'il excellait dans son art, ne crut très bien savoir les choses les plus importantes, et cette folle présomption [22e] gâtait leur habileté, de sorte que, me mettant à la place de l'oracle, et me demandant à moi-même lequel j'aimerais mieux ou d'être tel que je suis, sans leur habileté et aussi sans leur ignorance, ou d'avoir leurs avantages avec leurs défauts, je me répondis à moi-même et à l'oracle : J'aime mieux être comme je suis. Ce sont ces recherches, Athéniens, qui ont excité contre [23a] moi tant d'inimitiés dangereuses ; de là toutes les calomnies répandues sur mon compte, et ma réputation de sage ; car tous ceux qui m'entendent croient que je sais toutes les choses sur lesquelles je démasque l'ignorance des autres. Mais, Athéniens, la vérité est qu'Apollon seul est sage, et qu'il a voulu dire

Copyright Arvensa Editions

seulement, par son oracle, que toute la sagesse humaine n'est pas grand'chose, ou même qu'elle n'est rien ; et il est évident que l'oracle ne parle pas ici de moi, mais qu'il s'est servi de mon nom comme d'un [23b] exemple, et comme s'il eût dit à tous les hommes : Le plus sage d'entre vous, c'est celui qui, comme Socrate, reconnaît que sa sagesse n'est rien.

Convaincu de cette vérité, pour m'en assurer encore davantage, et pour obéir au dieu, je continue ces recherches, et vais examinant tous ceux de nos concitoyens et des étrangers, en qui j'espère trouver la vraie sagesse ; et quand je ne l'y trouve point, je sers d'interprète à l'oracle ; en leur faisant voir qu'ils ne sont point sages. Cela m'occupe si fort, que je n'ai pas eu le temps d'être un peu utile à la république, ni à ma [23c] famille, et mon dévouement au service du dieu m'a mis dans une gêne extrême. D'ailleurs beaucoup de jeunes gens, qui ont du loisir, et qui appartiennent à de riches familles, s'attachent à moi, et prennent un grand plaisir à voir de quelle manière j'éprouve les hommes ; eux-mêmes ensuite tâchent de m'imiter, et se mettent à éprouver ceux qu'ils rencontrent ; et je ne doute pas qu'ils ne trouvent une abondante moisson ; car il ne manque pas de gens qui croient tout savoir, quoiqu'ils ne sachent rien, ou très peu de chose. Tous ceux qu'ils convainquent ainsi d'ignorance s'en prennent à moi, et non pas à eux, et vont disant qu'*il y a un certain Socrate,* [23d] *qui est une*

Copyright Arvensa Editions

vraie peste pour les jeunes gens; et quand on leur demande ce que fait ce Socrate, ou ce qu'il enseigne, ils n'en savent rien ; mais, pour ne pas demeurer court, ils mettent en avant ces accusations banales qu'on fait ordinairement aux philosophes ; *qu'il recherche ce qui se passe dans le ciel et sous la terre ; qu'il ne croit point aux dieux, et qu'il rend bonnes les plus mauvaises causes;* car ils n'osent dire ce qui en est, que Socrate les prend sur le fait, et montre qu'ils [23e] font semblant de savoir, quoiqu'ils ne sachent rien. Intrigants, actifs et nombreux, parlant de moi d'après un plan concerté et avec une éloquence fort capable de séduire, ils vous ont depuis longtemps rempli les oreilles des bruits les plus perfides, et poursuivent sans relâche leur système de calomnie. Aujourd'hui ils me détachent Mélitus, Anytus et Lycon. [24a] Mélitus représente les poètes ; Anytus, les politiques et les artistes ; Lycon, les orateurs. C'est pourquoi, comme je le disais au commencement, je regarderais comme un miracle, si, en aussi peu de temps, je pouvais détruire une calomnie qui a déjà de vieilles racines dans vos esprits.

Vous avez entendu, Athéniens, la vérité toute pure ; je ne vous cache et ne vous déguise rien, quoique je n'ignore pas que tout ce que je dis ne fait qu'envenimer la plaie ; et c'est cela même qui prouve que je dis la vérité, et que [24b] je ne me suis pas trompé sur la source de ces

Copyright Arvensa Editions

calomnies : et vous vous en convaincrez aisément, si vous voulez vous donner la peine d'approfondir cette affaire, ou maintenant ou plus tard.

Voilà contre mes premiers accusateurs une apologie suffisante ; venons présentement aux derniers, et tâchons de répondre à Mélitus, cet homme de bien, si attaché à sa patrie, à ce qu'il assure. Reprenons cette dernière accusation comme nous avons fait la première ; voici à peu près comme elle est conçue : *Socrate est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens, ne reconnaît pas la religion de l'état, et met à* [24c] *la place des extravagances démoniaques*[31]. Voilà l'accusation ; examinons-en tous les chefs l'un après l'autre.

Il dit que je suis coupable, en ce que je corromps les jeunes gens. Et moi, Athéniens, je dis que c'est Mélitus qui est coupable, en ce qu'il se fait un jeu des choses sérieuses, et, de gaité de cœur, appelle les gens en justice pour faire semblant de se soucier beaucoup de choses dont il ne s'est jamais mis en peine ; et je m'en vais vous le prouver. Viens ici, Mélitus ; dis-moi : Y a-t-il rien que tu aies tant à cœur que de rendre les [24d] jeunes gens aussi vertueux qu'ils peuvent l'être ?

MÉLITUS.
Non, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Eh bien donc, dis à nos juges qui est-ce qui est capable de rendre les jeunes gens meilleurs ; car il ne faut pas douter que tu ne le saches, puisque cela t'occupe si fort. En effet, puisque tu as découvert celui qui les corrompt, et que tu l'as dénoncé devant ce tribunal, il faut que tu dises qui est celui qui peut les rendre meilleurs. Parle, Mélitus… tu vois que tu es interdit, et ne sais que répondre : cela ne te semble-t-il pas honteux, et n'est-ce pas une preuve certaine que tu ne t'es jamais soucié de l'éducation de la jeunesse ? Mais, encore une fois, digne Mélitus, dis-nous qui peut rendre les jeunes gens meilleurs.

MÉLITUS.
[24e] Les lois.

SOCRATE.
Ce n'est pas là, excellent Mélitus, ce que je te demande. Je te demande qui est-ce ? Quel est l'homme ? Il est bien sûr que la première chose qu'il faut que cet homme sache, ce sont les lois.

MÉLITUS.
Ceux que tu vois ici, Socrate ; les juges.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Comment dis-tu, Mélitus ? Ces juges sont capables d'instruire les jeunes gens et de les rendre meilleurs ?

MÉLITUS.
Certainement.

SOCRATE.
Sont-ce tous ces juges, ou y en a-t-il parmi eux qui le puissent, et d'autres qui ne le puissent pas ?

MÉLITUS.
Tous.

SOCRATE.
A merveille, par Junon ; tu nous as trouvé un grand nombre de bons précepteurs. Mais poursuivons ; et tous ces citoyens qui nous écoutent peuvent-ils aussi rendre les jeunes [25a] gens meilleurs, ou ne le peuvent-ils pas ?

MÉLITUS.
Ils le peuvent aussi.

SOCRATE.
Et les sénateurs ?

MÉLITUS.
Les sénateurs aussi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais, mon cher Mélitus, tous ceux qui assistent aux assemblées du peuple ne pourraient-ils donc pas corrompre la jeunesse, ou sont-ils aussi tous capables de la rendre vertueuse ?

MÉLITUS.
Ils en sont tous capables.

SOCRATE.
Ainsi, selon toi, tous les Athéniens peuvent être utiles à la jeunesse, hors moi ; il n'y a que moi qui la corrompe : n'est-ce pas là ce que tu dis ?

MÉLITUS.
C'est cela même.

SOCRATE.
En vérité, il faut que j'aie bien du malheur ; mais continue de me répondre. Te paraît-il qu'il en soit de même des chevaux ? Tous les hommes [25b] peuvent-ils les rendre meilleurs, et n'y en a-t-il qu'un seul qui ait le secret de les gâter ? Ou est-ce tout le contraire ? N'y a-t-il qu'un seul homme, ou un bien petit nombre, savoir les écuyers, qui soient capables de les dresser ? Et les autres hommes, s'ils veulent les monter et s'en servir, ne les gâtent-ils pas ? N'en est-il pas de-même de tous les animaux ? Oui, sans

Copyright Arvensa Editions

doute, soit qu'Anytus et toi vous en conveniez ou que vous n'en conveniez point ; et, en vérité, ce serait un grand bonheur pour la jeunesse, qu'il n'y eût [25c] qu'un seul homme qui pût la corrompre, et que tous les autres pussent la rendre vertueuse. Mais tu as suffisamment prouvé, Mélitus, que l'éducation de la jeunesse ne t'a jamais fort inquiété ; et tes discours viennent de faire paraître clairement que tu ne t'es jamais occupé de la chose même pour laquelle tu me poursuis.
D'ailleurs, je t'en prie au nom de Jupiter, Mélitus, réponds à ceci : Lequel est le plus avantageux d'habiter avec des gens de bien, ou d'habiter avec des méchants ? Réponds-moi, mon ami, car je ne te demande rien de difficile. N'est-il pas vrai que les méchants font toujours quelque mal à ceux qui les fréquentent, et que les bons font toujours quelque bien à ceux qui vivent avec eux ?

MÉLITUS.
Sans doute.

SOCRATE.
[25d] Y a-t-il donc quelqu'un qui aime mieux recevoir du préjudice de la part de ceux qu'il fréquente, que d'en recevoir de l'utilité ? Réponds-moi, Mélitus ; car la loi ordonne de répondre. Y a-t-il quelqu'un qui aime mieux recevoir du mal que du bien ?

MÉLITUS.

Copyright Arvensa Editions

Non, il n'y a personne.

SOCRATE.
Mais voyons, quand tu m'accuses de corrompre la jeunesse, et de la rendre plus méchante, dis-tu que je la corromps à dessein, ou sans le vouloir ?

MÉLITUS.
A dessein.

SOCRATE.
Quoi donc ! Mélitus, à ton âge, ta sagesse surpasse-t-elle de si loin la mienne à l'âge ou je suis parvenu, que tu saches fort bien que les méchants fassent toujours du mal à ceux qui [25e] les fréquentent et que les bons leur font du bien, et que moi je sois assez ignorant pour ne savoir pas qu'en rendant méchant quelqu'un de ceux qui ont avec moi un commerce habituel, je m'expose à en recevoir du mal, et pour ne pas laisser malgré cela de m'attirer ce mal, le voulant et le sachant ? En cela, Mélitus, je ne te crois point, et je ne pense pas qu'il y ait un homme au monde qui puisse te croire. Il faut de deux choses l'une, ou que je ne corrompe pas les [26a] jeunes gens, ou, si je les corromps, que ce soit malgré moi et sans le savoir : et, dans tous les cas, tu es un imposteur. Si c'est malgré moi que je corromps la jeunesse, la loi ne veut pas qu'on appelle en justice pour des fautes involontaires ;

Copyright Arvensa Editions

mais elle veut qu'on prenne en particulier ceux qui les commettent, et qu'on les instruise ; car il est bien sûr qu'étant instruit, je cesserai de faire ce que je fais malgré moi : mais tu t'en es bien gardé ; tu n'as pas voulu me voir et m'instruire, et tu me traduis devant ce tribunal, où la loi veut qu'on cite ceux qui ont mérité des punitions, et non pas ceux qui n'ont besoin que de remontrances. Ainsi, Athéniens, voilà une [26b] preuve bien évidente de ce que je vous disais, que Mélitus ne s'est jamais mis en peine de toutes ces choses-là, et qu'il n'y a jamais pensé. Cependant, voyons ; dis-nous comment je corromps les jeunes gens : n'est-ce pas, selon ta dénonciation écrite, en leur apprenant à ne pas reconnaître les dieux que reconnaît la patrie, et en leur enseignant des extravagances sur les démons ? N'est-ce pas là ce que tu dis ?

MÉLITUS.
Précisément.

SOCRATE.
Mélitus, au nom de ces mêmes dieux dont il s'agit maintenant, explique-toi d'une manière un [26c] peu plus claire, et pour moi et pour ces juges ; car je ne comprends pas si tu m'accuses d'enseigner qu'il y a bien des dieux (et dans ce cas, si je crois qu'il y a des dieux, je ne suis donc pas entièrement athée, et ce n'est pas là en quoi je suis coupable), mais des dieux qui ne sont pas ceux de l'état :

Copyright Arvensa Editions

est-ce là de quoi tu m'accuses ? ou bien m'accuses-tu de n'admettre aucun dieu, et d'enseigner aux autres à n'en reconnaître aucun ?

MÉLITUS.
[26d] Je t'accuse de ne reconnaître aucun dieu.

SOCRATE.
O merveilleux Mélitus ! pourquoi dis-tu cela ? Quoi ! je ne crois pas, comme les autres hommes, que le soleil et la lune sont des dieux ?

MÉLITUS.
Non, par Jupiter, Athéniens, il ne le croit pas ; car il dit que le soleil est une pierre, et la lune une terre.

SOCRATE.
Tu crois accuser Anaxagore[32], mon cher Mélitus, et tu méprises assez nos juges, tu les crois assez ignorants, pour penser qu'ils ne savent pas que les livres d'Anaxagore de Clazomènes sont pleins de pareilles assertions. D'ailleurs, les jeunes gens viendraient-ils chercher auprès de moi avec tant d'empressement une doctrine qu'ils pourraient aller à tout moment entendre débiter à [26e] l'orchestre, pour une dragme tout au plus, et qui leur donnerait une belle occasion de se moquer de Socrate, s'il s'attribuait ainsi des opinions qui ne sont pas à lui, et qui sont si

Copyright Arvensa Editions

étranges et si absurdes ? Mais dis-moi, au nom de Jupiter, prétends-tu que je ne reconnais aucun dieu.

MÉLITUS.
Oui, par Jupiter, tu n'en reconnais aucun.

SOCRATE.
En vérité, Mélitus, tu dis là des choses incroyables, et auxquelles toi-même, à ce qu'il me semble, tu ne crois pas. Pour moi, Athéniens, il me paraît que Mélitus est un impertinent, qui n'a intenté cette accusation que pour m'insulter, et par une audace de jeune homme ; il est venu ici [27a] pour me tenter, en proposant une énigme, et disant en lui-même : Voyons si Socrate, cet homme qui passe pour si sage, reconnaîtra que je me moque, et que je dis des choses qui se contredisent, ou si je le tromperai, lui et tous les auditeurs. En effet, il paraît entièrement se contredire dans son accusation ; c'est comme s'il disait : Socrate *est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas de dieux, et en ce qu'il reconnaît des dieux* ; vraiment c'est là se moquer. Suivez-moi, je vous en prie, Athéniens, et examinez avec moi en quoi je pense qu'il se contredit. Réponds, [27b] Mélitus ; et vous, juges, comme je vous en ai conjurés au commencement, souffrez que je parle ici à ma manière ordinaire. Dis, Mélitus ; y a-t-il quelqu'un dans le monde qui croie qu'il y ait des choses humaines, et qui ne croie pas qu'il y ait des hommes ?… Juges, ordonnez qu'il réponde et qu'il ne fasse pas tant de bruit.

Copyright Arvensa Editions

Y a-t-il quelqu'un qui croie qu'il y a des règles pour dresser les chevaux, et qu'il n'y a pas de chevaux ? des airs de flûte, et point de joueurs de flûte ?… Il n'y a personne, excellent Mélitus. C'est moi qui te le dis, puisque tu ne veux pas répondre, et qui le dis à toute l'assemblée. Mais réponds à ceci : Y a-t-il quelqu'un qui admette quelque chose relatif aux démons, et qui croie [27c] pourtant qu'il n'y a point de démons ?

MÉLITUS.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Que tu m'obliges de répondre enfin, et à grand'peine, quand les juges t'y forcent ! Ainsi tu conviens que j'admets et que j'enseigne quelque chose sur les démons : que mon opinion, soit nouvelle, ou soit ancienne, toujours est-il, d'après toi-même, que j'admets quelque chose sur les démons ; et tu l'as juré dans ton accusation. Mais si j'admets quelque chose sur les démons, il faut nécessairement que j'admette des démons ; n'est-ce pas ? … Oui, sans doute ; car je prends ton silence pour un consentement. Or, ne regardons-nous [27d] pas les démons comme des dieux, ou des enfants des dieux ? En conviens-tu, oui ou non ?

MÉLITUS.

Copyright Arvensa Editions

J'en conviens.

SOCRATE.
Et par conséquent, puisque j'admets des démons de ton propre aveu, et que les démons sont des dieux, voilà justement la preuve de ce que je disais, que tu viens nous proposer des énigmes, et te divertir à mes dépens, en disant que je n'admets point de dieux, et que pourtant j'admets des dieux, puisque j'admets des démons. Et si les démons sont enfants des dieux, enfants bâtards, à la vérité, puisqu'ils les ont eus de nymphes ou, dit-on aussi, de simples mortelles, qui pourrait croire qu'il y a des enfants des dieux, et qu'il n'y ait pas des dieux ? [27e] Cela serait aussi absurde que de croire qu'il y a des mulets nés de chevaux ou d'ânes, et qu'il n'y a ni ânes ni chevaux. Ainsi, Mélitus, il est impossible que tu ne m'aies intenté cette accusation pour m'éprouver, ou faute de prétexte légitime pour me citer devant ce tribunal ; car que tu persuades jamais à quelqu'un d'un peu de sens, que le même homme puisse croire qu'il y a des choses relatives aux démons et aux dieux, [28a] et pourtant qu'il n'y a ni démons, ni dieux, ni héros, c'est ce qui est entièrement impossible.
Mais je n'ai pas besoin d'une plus longue défense, Athéniens ; et ce que je viens de dire suffit, il me semble, pour faire voir que je ne suis point coupable, et que l'accusation de Mélitus est sans fondement. Et quant à ce que je vous disais au commencement, que j'ai contre moi

Copyright Arvensa Editions

de vives et nombreuses inimitiés, soyez bien persuadés qu'il en est ainsi ; et ce qui me perdra si je succombe, ce ne sera ni Mélitus ni Anytus, mais l'envie et la calomnie, qui ont déjà fait périr tant de gens de bien, et qui en feront encore périr tant d'autres ; car il ne faut pas espérer [28b] que ce fléau s'arrête à moi.

Mais quelqu'un me dira peut-être : *N'as-tu pas honte, Socrate, de t'être attaché à une étude qui te met présentement en danger de mourir ?* Je puis répondre avec raison à qui me ferait cette objection : Vous êtes dans l'erreur, si vous croyez qu'un homme, qui vaut quelque chose, doit considérer les chances de la mort ou de la vie, au lieu de chercher seulement, dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est juste ou injuste, et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant. Ce seraient donc, suivant vous, des insensés que tous ces demi-dieux qui moururent au siège de Troie, et particulièrement le fils [28c] de Thétis, qui comptait le danger pour si peu de chose, en comparaison de la honte, que la déesse sa mère, qui le voyait dans l'impatience d'aller tuer Hector, lui ayant parlé à peu près en ces termes, si je m'en souviens : Mon fils, si tu venges la mort de Patrocle, ton ami, en tuant Hector, tu mourras ; car

Ton trépas doit suivre celui d'Hector;

lui, méprisant le péril et la mort, et [28d] craignant beaucoup plus de vivre comme un lâche, sans venger ses

Copyright Arvensa Editions

amis :

Que je meure à l'instant,

s'écrie-t-il, pourvu que je punisse le meurtrier de Patrocle, et que je ne reste pas ici exposé au mépris,

Assis sur mes vaisseaux, fardeau inutile de la terre[33].

Est-ce là s'inquiéter du danger et de la mort ? Et en effet, Athéniens, c'est ainsi qu'il en doit être. Tout homme qui a choisi un poste, parce qu'il le jugeait le plus honorable, ou qui y a été placé par son chef, doit, à mon avis, y demeurer ferme, et ne considérer ni la mort, ni le péril, ni rien autre chose que l'honneur. Ce serait donc de ma part une étrange conduite, Athéniens, si, après avoir gardé fidèlement, comme un brave soldat, tous les postes où j'ai [28e] été mis par vos généraux, à Potidée, à Amphipolis et à Délium[34], et, après avoir souvent exposé ma vie, aujourd'hui que le dieu de Delphes m'ordonne, à ce que je crois, et comme je l'interprète moi-même, de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, en m'examinant moi-même, et en examinant les autres, la peur de [29a] la mort, ou quelque autre danger, me faisait abandonner ce poste. Ce serait là une conduite bien étrange, et c'est alors vraiment qu'il faudrait me citer devant ce tribunal comme un impie qui ne reconnaît point de dieux, qui

Copyright Arvensa Editions

désobéit à l'oracle, qui craint la mort, qui se croit sage, et qui ne l'est pas ; car craindre la mort, Athéniens, ce n'est autre chose que se croire sage sans l'être ; car c'est croire connaître ce que l'on ne connaît point. En effet, personne ne connaît ce que c'est que la mort, et si elle n'est pas le plus grand de tous les biens pour l'homme. [29b] Cependant on la craint, comme si l'on savait certainement que c'est le plus grand de tous les maux. Or, n'est-ce pas l'ignorance la plus honteuse que de croire connaître ce que l'on ne connaît point ? Pour moi, c'est peut-être en cela que je suis différent de la plupart des hommes ; et si j'osais me dire plus sage qu'un autre en quelque chose, c'est en ce que, ne sachant pas bien ce qui se passe après cette vie, je ne crois pas non plus le savoir ; mais ce que je sais bien, c'est qu'être injuste, et désobéir à ce qui est meilleur que soi, dieu ou homme, est contraire au devoir et à l'honneur. Voilà le mal que je redoute et que je veux fuir, parce que je sais que c'est un mal, et non pas de prétendus maux qui peut-être sont des [29c] biens véritables : tellement que si vous me disiez présentement, malgré les instances d'Anytus qui vous a représentés ou qu'il ne fallait pas m'appeler devant ce tribunal, ou qu'après m'y avoir appelé, vous ne sauriez vous dispenser de me faire mourir, par la raison, dit-il, que si j'échappais, vos fils, qui sont déjà si attachés à la doctrine de Socrate, seront bientôt corrompus sans ressource ; si vous me disiez : Socrate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous ; mais c'est à condition que tu cesseras

Copyright Arvensa Editions

de philosopher et de faire tes recherches accoutumées ; et si tu y retombes, et que tu sois découvert, tu mourras ; oui, si vous me [29d] renvoyiez à ces conditions, je vous répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous ; et tant que je respirerai et que j'aurai un peu de force, je ne cesserai de m'appliquer à la philosophie, de vous donner des avertissements et des conseils, et de tenir à tous ceux que je rencontrerai mon langage ordinaire : ô mon ami ! comment, étant Athénien, de la plus grande ville et la plus renommée pour les lumières et la puissance, ne rougis-tu pas de ne penser qu'à amasser des richesses, à acquérir du crédit et [29e] des honneurs, sans t'occuper de la vérité et de la sagesse, de ton âme et de son perfectionnement ? Et si quelqu'un de vous prétend le contraire, et me soutient qu'il s'en occupe, je ne l'en croirai point sur sa parole, je ne le quitterai point ; mais je l'interrogerai, je l'examinerai, je le confondrai, et si je trouve qu'il ne soit pas vertueux, [30a] mais qu'il fasse semblant de l'être, je lui ferai honte de mettre si peu de prix aux choses les plus précieuses, et d'en mettre tant à celles qui n'en ont aucun. Voilà de quelle manière je parlerai à tous ceux que je rencontrerai, jeunes et vieux, concitoyens et étrangers, mais plutôt à vous, Athéniens, parce que vous me touchez de plus près, et sachez que c'est là ce que le dieu m'ordonne, et je suis persuadé qu'il ne peut y avoir rien de plus avantageux à la république que mon zèle à remplir l'ordre du dieu : car toute mon

Copyright Arvensa Editions

occupation est de vous persuader, [30b] jeunes et vieux, qu'avant le soin du corps et des richesses, avant tout autre soin, est celui de l'âme et de son perfectionnement. Je ne cesse de vous dire que ce n'est pas la richesse qui fait la vertu ; mais, au contraire, que c'est la vertu qui fait la richesse, et que c'est de là que naissent tous les autres biens publics et particuliers. Si, en parlant ainsi, je corromps la jeunesse, il faut que ces maximes soient un poison, car si on prétend que je dis autre chose, on se trompe, ou l'on vous en impose. Ainsi donc, je n'ai qu'à vous dire : Faites ce que demande Anytus, ou ne le faites pas ; renvoyez-moi, ou ne me renvoyez pas ; je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais [30c] mourir mille fois… Ne murmurez pas, Athéniens, et accordez-moi la grâce que je vous ai demandée, de m'écouter patiemment : cette patience, à mon avis, ne vous sera pas infructueuse. J'ai à vous dire beaucoup d'autres choses qui, peut-être, exciteront vos clameurs ; mais ne vous livrez pas à ces mouvements de colère. Soyez persuadés que, si vous me faites mourir, étant tel que je viens de le déclarer, vous vous ferez plus de mal qu'à moi. En effet, ni Anytus ni Mélitus ne me feront aucun mal ; [30d] ils ne le peuvent, car je ne crois pas qu'il soit au pouvoir du méchant de nuire à l'homme de bien. Peut-être me feront-ils condamner à la mort ou à l'exil ou à la perte de mes droits de citoyen, et Anytus et les autres prennent sans doute cela pour de très grands maux ; mais moi je ne suis pas de leur avis ; à mon sens, le plus grand de tous les

Copyright Arvensa Editions

maux, c'est ce qu'Anytus fait aujourd'hui, d'entreprendre de faire périr un innocent.
Maintenant, Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends, comme on pourrait le croire ; c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, [30e] vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait ; car si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre citoyen comme moi, qui semble avoir été attaché à cette ville, la comparaison vous paraîtra peut-être un peu ridicule, comme à un coursier puissant et généreux, mais que sa grandeur même appesantit, et qui a besoin d'un éperon qui l'excite et l'aiguillonne. C'est ainsi que le dieu semble m'avoir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour gourmander chacun de [31a] vous, partout et toujours sans vous laisser aucune relâche. Un tel homme, Athéniens, sera difficile à retrouver, et, si vous voulez m'en croire, vous me laisserez la vie. Mais peut-être que, fâchés comme des gens qu'on éveille quand ils ont envie de s'endormir, vous me frapperez, et, obéissant aux insinuations d'Anytus, vous me ferez mourir sans scrupule ; et après vous retomberez pour toujours dans un sommeil léthargique, à moins que la divinité, prenant pitié de vous, ne vous envoie encore un homme qui me ressemble. Or, que ce soit elle-même qui m'ait donné à cette ville, c'est ce que vous pouvez aisément reconnaître à cette marque ; qu'il y a [31b] quelque chose de plus qu'humain à avoir négligé pendant tant d'années mes

Copyright Arvensa Editions

propres affaires, pour m'attacher aux vôtres, en vous prenant chacun en particulier, comme un père ou un frère aîné pourrait faire, et en vous exhortant sans cesse à vous appliquer à la vertu. Et si j'avais tiré quelque salaire de mes exhortations, ma conduite pourrait s'expliquer ; mais vous voyez que mes accusateurs mêmes, qui m'ont calomnié avec tant d'impudence, n'ont pourtant pas eu le front de me reprocher et d'essayer de prouver par témoins, [31c] que j'aie jamais exigé ni demandé le moindre salaire ; et je puis offrir de la vérité de ce que j'avance un assez bon témoin, à ce qu'il me semble : ma pauvreté.

Mais peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me sois mêlé de donner à chacun de vous des avis en particulier, et que je n'aie jamais eu le courage de me trouver dans les assemblées du peuple, pour donner mes conseils à la république. Ce qui m'en a empêché, Athéniens, c'est ce je ne sais quoi de divin et de démoniaque, [31d] dont vous m'avez si souvent entendu parler, et dont Mélitus, pour plaisanter, a fait un chef d'accusation contre moi. Ce phénomène extraordinaire s'est manifesté en moi dès mon enfance ; c'est une voix qui ne se fait entendre que pour me détourner de ce que j'ai résolu ; car jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre : c'est elle qui s'est toujours opposée à moi, quand j'ai voulu me mêler des affaires de la république, et elle s'y est opposée fort à propos ; car sachez bien qu'il y a longtemps que je ne

Copyright Arvensa Editions

serais plus en [31e] vie, si je m'étais mêlé des affaires publiques, et je n'aurais rien avancé ni pour vous ni pour moi. Ne vous fâchez point, je vous en conjure, si je vous dis la vérité. Non, quiconque voudra lutter franchement contre les passions d'un peuple, celui d'Athènes, ou tout autre peuple ; quiconque voudra empêcher qu'il ne se commette rien d'injuste ou d'illégal dans un état, ne le fera [32a] jamais impunément. Il faut de toute nécessité que celui qui veut combattre pour la justice, s'il veut vivre quelque temps, demeure simple particulier, et ne prenne aucune part au gouvernement. Je puis vous en donner des preuves incontestables, et ce ne seront pas des raisonnements, mais ce qui a bien plus d'autorité auprès de vous, des faits. Écoutez donc ce qui m'est arrivé, afin que vous sachiez bien que je sois incapable de céder à qui que ce soit contre le devoir, par crainte de la mort ; et que, ne voulant pas le faire, il est impossible que je ne périsse pas. Je vais vous dire des choses qui vous déplairont, et où vous trouverez peut-être la jactance des plaidoyers ordinaires : cependant je ne vous dirai rien qui ne soit vrai.

[32b] Vous savez, Athéniens, que je n'ai jamais exercé aucune magistrature, et que j'ai été seulement sénateur[35]. La tribu Antiochide, à laquelle j'appartiens[36], était justement de tour au Prytanée, lorsque, contre toutes les lois, vous vous opiniâtrâtes à

Copyright Arvensa Editions

faire simultanément[37] le procès aux dix généraux qui avaient négligé d'ensevelir les corps de ceux qui avaient péri au combat naval des Arginuses[38] ; injustice que vous reconnûtes, et dont vous vous repentîtes dans la suite. En cette occasion, je fus le seul des prytanes qui osait m'opposer à la violation des lois, et voter contre vous. Malgré les orateurs qui se préparaient à me dénoncer, malgré vos menaces et vos cris, j'aimai mieux courir ce danger avec [32c] la loi et la justice, que de consentir avec vous à une si grande iniquité, par la crainte des chaînes ou de la mort[39]. Ce fait eut lieu pendant que le gouvernement démocratique subsistait encore. Quand vint l'oligarchie, les Trente me mandèrent moi cinquième au Tholos[40] et me donnèrent l'ordre d'amener de Salamine Léon le Salaminien, afin qu'on le fit mourir ; car ils donnaient de pareils ordres à beaucoup de personnes, pour compromettre le plus de monde qu'ils pourraient ; et alors je prouvai, non pas en paroles, mais [32d] par des effets, que je me souciais de la mort comme de rien, si vous me passez cette expression triviale, et que mon unique soin était de ne rien faire d'impie et d'injuste. Toute la puissance des Trente, si terrible alors, n'obtint rien de moi contre la justice. En sortant du Tholos, les quatre autres s'en allèrent à Salamine, et amenèrent Léon, et moi je me retirai dans ma maison ; et il ne faut pas douter que ma mort n'eût suivi ma désobéissance, si

Copyright Arvensa Editions

ce gouvernement n'eût été aboli bientôt après[41]. C'est ce que peuvent [32e] attester un grand nombre de témoins.

Pensez-vous donc que j'eusse vécu tant d'années, si je me fusse mêlé des affaires de la république, et qu'en homme de bien, j'eusse tout foulé aux pieds pour ne penser qu'à défendre la justice ? Il s'en faut bien, Athéniens ; ni moi ni aucun autre homme, ne l'aurions pu faire. [33a] Pendant tout le cours de ma vie, toutes les fois qu'il m'est arrivé de prendre part aux affaires publiques, vous me trouverez le même ; le même encore dans mes relations privées, ne cédant jamais rien à qui que ce soit contre la justice, non pas même à aucun de ces tyrans, que mes calomniateurs veulent faire passer pour mes disciples[42]. Je n'ai jamais été le maître de personne ; mais si quelqu'un, jeune ou vieux, a désiré s'entretenir avec moi, et voir comment je m'acquitte de ma mission, je n'ai refusé à personne cette satisfaction. [33b] Loin de parler quand on me paie, et de me taire quand on ne me donne rien, je laisse également le riche et le pauvre m'interroger ; ou, si on l'aime mieux, on répond à mes questions, et l'on entend ce que j'ai à dire. Si donc, parmi ceux qui me fréquentent, il s'en trouve qui deviennent honnêtes gens ou malhonnêtes gens, il ne faut ni m'en louer ni m'en blâmer ; ce n'est pas moi qui en suis la cause, je n'ai jamais promis aucun enseignement, et je n'ai jamais rien enseigné ; et si

Copyright Arvensa Editions

quelqu'un prétend avoir appris ou entendu de moi en particulier autre chose que ce que je dis publiquement à tout le monde, soyez persuadés que c'est une imposture. Vous savez maintenant pourquoi on aime à converser si longtemps avec moi : [33c] je vous ai dit la vérité toute pure ; c'est qu'on prend plaisir à voir confondre ces gens qui se prétendent sages, et qui ne le sont point ; et, en effet, cela n'est pas désagréable. Et je n'agis ainsi, je vous le répète, que pour accomplir l'ordre que le dieu m'a donné par la voix des oracles, par celle des songes et par tous les moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais employés pour communiquer sa volonté à un mortel. Si ce que je vous dis n'était pas vrai, il vous serait aisé de me convaincre de mensonge ; [33d] car si je corrompais les jeunes gens, et que j'en eusse déjà corrompu, il faudrait que ceux qui, en avançant en âge, ont reconnu que je leur ai donné de pernicieux conseils dans leur jeunesse, vinssent s'élever contre moi, et me faire punir ; et s'ils ne voulaient pas se charger eux-mêmes de ce rôle, ce serait le devoir des personnes de leur famille, comme leurs pères ou leurs frères ou leurs autres parents, de venir demander vengeance contre moi, si j'ai nui à ceux qui leur appartiennent ; et j'en vois plusieurs qui sont [33e] ici présents, comme Criton, qui est du même bourg que moi, et de mon âge, père de Critobule, que voici : Lysanias de Sphettios[43], avec son fils Eschine[44] ; Antiphon de Céphise[45], père

Copyright Arvensa Editions

d'Epigenès[46], et beaucoup d'autres dont les frères me fréquentaient, comme Nicostrate, fils de Zotide, et frère de Théodote. Il est vrai que Théodote est mort, et qu'ainsi il n'a plus besoin du secours de son frère. Je vois encore Parale, fils de Demodocus, et dont le frère était [34a] Théagès[47] ; Adimante, fils d'Ariston, avec son frère Platon ; Acéantodore, frère d'Apollodore, que je reconnais aussi[48], et beaucoup d'autres dont Mélitus aurait bien dû faire comparaître au moins un comme témoin dans sa cause. S'il n'y a pas pensé, il est encore temps ; je lui permets de le faire ; qu'il dise donc s'il le peut. Mais vous trouverez tout le contraire, Athéniens ; vous verrez qu'ils sont tout prêts à me défendre, moi qui ai corrompu et perdu leurs enfants et leurs frères, [34b] s'il faut en croire Mélitus et Anytus ; car je ne veux pas faire valoir ici le témoignage de ceux que j'ai corrompus, ils pourraient avoir leur raison pour me défendre ; mais leurs parents, que je n'ai pas séduits, qui sont déjà avancés en âge, quelle autre raison peuvent-ils avoir de se déclarer pour moi, que mon bon droit et mon innocence, et leur persuasion que Mélitus est un imposteur, et que je dis la vérité ? Mais en voilà assez, Athéniens ; telles sont à peu près les raisons que je puis employer pour me défendre ; les autres seraient du même genre.

[34c] Mais peut-être se trouvera-t-il quelqu'un parmi vous qui s'irritera contre moi, en se souvenant que, dans un

Copyright Arvensa Editions

péril beaucoup moins grand, il a conjuré et supplié les juges avec larmes, et que, pour exciter une plus grande compassion, il a fait paraître ses enfants, tous ses parents et tous ses amis ; au lieu que je ne fais rien de tout cela, quoique, selon toute apparence, je coure le plus grand danger. Peut-être que cette différence, se présentant à son esprit, l'aigrira contre moi, et que, dans le dépit que lui [34d] causera ma conduite, il donnera son suffrage avec colère. S'il y a ici quelqu'un qui soit dans ces sentiments, ce que je ne saurais croire, mais j'en fais la supposition, je pourrais lui dire avec raison : Mon ami, j'ai aussi des parents ; car pour me servir de l'expression d'Homère :

Je ne suis point né d'un chêne ou d'un rocher, ***[49]*** *mais d'un homme.*

Ainsi, Athéniens, j'ai des parents ; et pour des enfants, j'en ai trois, l'un déjà dans l'adolescence, les deux autres encore en bas âge ; et cependant je ne les ferai pas paraître ici pour vous engager à m'absoudre. Pourquoi ne le ferai-je pas ? Ce n'est ni par une [34e] opiniâtreté superbe, ni par aucun mépris pour vous ; d'ailleurs, il ne s'agit pas ici de savoir si je regarde la mort avec intrépidité ou avec faiblesse ; mais pour mon honneur, pour le vôtre et celui de la république, il ne me paraît pas convenable d'employer ces sortes de moyens, à l'âge que j'ai, et avec ma réputation, vraie ou fausse, puisque enfin c'est une

Copyright Arvensa Editions

[35a] opinion généralement reçue que Socrate a quelque avantage sur le vulgaire des hommes. En vérité, il serait honteux que ceux qui parmi vous se distinguent par la sagesse, le courage ou quelque autre vertu, ressemblassent à beaucoup de gens que j'ai vus, quoiqu'ils eussent toujours passé pour de grands personnages, faire pourtant des choses d'une bassesse étonnante quand on les jugeait, comme s'ils eussent cru qu'il leur arriverait un bien grand mal si vous les faisiez mourir, et qu'ils deviendraient immortels si vous daigniez-leur laisser la vie. De tels hommes déshonorent la patrie ; [35b] car ils donneraient lieu aux étrangers de penser que parmi les Athéniens, ceux qui ont le plus de vertu, et que tous les autres choisissent préférablement à eux-mêmes pour les élever aux emplois publics et aux dignités, ne diffèrent en rien des femmes ; et c'est ce que vous ne devez pas faire, Athéniens, vous qui aimez la gloire ; et si nous voulions nous conduire ainsi, vous devriez ne pas le souffrir, et déclarer que celui qui a recours à ces scènes tragiques pour exciter la compassion, et qui par là vous couvre de ridicule, vous le condamnerez plutôt que celui qui attend tranquillement votre sentence. Mais sans parler de l'opinion, il me semble que [35c] la justice veut qu'on ne doive pas son salut à ses prières, qu'on ne supplie pas le juge, mais qu'on l'éclaire et qu'on le convainque ; car le juge ne siège pas ici pour sacrifier la justice au désir de plaire, mais pour la suivre religieusement : il a juré, non de faire grâce à qui bon lui

Copyright Arvensa Editions

semble, mais de juger suivant les lois. Il ne faut donc pas que nous vous accoutumions au parjure, et vous ne devez pas vous y laisser accoutumer ; car les uns et les autres nous nous rendrions coupables envers les dieux. N'attendez donc point de moi, Athéniens, que j'aie recours auprès de vous à des choses que je ne crois ni honnêtes, ni justes, [35d] ni pieuses, et que j'y aie recours dans une occasion où je suis accusé d'impiété par Mélitus ; si je vous fléchissais par mes prières, et que je vous forçasse à violer votre serment, c'est alors que je vous enseignerais l'impiété, et en voulant me justifier, je prouverais contre moi-même que je ne crois point aux dieux. Mais il s'en faut bien, Athéniens, qu'il en soit ainsi. Je crois plus aux dieux qu'aucun de mes accusateurs ; et je vous abandonne avec confiance à vous et au dieu de Delphes le soin de prendre à mon égard le parti le meilleur et pour moi et pour vous.

[Ici les juges ayant été aux voix, la majorité déclare que Socrate est coupable. Il reprend la parole :]

[35e] Le jugement que vous venez de [36a] prononcer, Athéniens, m'a peu ému, et par bien des raisons ; d'ailleurs je m'attendais à ce qui est arrivé. Ce qui me surprend bien plus, c'est le nombre des voix pour ou contre ; j'étais bien loin de m'attendre à être condamné à une si faible majorité ; car, à ce qu'il paraît, il n'aurait fallu

Copyright Arvensa Editions

que trois voix[50] de plus pour que je fusse absous. Je puis donc me flatter d'avoir échappé à Mélitus, et non seulement je lui ai échappé, mais il est évident que si Anytus et Lycon ne se fussent levés pour m'accuser, il aurait été condamné à payer [36b] mille drachmes[51], comme n'ayant pas obtenu la cinquième partie des suffrages.

C'est donc la peine de mort que cet homme réclame contre moi, à la bonne heure ; et moi, de mon côté, Athéniens, à quelle peine me condamnerai-je[52] ? Je dois choisir ce qui m'est dû ; Et que m'est-il dû ? Quelle peine afflictive, ou quelle amende mérité-je, moi, qui me suis fait un principe de ne connaître aucun repos pendant toute ma vie, négligeant ce que les autres recherchent avec tant d'empressement, les richesses, le soin de ses affaires domestiques, les emplois militaires, les fonctions d'orateur et toutes les autres dignités ; moi, qui ne suis jamais entré dans aucune des conjurations et des cabales si fréquentes dans la république, me [36c] trouvant réellement trop honnête homme pour ne pas me perdre en prenant part à tout cela ; moi qui, laissant de côté toutes les choses où je ne pouvais être utile ni à vous ni à moi, n'ai voulu d'autre occupation que celle de vous rendre à chacun en particulier le plus grand de tous les services, en vous exhortant tous individuellement à ne pas songer à ce qui vous appartient accidentellement plutôt qu'à ce qui constitue votre essence, et à tout ce qui peut

Copyright Arvensa Editions

vous rendre vertueux et sages ; à ne pas songer aux intérêts passagers de la patrie plutôt qu'à la patrie elle-même, [36d] et ainsi de tout le reste ? Athéniens, telle a été ma conduite ; que mérite-t-elle ? Une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, qu'est-ce qui peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de loisir pour ne s'occuper qu'à vous donner des conseils utiles ? Il n'y a rien qui lui convienne plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée ; et il le mérite bien plus que celui qui, aux jeux Olympiques, a remporté le prix de la course à cheval, ou de la course des chars à deux ou à quatre chevaux[53] ; car celui-ci ne vous rend heureux qu'en [36e] apparence : moi, je vous enseigne à l'être véritablement : celui-ci a de quoi vivre, et moi je n'ai rien. Si donc il me faut déclarer ce que je mérite, en bonne justice, je le déclare, c'est [37a] d'être nourri au Prytanée.
Quand je vous parle ainsi, Athéniens, vous m'accuserez peut-être de la même arrogance qui me faisait condamner tout à l'heure les prières et les lamentations. Mais ce n'est nullement cela ; mon véritable motif est que j'ai la conscience de n'avoir jamais commis envers personne d'injustice volontaire ; mais je ne puis vous le persuader, car il n'y a que quelques instants que nous nous entretenons ensemble, tandis que vous auriez fini par me croire peut-être, si vous aviez, [37b] comme d'autres peuples, une loi qui, pour une condamnation à

Copyright Arvensa Editions

mort, exigeât un procès de plusieurs jours[54], au lieu qu'en si peu de temps, il est impossible de détruire des calomnies invétérées. Ayant donc la conscience que je n'ai jamais été injuste envers personne, je suis bien éloigné de vouloir l'être envers moi-même ; d'avouer que je mérite une punition, et de me condamner à quelque chose de semblable ; et cela dans quelle crainte ? Quoi ! pour éviter la peine que réclame contre moi Mélitus, et de laquelle j'ai déjà dit que je ne sais pas si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais très certainement être un mal, et je m'y condamnerai moi-même ! [37c] Choisirai-je les fers ? Mais pourquoi me faudrait-il passer ma vie en prison, esclave du pouvoir des Onze, qui se renouvelle toujours[55] ? Une amende, et la prison jusqu'à ce que je l'aie payée ? Mais cela revient au même, car je n'ai pas de quoi la payer. Me condamnerai-je à l'exil ? Peut-être y consentiriez-vous. Mais il faudrait que l'amour de la vie m'eût bien aveuglé, Athéniens, pour que je pusse m'imaginer que, si vous, mes concitoyens, vous n'avez pu supporter [37d] ma manière d'être et mes discours, s'ils vous sont devenus tellement importuns et odieux qu'aujourd'hui vous voulez enfin vous en délivrer, d'autres n'auront pas de peine à les supporter. Il s'en faut de beaucoup, Athéniens. En vérité, ce serait une belle vie pour moi, vieux comme je suis, de quitter mon pays, d'aller errant de ville en ville, et de vivre comme un proscrit ! Car je sais que partout où j'irai, les jeunes gens

Copyright Arvensa Editions

viendront m'écouter comme ici ; si je les rebute, eux-mêmes me feront bannir par les hommes [37e] plus âgés ; et si je ne les rebute pas, leurs pères et leurs parents me banniront, à cause d'eux.

Mais me dira-t-on peut-être : Socrate, quand tu nous auras quittés, ne pourras-tu pas te tenir en repos, et garder le silence ? Voilà ce qu'il y a de plus difficile à faire entendre à [38a] quelques-uns d'entre vous ; car si je dis que ce serait désobéir au dieu, et que par cette raison, il m'est impossible de me tenir en repos, vous ne me croirez point, et prendrez cette réponse pour une plaisanterie ; et, d'un autre côté, si je vous dis que le plus grand bien de l'homme, c'est de s'entretenir chaque jour de la vertu et des autres choses dont vous m'avez entendu discourir, m'examinant et moi-même et les autres : car une vie sans examen n'est pas une vie ; si je vous dis cela, vous me croirez encore moins. Voilà pourtant la vérité, Athéniens ; mais il n'est pas aisé de vous en convaincre. Au reste, je ne suis point accoutumé à me juger digne de souffrir aucun mal. [38b] Si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende telle que je pourrais la payer, car cela ne me ferait aucun tort ; mais, dans la circonstance présente… car enfin je n'ai rien… à moins que vous ne consentiez à m'imposer seulement à ce que je suis en état de payer ; et je pourrais aller peut-être jusqu'à une mine d'argent ; c'est donc à cette somme que je me condamne. Mais Platon, que voilà, Criton, Critobule et Apollodore veulent que je me condamne à trente mines, dont ils

Copyright Arvensa Editions

répondent. En conséquence, je m'y condamne ; et assurément je vous présente des cautions qui sont très solvables.

[Ici les juges vont aux voix pour l'application de la peine, et Socrate est condamné à mort. Il poursuit :]

[38c] Pour n'avoir pas eu la patience d'attendre un peu de temps, Athéniens, vous allez fournir un prétexte à ceux qui voudront diffamer la république ; ils diront que vous avez fait mourir Socrate, cet homme sage ; car, pour aggraver votre honte, ils m'appelleront sage, quoique je ne le sois point. Mais si vous aviez attendu encore un peu de temps, la chose serait venue d'elle-même ; car voyez mon âge ; je suis déjà bien [38d] avancé dans la vie, et tout près de la mort. Je ne dis pas cela pour vous tous, mais seulement pour ceux qui m'ont condamné à mort ; c'est à ceux-là que je veux m'adresser encore. Peut-être pensez-vous que si j'avais cru devoir tout faire et tout dire pour me sauver, je n'y serais point parvenu, faute de savoir trouver des paroles capables de persuader ? Non, ce ne sont pas les paroles qui m'ont manqué, Athéniens, mais l'impudence : je succombe pour n'avoir pas voulu vous dire les choses que vous aimez tant à entendre ; pour n'avoir pas voulu me [38e] lamenter, pleurer et descendre à toutes les bassesses auxquelles on vous a accoutumés. Mais le péril où j'étais ne m'a point paru une raison de rien faire qui fût indigne d'un homme libre, et

Copyright Arvensa Editions

maintenant encore je ne me repens pas de m'être ainsi défendu ; j'aime beaucoup mieux mourir après m'être défendu comme je l'ai fait que de devoir la vie à une lâche apologie. Ni devant les tribunaux, ni dans les combats, il n'est permis ni à moi ni à aucun autre d'employer toutes sortes de moyens pour éviter la mort. Tout le monde [39a] sait qu'à la guerre il serait très facile de sauver sa vie, en jetant ses armes, et en demandant quartier à ceux qui vous poursuivent ; de même dans tous les dangers, on trouve mille expédients pour éviter la mort, quand on est décidé à tout dire et à tout faire. Eh ! ce n'est pas là ce qui est difficile, Athéniens, que d'éviter la mort ; [39b] mais il l'est beaucoup d'éviter le crime ; il court plus vite que la mort. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je suis, je me suis laissé atteindre par le plus lent des deux, tandis que le plus agile, le crime, s'est attaché à mes accusateurs, qui ont de la vigueur et de la légèreté. Je m'en vais donc subir la mort à laquelle vous m'avez condamné, et eux l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Pour moi, je m'en tiens à ma peine, et eux à la leur. En effet, peut-être est-ce ainsi que les choses devaient se passer, et, selon moi, tout est pour le mieux.

[39c] Après cela, ô vous qui m'avez condamné voici ce que j'ose vous prédire ; car je suis précisément dans les circonstances où les hommes lisent dans l'avenir, au moment de quitter la vie. Je vous dis donc que si vous me faites périr, vous en serez punis aussitôt après ma mort par une peine bien plus cruelle que celle à laquelle vous

Copyright Arvensa Editions

me condamnez ; en effet, vous ne me faites mourir que pour vous délivrer de l'importun fardeau de rendre compte de votre vie ; mais il vous arrivera tout le contraire, je vous le prédis. [39d] Il va s'élever contre vous un bien plus grand nombre de censeurs que je retenais sans que vous vous en aperçussiez ; censeurs d'autant plus difficiles, qu'ils sont plus jeunes, et vous n'en serez que plus irrités ; car si vous pensez qu'en tuant les gens, vous empêcherez qu'on vous reproche de mal vivre, vous vous trompez. Cette manière de se délivrer de ses censeurs n'est ni honnête ni possible : celle qui est en même temps et la plus honnête et la plus facile, c'est, au lieu de fermer la bouche aux autres, de se rendre meilleur soi-même. Voilà ce que j'avais à prédire à ceux qui m'ont condamné : il ne me reste qu'à prendre congé d'eux.

[39e] Mais pour vous, qui m'avez absous par vos suffrages, Athéniens, je m'entretiendrai volontiers avec vous sur ce qui vient de se passer, pendant que les magistrats[56] sont occupés, et qu'on ne me mène pas encore où je dois mourir. Arrêtez-vous donc quelques instants, et employons à converser ensemble le temps qu'on me laisse. [40a] Je veux vous raconter, comme à mes amis, une chose qui m'est arrivée aujourd'hui, et vous apprendre ce qu'elle signifie. Oui, juges (et en vous appelant ainsi, je vous donne le nom que vous méritez), il m'est arrivé aujourd'hui quelque chose d'extraordinaire. Cette inspiration prophétique qui n'a cessé de se faire

Copyright Arvensa Editions

entendre à moi dans tout le cours de ma vie, qui dans les moindres occasions n'a jamais manqué de me détourner de tout ce que j'allais faire de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce que vous voyez, ce qu'on pourrait prendre, et ce qu'on prend en [40b] effet pour le plus grand de tous les maux, cette voix divine a gardé le silence ; elle ne m'a arrêté ni ce matin quand je suis sorti de ma maison, ni quand je suis venu devant ce tribunal, ni tandis que je parlais, quand j'allais dire quelque chose. Cependant, dans beaucoup d'autres circonstances, elle vint m'interrompre au milieu de mon discours ; mais aujourd'hui elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, à aucune de mes paroles : quelle en peut être la cause ? Je vais vous le dire ; c'est que ce qui m'arrive est, selon toute vraisemblance, un bien ; et nous nous trompons sans [40c] aucun doute, si nous pensons que la mort soit un mal. Une preuve évidente pour moi, c'est qu'infailliblement, si j'eusse dû mal faire aujourd'hui, le signe ordinaire m'en eût averti.

Voici encore quelques raisons d'espérer que la mort est un bien. Il faut qu'elle soit de deux choses l'une, ou l'anéantissement absolu, et la destruction de toute conscience, ou, comme on le dit, un simple changement, le passage de l'âme d'un lieu dans un autre. Si la mort est la [40d] privation de tout sentiment, un sommeil sans aucun songe, quel merveilleux avantage n'est-ce pas que de mourir ? Car, que quelqu'un choisisse une nuit ainsi

Copyright Arvensa Editions

passée dans un sommeil profond que n'aurait troublé aucun songe, et qu'il compare cette nuit avec toutes les nuits et avec tous les jours qui ont rempli le cours entier de sa vie ; qu'il réfléchisse, et qu'il dise en conscience combien dans sa vie il a eu de jours et de nuits plus heureuses et plus douces que celle-là ; je suis persuadé que non seulement un simple [40e] particulier, mais que le grand roi lui-même en trouverait un bien petit nombre, et qu'il serait aisé de les compter. Si la mort est quelque chose de semblable ; je dis qu'elle n'est pas un mal ; car la durée tout entière ne paraît plus ainsi qu'une seule nuit. Mais si la mort est un passage de ce séjour dans un autre, et si ce qu'on dit est véritable, que là est le rendez-vous de tous ceux qui ont vécu, quel plus grand bien peut-on imaginer, [41a] mes juges ? Car enfin, si en arrivant aux enfers, échappés à ceux qui se prétendent ici-bas des juges, l'on y trouve les vrais juges, ceux qui passent pour y rendre la justice, Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème et tous ces autres demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie, le voyage serait-il donc si malheureux ? Combien ne donnerait-on pas pour s'entretenir avec Orphée, Musée, Hésiode, Homère ? Quant à moi, si cela [41b] est véritable, je veux mourir plusieurs fois. Oh ! pour moi surtout l'admirable passe-temps, de me trouver là avec Palamède[57], Ajax fils de Télamon, et tous ceux des temps anciens, qui sont morts victimes de condamnations injustes ! Quel agrément de comparer mes aventures avec

Copyright Arvensa Editions

les leurs ! Mais mon plus grand plaisir serait d'employer ma vie, là comme ici, à interroger et à examiner tous ces personnages pour distinguer ceux qui sont véritablement sages, et ceux qui croient l'être et ne le sont point. A quel prix ne voudrait-on pas, mes juges, examiner [41c] un peu celui qui mena contre Troie une si nombreuse armée[58], ou Ulysse ou Sisyphe[59], et tant d'autres, hommes et femmes, avec lesquels ce serait une félicité inexprimable de converser et de vivre, en les observant et les examinant ? Là du moins on n'est pas condamné à mort pour cela ; car les habitants de cet heureux séjour, entre mille avantages qui mettent leur condition bien au-dessus de la nôtre, jouissent d'une vie immortelle, si du moins ce qu'on en dit est véritable.

C'est pourquoi, mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et ne pensez qu'à [41d] cette vérité, qu'il n'y a aucun mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais ; car ce qui m'arrive n'est point l'effet du hasard, et il est clair pour moi que mourir dès à présent, et être délivré des soucis de la vie, était ce qui me convenait le mieux ; aussi la voix céleste s'est tue aujourd'hui, et je n'ai aucun ressentiment contre mes accusateurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoique leur intention n'ait pas été de me faire du bien, et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire ; en quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre d'eux.

Copyright Arvensa Editions

[41e] Je ne leur ferai qu'une seule prière. Lorsque mes enfants seront grands, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose plus que la vertu, punissez-les, en les tourmentant comme je vous ai tourmentés ; et, s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-les rougir de leur insouciance et de leur présomption : c'est ainsi que je me suis conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons qu'à nous louer de votre justice. [42a] Mais il est temps que nous nous quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu.



Copyright Arvensa Editions



CRITON

ou

Le devoir du citoyen[60]

Traduction : Victor COUSIN
Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

CRITON

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Criton

Copyright Arvensa Editions

CRITON

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Criton propose à Socrate d'échapper à la mort en fuyant de sa prison. D'abord c'eût été un contre-sens dans la destinée de Socrate ; ensuite une faiblesse assez inutile à soixante-onze ans ; enfin une violation coupable de la loi athénienne qui ordonnait que tout jugement rendu fût exécuté.

Le *Criton* est le développement de cette dernière considération généralisée, c'est-à-dire de l'obligation morale imposée à tout citoyen d'obéir en toute circonstance aux lois du pays, l'obligation morale étant au-dessus de toute circonstance et n'admettant aucune exception. L'austérité de ce principe prouve à quel point Socrate était jaloux du titre de bon citoyen, et quel prix attachaient ses disciples à dissimuler et à couvrir, en quelque sorte, la désobéissance réelle de leur maître à la partie religieuse de la constitution athénienne, sous l'appareil de ses vertus civiques et de son absolu dévouement aux lois. A proprement parler, le *Criton* est un complément de l'*Apologie*. En effet, quoique Socrate évitât les affaires publiques, la patrie ne l'appela jamais sans le trouver docile et fidèle. Guerrier intrépide, juge

Copyright Arvensa Editions

impartial, également inébranlable aux menaces des Trente, et aux clameurs de la multitude, il se conduisit toujours en bon et loyal serviteur de la république. Aujourd'hui même que les lois de cette république qu'il a toujours aimée et servie, le condamnent injustement à mourir, plutôt que de leur manquer, il meurt ; il s'abandonne tout entier à la loi ; il ne réserve que sa conscience.

Quant au principe de l'obéissance absolue à la loi, il se rattache à l'esprit général de la politique de Platon ; et c'est dans la *République* et les *Lois*, qu'il en faut chercher la base et le développement.

Copyright Arvensa Editions

CRITON
Liste des titres
Table des matières du titre

Criton

Personnages du dialogue

SOCRATE, CRITON[61]

SOCRATE.
Pourquoi déjà venu, Criton ? N'est-il pas encore bien matin ?

CRITON.
Il est vrai.

SOCRATE.
Quelle heure peut-il être ?

CRITON.
L'aurore paraît à peine.

SOCRATE.
Je m'étonne que le gardien de la prison t'ait laissé entrer.

Copyright Arvensa Editions

CRITON.
Il est déjà habitué à moi, pour m'avoir vu souvent ici ; d'ailleurs il m'a quelque obligation.

SOCRATE.
Arrives-tu à l'instant, ou y a-t-il longtemps que tu es arrivé ?

CRITON.
Assez longtemps.

SOCRATE.
Pourquoi donc ne pas m'avoir éveillé sur-le-champ, au lieu de t'asseoir auprès de moi sans rien dire ?

CRITON.
Par Jupiter ! Je m'en serais bien gardé ; pour moi, à ta place, je ne voudrais pas être éveillé dans une si triste conjoncture. Aussi, il y a déjà longtemps que je suis là, me livrant au plaisir de contempler la douceur de ton sommeil ; et je n'ai pas voulu t'éveiller pour te laisser passer le plus doucement possible ce qui te reste vivre encore. Et, en vérité, Socrate, je t'ai félicité souvent de ton humeur pendant tout le cours de ta vie ; mais, dans le malheur présent, je te félicite bien plus encore de ta fermeté et de ta résignation.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est qu'il ne me siérait guère, Criton, de trouver mauvais qu'à mon âge il faille mourir.

CRITON.
Eh ! combien d'autres, Socrate, au même âge que toi, se trouvent en de pareils malheurs, que pourtant la vieillesse n'empêche pas s'irriter contre leur sort !

SOCRATE.
Soit ; mais enfin quel motif t'amène si matin ?

CRITON.
Une nouvelle, Socrate, fâcheuse et accablante, non pas pour toi, à ce que je vois, mais pour moi et tous tes amis. Quant à moi, je le sens, j'aurai bien de la peine à la supporter.

SOCRATE.
Quelle nouvelle ? Est-il arrivé de Délos le vaisseau au retour duquel je dois mourir ?[62]

CRITON.
Non, pas encore ; mais il paraît qu'il doit arriver aujourd'hui, à ce que disent des gens qui viennent de Sunium[63], où ils l'ont laissé. Ainsi il ne peut manquer d'être ici aujourd'hui ; et demain matin, Socrate, il te

Copyright Arvensa Editions

faudra quitter la vie.

SOCRATE.
A la bonne heure, Criton : si telle est la volonté des dieux, qu'elle s'accomplisse. Cependant je ne pense pas qu'il arrive aujourd'hui.

CRITON.
Et pourquoi ?

SOCRATE.
Je vais te le dire. Ne dois-je pas mourir le lendemain du jour où le vaisseau sera arrivé ?

CRITON.
C'est au moins ce que disent ceux de qui cela dépend.[64]

SOCRATE.
Eh bien ! Je ne crois pas qu'il arrive aujourd'hui, mais demain. Je le conjecture d'un songe que j'ai eu cette nuit, il n'y a qu'un moment ; et, à ce qu'il paraît, tu as bien fait de ne pas m'éveiller.

CRITON.
Quel est donc ce songe ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il m'a semblé voir une femme belle et majestueuse, ayant des vêtements blancs, s'avancer vers moi, m'appeler, et me dire : Socrate,

Dans trois jours tu seras arrivé à la fertile Phthie.[65]

CRITON.
Voilà un songe étrange, Socrate!

SOCRATE.
Le sens est très clair, à ce qu'il me semble, Criton.

CRITON.
Beaucoup trop. Mais, ô mon cher Socrate ! Il en est temps encore, suis mes conseils, et sauve-toi ; car, pour moi, dans ta mort je trouverai plus d'un malheur : outre la douleur d'être privé de toi, d'un ami, tel que je n'en retrouverai jamais de pareil, j'ai encore à craindre que le vulgaire, qui ne nous connaît bien ni l'un ni l'autre, ne croie que, pouvant te sauver si j'avais voulu sacrifier quelque argent, j'ai négligé de le faire. Or, y a-t-il une réputation plus honteuse que de passer pour plus attaché à son argent qu'à ses amis ? Car jamais le vulgaire ne voudra se persuader que c'est toi qui as refusé de sortir d'ici, malgré nos instances.

SOCRATE.
Mais pourquoi, cher Criton, nous tant mettre en peine de

Copyright Arvensa Editions

l'opinion du vulgaire ? Les hommes sensés, dont il faut beaucoup plus s'occuper, sauront bien reconnaître comment les choses se seront véritablement passées.

CRITON.
Tu vois pourtant qu'il est nécessaire, Socrate, de se mettre en peine de l'opinion du vulgaire ; et ce qui arrive nous fait assez voir qu'il est non seulement capable de faire un peu de mal, mais les maux les plus grands quand il écoute la calomnie.

SOCRATE.
Et plût aux dieux, Criton, que la multitude fût capable de faire les plus grands maux, pour qu'elle pût aussi faire les plus grands biens ! Ce serait une chose heureuse ; mais elle ne peut ni l'un ni l'autre, car il ne dépend pas d'elle de rendre les hommes sages ou insensés. Elle agit au hasard.

CRITON.
Eh bien soit ; mais dis-moi, Socrate, ne t'inquiètes-tu pas pour moi et tes autres amis ? Ne crains-tu pas que, si tu t'échappes, les délateurs nous fassent des affaires, nous accusent de t'avoir enlevé, et que nous soyons forcés de perdre toute notre fortune, ou de sacrifier beaucoup d'argent, et d'avoir peut-être à souffrir quelque chose de pis ? Si c'est là ce que tu crains, rassure-toi. Il est juste que pour te sauver, nous courions ces dangers, et de plus grands, s'il le faut. Ainsi crois-moi, suis le conseil que je te

Copyright Arvensa Editions

donne.

SOCRATE.
Oui, Criton, j'ai toutes ces inquiétudes, et bien d'autres encore.

CRITON.
Je puis donc te les ôter ; car on ne demande pas beaucoup d'argent pour te tirer d'ici et te mettre en sûreté ; et puis ne vois-tu pas que ces délateurs sont à bon marché, et ne nous coûteront pas grand'chose. Ma fortune est à toi ; elle suffira, je pense ; et si, par intérêt pour moi, tu ne crois pas devoir en faire usage, il y a ici des étrangers qui mettent la leur à ta disposition. Un d'eux, Simmias de Thèbes[66], a apporté pour cela l'argent nécessaire ; Cébès[67] et beaucoup d'autres te font les mêmes offres. Ainsi, je te le répète, que ces craintes ne t'empêchent pas de pourvoir à ta sûreté ; et quant à ce que tu disais devant le tribunal, que si tu sortais d'ici, tu ne saurais que devenir, que cela ne t'embarrasse point. Partout où tu iras, tu seras aimé. Si tu veux aller en Thessalie, j'y ai des hôtes qui sauront t'apprécier, et qui te procureront un asile où tu seras à l'abri de toute inquiétude. Je te dirai plus, Socrate ; il me semble que ce n'est pas une action juste que de te livrer toi-même, quand tu peux te sauver, et de travailler, de tes propres mains, au succès de la trame ourdie par tes mortels ennemis. Ajoute à cela que

Copyright Arvensa Editions

tu trahis tes enfants ; que tu vas les abandonner, quand tu peux les nourrir et les élever ; que tu les livres, autant qu'il est en toi à la merci du sort, et aux maux qui sont le partage des orphelins. Il fallait ou ne pas avoir d'enfant, ou suivre leur destinée, et prendre la peine de les nourrir et de les élever. Mais, à te dire ce que je pense, tu as choisi le parti du plus faible des hommes, tandis que tu devais choisir celui d'un homme de cœur, toi surtout qui fais profession d'avoir cultivé la vertu pendant toute ta vie. Aussi, je rougis pour toi et pour nous, qui sommes tes amis ; j'ai grand'peur que tout ceci ne paraisse un effet de notre lâcheté, et cette accusation portée devant le tribunal, tandis qu'elle aurait pu ne pas l'être, et la manière dont le procès lui-même a été conduit, et cette dernière circonstance de ton refus bizarre, qui semble former le dénouement ridicule de la pièce ; oui, on dira que c'est par une pusillanimité coupable que nous ne t'avons pas sauvé et que tu ne t'es pas sauvé toi-même, quand cela était possible, facile même, pour peu que chacun de nous eût fait son devoir. Songes-y donc, Socrate ; outre le mal qui t'arrivera, prends garde à la honte dont tu seras couvert, ainsi que tes amis. Consulte bien avec toi-même, ou plutôt il n'est plus temps de consulter, le conseil doit être pris, et il n'y a pas à choisir. La nuit prochaine, il faut que tout soit exécuté ; si nous tardons, tout est manqué, et nos mesures sont rompues. Ainsi, par toutes ces raisons, suis mon conseil, et fais ce que je te dis.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Mon cher Criton, on ne saurait trop estimer ta sollicitude, si elle s'accorde avec la justice ; autrement, plus elle est vive, et plus elle est fâcheuse. Il faut donc examiner si le devoir permet de faire ce que tu me proposes, ou non ; car ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter en moi d'autre voix que celle de la raison. Les principes que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les abandonner parce qu'un malheur m'arrive : je les vois toujours du même œil ; ils me paraissent aussi puissants, aussi respectables qu'auparavant ; et si tu n'en as pas de meilleurs à leur substituer, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand la multitude irritée, pour m'épouvanter comme un enfant, me présenterait des images plus affreuses encore que celles dont elle m'environne, les fers, la misère, la mort. Comment donc faire cet examen d'une manière convenable ? En reprenant ce que tu viens de dire sur l'opinion, en nous demandant à nous-mêmes si nous avions raison ou non de dire[68] si souvent qu'il y a des opinions auxquelles il faut avoir égard, d'autres qu'il faut dédaigner ; ou faisions-nous bien de parler ainsi avant que je fusse condamné à mort, et tout à coup avons-nous découvert que nous ne parlions que pour parler, et par pur badinage ? Je désire donc examiner avec toi, Criton, si nos principes d'alors me sembleront changés avec ma

Copyright Arvensa Editions

situation, ou s'ils me paraîtront toujours les mêmes ; s'il y faut renoncer, ou y conformer nos actions. Or, ce me semble, nous avons dit souvent ici, et nous entendions bien parler sérieusement, ce que je disais tout à l'heure, savoir, que parmi les opinions des hommes, il en est qui sont dignes de la plus haute estime, et, d'autres qui n'en méritent aucune. Criton, au nom des dieux, cela ne te semble-t-il pas bien dit ? Car, selon toutes les apparences humaines, tu n'es pas en danger de mourir demain, et la crainte d'un péril présent ne te fera pas prendre le change : penses-y donc bien. Ne trouves-tu pas que nous avons justement établi qu'il ne faut pas estimer toutes les opinions des hommes, mais, quelques-unes seulement, et non pas même de tous les hommes indifféremment, mais seulement de quelques-uns ? Qu'en dis-tu ? Cela ne te semble-t-il pas vrai ?

CRITON.
Fort vrai.

SOCRATE.
A ce compte ne faut-il pas estimer les bonnes opinions, et mépriser les mauvaises ?

CRITON.
Certainement.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Les bonnes opinions ne sont-ce pas celles des sages, et les mauvaises celles des fous ?

CRITON.
Qui en doute ?

SOCRATE.
Voyons, comment établissons-nous ce principe ? Un homme qui s'applique sérieusement à la gymnastique, est-il touché de l'éloge et du blâme du premier venu, ou seulement de celui qui est médecin ou maître des exercices ?

CRITON.
De celui-là seulement.

SOCRATE.
C'est donc de celui-là seul qu'il doit redouter le blâme, et désirer l'éloge, sans s'inquiéter de ce qui vient des autres ?

CRITON.
Assurément.

SOCRATE.
Ainsi il faut qu'il fasse ses exercices, règle son régime, mange et boive sur l'avis de celui-là seul qui préside à la

Copyright Arvensa Editions

gymnastique et qui s'y connaît, plutôt que d'après l'opinion de tous les autres ensemble ?

CRITON.
Cela est incontestable.

SOCRATE.
Voilà donc qui est établi. Mais s'il désobéit au maître et dédaigne son avis et ses éloges, pour écouter la foule des gens qui n'y entendent rien, ne lui en arrivera-t-il pas de mal ?

CRITON.
Comment ne lui en arriverait-il point ?

SOCRATE.
Mais ce mal de quelle nature est-il ? Quels seront ses effets ? Et sur quelle partie de notre imprudent tombera-t-il ?

CRITON.
Sur son corps évidemment ; il le ruinera.

SOCRATE.
Fort bien ; et convenons, pour ne pas entrer dans les détails sans fin, qu'il en est ainsi de tout. Et bien ! sur le juste et l'injuste, sur l'honnête et le déshonnête, sur le bien et le mal, qui font présentement la matière de notre

Copyright Arvensa Editions

entretien, nous en rapporterons-nous à l'opinion du peuple ou à celle d'un seul homme, si nous en trouvions un qui fût habile en ces matières, et ne devrions-nous pas avoir plus de respect et plus de déférence pour lui, que pour tout le reste du monde ensemble ? Et si nous refusons de nous conformer à ses avis, ne ruinerons-nous pas cette partie de nous-mêmes que la justice fortifie, et que l'injustice dégrade ? Ou tout cela n'a-t-il pas d'importance ?

CRITON.
Beaucoup, au contraire.

SOCRATE.
Voyons encore. Si nous ruinons en nous ce qu'un bon régime fortifie, ce qu'un régime malsain dégrade pour suivre l'avis de gens qui ne s'y connaissent pas, dis-moi, pourrions-nous vivre, cette partie de nous-mêmes ainsi ruinée ? Et ici, c'est le corps, n'est-ce pas ?

CRITON.
Sans doute.

SOCRATE.
Peut-on vivre avec un corps flétri et ruiné ?

CRITON.

Copyright Arvensa Editions

Non, assurément.

SOCRATE.
Et pourrons-nous donc vivre, quand sera dégradé cette autre partie de nous-mêmes dont la vertu est la force, et le vice la ruine ? Ou croyons-nous moins précieuse que le corps, cette partie, quelle qu'elle soit, de notre être, à laquelle se rapportent le juste et l'injuste.

CRITON.
Point du tout.

SOCRATE.
N'est-elle pas plus importante ?

CRITON.
Beaucoup plus.

SOCRATE.
Il ne faut donc pas, mon cher Criton, nous mettre tant en peine de ce que dira de nous la multitude, mais bien de ce qu'en dira celui qui connaît le juste et l'injuste ; et celui-là, Criton ce juge unique de toutes nos actions, c'est la vérité. Tu vois donc bien que tu partais d'un faux principe, lorsque tu disais, au commencement, que nous devions nous inquiéter de l'opinion du peuple sur le juste, le bien et l'honnête, et sur leurs contraires. On dira peut-être : Mais enfin le peuple a le pouvoir de nous faire mourir.

Copyright Arvensa Editions

CRITON.
C'est ce que l'on dira, assurément.

SOCRATE.
Et avec raison ; mais, mon cher Criton, je ne vois pas que cela détruise ce que nous avons établi. Examine encore ceci, je te prie : Le principe, que l'important n'est pas de vivre, mais de bien vivre, est-il changé, ou subsiste-t-il ?

CRITON.
Il subsiste.

SOCRATE.
Et celui-ci, que bien vivre, c'est vivre selon les lois de l'honnêteté et de la justice, subsiste-t-il aussi ?

CRITON.
Sans doute.

SOCRATE.
D'après ces principes, dont nous convenons tous deux, il faut examiner s'il est juste ou non d'essayer de sortir d'ici sans l'aveu des Athéniens : si ce projet nous paraît juste, tentons-le ; sinon, il y faut renoncer ; car pour toutes ces considérations que tu m'allègues, d'argent, de réputation, de famille, prends garde que ce soient là des

Copyright Arvensa Editions

considérations de ce peuple qui vous tue sans difficulté, et ensuite, s'il le pouvait, vous rappellerait à la vie avec aussi peu de raison. Songe que, selon les principes que nous avons établis, tout ce que nous avons à examiner, c'est, comme nous venons de le dire, si, en donnant de l'argent à ceux qui me tireront d'ici, et en contractant envers eux des obligations, nous nous conduirons suivant la justice, ou si, eux et nous, nous agirons injustement ; et qu'alors, si nous trouvons que la justice s'oppose à notre démarche, il n'y a plus à raisonner, il faut rester ici, mourir, souffrir tout, plutôt que de commettre une injustice.

CRITON.
On ne peut mieux dire, Socrate ; voyons ce que nous avons à faire.

SOCRATE.
Examinons-le ensemble, mon ami ; et si tu as quelque chose à objecter lorsque je parlerai, fais-le : je suis prêt à me rendre à tes raisons ; sinon, cesse enfin, je te prie, de me presser de sortir d'ici malgré les Athéniens ; car je serai ravi que tu me persuades de le faire, mais je n'entends pas y être forcé. Vois donc si tu seras satisfait de la manière dont je vais commencer cet examen, et ne me réponds que d'après ta conviction la plus intime.

CRITON.

Copyright Arvensa Editions

Je le ferai.

SOCRATE.
Admettons-nous qu'il ne faut jamais commettre volontairement une injustice ? Ou l'injustice est-elle bonne dans certains cas, et mauvaise dans d'autres ? ou n'est-elle légitime dans aucune circonstance, comme nous en sommes convenus autrefois, et il n'y a pas longtemps encore ? Et cet heureux accord de nos âmes, quelques jours ont-ils donc suffi pour le détruire ? Et se pourrait-il, Criton, qu'à notre âge, nos plus sérieux entretiens n'eussent été, à notre insu, que des jeux d'enfants ? Ou plutôt n'est-il pas vrai, comme nous le disions alors, que, soit que la foule en convienne ou non, qu'un sort plus rigoureux ou plus doux nous attende, cependant l'injustice en elle-même est toujours un mal ? Admettons-nous ce principe, ou faut-il le rejeter ?

CRITON.
Nous l'admettons.

SOCRATE.
C'est donc un devoir absolu de n'être jamais injuste ?

CRITON.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste, c'est donc aussi un devoir de ne l'être jamais même envers celui qui l'a été à notre égard, quoi qu'en dise le vulgaire ?

CRITON.
C'est bien mon avis.

SOCRATE.
Mais quoi ! est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas ?

CRITON.
Non, assurément, Socrate.

SOCRATE.
Mais, enfin, rendre le mal pour le mal, est-il juste comme le veut le peuple, ou injuste ?

CRITON.
Tout à fait injuste.

SOCRATE.
Car faire du mal, ou être injuste, c'est la même chose.

CRITON.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi donc c'est une obligation sacrée de ne jamais rendre injustice pour injustice, ni mal pour mal. Mais prends garde, Criton, qu'en m'accordant ce principe, tu ne te fasses illusion sur ta véritable opinion ; car je, sais qu'il y a très peu de personnes qui l'admettent, et il y en aura toujours très peu. Or, aussitôt qu'on est divisé sur ce point, il est impossible de s'entendre sur le reste, et la différence des sentiments conduit nécessairement à un mépris réciproque. Réfléchis donc bien, et vois si tu es réellement d'accord avec moi, et si nous pouvons discuter en partant de ce principe, que, dans aucune circonstance, il n'est jamais permis d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, et mal pour mal ; ou, si tu penses autrement, romps d'abord la discussion dans son principe. Pour moi, je pense encore aujourd'hui comme autrefois. Si tu as changé, dis-le, et apprends-moi tes motifs ; mais si tu restes fidèle à tes premiers sentiments, écoute ce qui suit :

CRITON.
Je persiste, Socrate, et pense toujours comme toi. Ainsi parle.

SOCRATE.
Je poursuis, ou plutôt je te demande : Un homme qui a promis une chose juste doit-il la tenir, ou y manquer ?

Copyright Arvensa Editions

CRITON.
Il doit la tenir.

SOCRATE.
Cela posé, examine maintenant cette question : En sortant d'ici sans le consentement des Athéniens, ne ferons-nous point de mal à quelqu'un, et à ceux-là précisément qui le méritent le moins ? Tiendrons-nous la promesse que nous avons faite, la croyant juste, ou y manquerons-nous ?

CRITON.
Je ne saurais répondre à cette question, Socrate ; car je ne l'entends point.

SOCRATE.
Voyons si de cette façon tu l'entendras mieux. Au moment de nous enfuir, ou comme il te plaira d'appeler notre sortie, si les Lois et la République elle-même venaient se présenter devant nous et nous disaient : « Socrate, que vas-tu faire ? L'action que tu prépares ne tend-elle pas à renverser, autant qu'il est en toi, et nous et l'état tout entier ? car quel état peut subsister, où les jugements rendus n'ont aucune force, et sont foulés aux pieds par les particuliers ? » que pourrions-nous répondre, Criton, à ce reproche et à beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait nous faire ? car que n'aurait-on

Copyright Arvensa Editions

pas à dire, et surtout un orateur sur cette infraction à la loi, qui ordonne que les jugements rendus seront exécutés[69] ? Répondrons-nous que la République nous a fait injustice, et qu'elle n'a pas bien jugé ? Est-ce là ce que nous répondrons ?

CRITON.
Oui, sans doute, Socrate, nous le dirons.

SOCRATE.
Et les lois que diront-elles ? « Socrate, est-ce de cela que nous sommes convenus ensemble, ou de te soumettre aux jugements rendus par la république? » Et si nous paraissions surpris de ce langage, elles nous diraient peut-être : « Ne t'étonne pas, Socrate ; mais répond-nous, puisque tu as coutume de procéder par questions et par réponses. Dis, quel sujet de plaintes as-tu donc contre nous et la République, pour entreprendre de nous détruire ? N'est-ce pas nous à qui d'abord tu dois la vie ? N'est-ce pas sous nos auspices que ton père prit pour compagne celle qui t'a donné le jour ? Parle ; sont-ce les lois relatives aux mariages qui te paraissent mauvaises ? — Non pas, dirais-je. — Ou celles qui président à l'éducation, et suivant lesquelles tu as été élevé toi-même ? ont-elles mal fait de prescrire à ton père de t'instruire dans les exercices de l'esprit et dans ceux du corps ? — Elles ont très bien fait. — Eh bien ! si tu nous

Copyright Arvensa Editions

doit la naissance et l'éducation, peux-tu nier que tu sois notre enfant et notre serviteur, toi et ceux dont tu descends ? et s'il en est ainsi, crois-tu avoir des droits égaux aux nôtres, et qu'il te soit permis de nous rendre tout ce que nous pourrions te faire souffrir ? Eh quoi ! à l'égard d'un père, où d'un maître si tu en avais un, tu n'aurais pas le droit de lui faire ce qu'il te ferait, de lui tenir des discours offensants, s'il t'injuriait ; de le frapper, s'il te frappait, ni rien de semblable ; et tu aurais ce droit envers les lois et la patrie ! et si nous avions prononcé ta mort, croyant qu'elle est juste, tu entreprendrais de nous détruire ! et, en agissant ainsi, tu croiras bien faire, toi qui as réellement consacré ta vie à l'étude de la vertu ! Ou ta sagesse va-t-elle jusqu'à ne pas savoir que la patrie a plus droit à nos respects et à nos hommages, qu'elle est et plus auguste et plus sainte devant les dieux et les hommes sages, qu'un père, qu'une mère et tous les aïeux ; qu'il faut respecter la patrie dans sa colère, avoir pour elle plus de soumission et d'égards que pour un père, la ramener par la persuasion ou obéir à ses ordres, souffrir, sans murmurer, tout ce qu'elle commande de souffrir ! fût-ce d'être battu ou chargé de chaînes ; que, si elle nous envoie à la guerre pour y être blessés ou tués, il faut y aller ; que le devoir est là ; et qu'il n'est permis ni de reculer, ni de lâcher pied, ni de quitter son poste ; que, sur le champ de bataille, et devant le tribunal et partout, il faut faire ce que veut la république, ou employer auprès d'elle les moyens de persuasion que la loi accorde ;

Copyright Arvensa Editions

qu'enfin si c'est une impiété de faire violence à un père et à une mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à la patrie ? » Que répondrons-nous à cela, Criton ? reconnaîtrons-nous que les Lois disent la vérité.

CRITON.
Le moyen de s'en empêcher ?

SOCRATE.
« Conviens donc, Socrate, continueraient-elles peut-être, que si nous disons la vérité, ce que tu entreprends contre nous est injuste. Nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri et élevé ; nous t'avons fait, comme aux autres citoyens, tout le bien dont nous avons été capables ; et cependant, après tout cela, nous ne laissons pas de publier que tout Athénien, après nous avoir bien examinées et reconnu comment on est dans cette cité, peut, s'il n'est pas content, se retirer où il lui plaît, avec tout son bien : et si quelqu'un, ne pouvant s'accoutumer à nos manières, veut aller habiter ailleurs, ou dans une de nos colonies, ou même dans un pays étranger, il n'y a pas une de nous qui s'y oppose ; il peut aller s'établir où bon lui semble, et emporter avec lui sa fortune. Mais si quelqu'un demeure, après avoir vu comment nous administrions la justice, et comment nous gouvernons en général, dès là nous disons qu'il s'est de fait engagé à nous obéir ; et s'il y manque, nous soutenons qu'il est

Copyright Arvensa Editions

injuste de trois manières : il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie ; il nous désobéit à nous qui sommes en quelque sorte ses nourrices ; enfin, il trahit la foi donnée, et se soustrait violemment à notre autorité, au lieu de la désarmer par la persuasion, et quand nous nous bornons à proposer, au lieu de commander tyranniquement, quand nous allons jusqu'à laisser le choix ou d'obéir ou de nous convaincre d'injustice, lui, il ne fait ni l'un ni l'autre. Voilà, Socrate, les accusations auxquelles tu t'exposes, si tu accomplis le projet que tu médites ; et encore seras-tu plus coupable que tout autre citoyen. » Et si je leur demandais pour quelles raison, peut-être me fermeraient-elles la bouche, en me rappelant que je me suis soumis plus que tout autre à ces conditions que je veux rompre aujourd'hui ; et nous avons, me diraient-elles, de grandes marques que nous et la République nous étions selon ton cœur, car tu ne serais pas resté dans cette ville plus que tous les autres Athéniens, si elle ne t'avait été plus agréable qu'à eux tous. Jamais aucune des solennités de la Grèce n'a pu te faire quitter Athènes, si ce n'est une seule fois que tu es allé à l'Isthme de Corinthe[70] ; tu n'es sorti d'ici que pour aller à la guerre ; tu n'as jamais entrepris aucun voyage, comme c'est la coutume de tous les hommes, tu n'as jamais eu la curiosité de voir une autre ville, de connaître d'autres lois ; mais nous t'avons toujours suffi, nous et notre gouvernement. Telle était ta prédilection pour nous, tu

Copyright Arvensa Editions

consentais si bien à vivre selon nos maximes, que même tu as eu des enfants dans cette ville, témoignage assuré qu'elle te plaisait. Enfin, pendant ton procès, il ne tenait qu'à toi de te condamner à l'exil, et de faire alors, de notre aveu, ce que tu entreprends aujourd'hui malgré nous. Mais tu affectais de voir la mort avec indifférence ; tu disais la préférer à l'exil ; et maintenant, sans égard pour ces belles paroles, sans respect pour nous, pour ces lois, dont tu médites la ruine, tu vas faire ce que ferait le plus vil esclave, en tâchant de t'enfuir, au mépris des conventions et de l'engagement sacré qui te soumet à notre empire. Réponds-nous donc d'abord sur ce point : disons nous la vérité, lorsque nous soutenons que tu t'es engagé, non en paroles, mais en effet, à reconnaître nos décisions ? Cela est-il vrai, ou non ? » Que répondre, Criton, et comment faire pour ne pas en convenir ?

CRITON.
Il le faut bien, Socrate !

SOCRATE.
« Et que fais-tu donc, continueraient-elles, que de violer le traité qui te lie à nous, et de fouler aux pieds tes engagements ? et pourtant tu ne les as contractés ni par force, ni par surprise, ni sans avoir eu le temps d'y penser ; mais voilà bien soixante-dix années pendant lesquelles il t'était permis de te retirer, si tu n'étais pas

Copyright Arvensa Editions

satisfait de nous, et si les conditions du traité ne te paraissaient pas justes. Tu n'as préféré ni Lacédémone, ni la Crète, dont tous les jours tu vantes le gouvernement, ni aucune autre ville grecque ou étrangère ; tu es même beaucoup moins sorti d'Athènes que les boiteux, les aveugles, et les autres estropiés ; tant il est vrai que tu as plus aimé que tout autre Athénien, et cette ville, et nous aussi apparemment, car qui pourrait aimer une ville sans lois ? Et aujourd'hui, tu serais infidèle à tes engagements ! Non, si du moins tu nous en crois, et tu ne t'exposeras pas à la dérision en abandonnant ta patrie ; car, vois un peu, nous te prions, si tu violes tes engagements et commets une faute pareille, quel bien il t'en reviendra à toi et à tes amis. Pour tes amis, il est à peu près évident qu'ils seront exposés au danger, ou d'être bannis et privés du droit de cité, ou de perdre leur fortune ; et pour toi, si tu te retires dans quelque ville voisine, à Thèbes ou à Mégare, comme elles sont bien policées tu y seras comme un ennemi ; et tout bon citoyen t'y aidera d'un œil de défiance, te prenant pour un corrupteur des lois. Ainsi tu accréditeras toi-même l'opinion que tu as été justement condamné ; car tout corrupteur des lois passera aisément pour corrupteur des jeunes gens et des faibles. Eviteras-tu ces villes bien policées, et la société des hommes de bien ? Mais alors est-ce la peine de vivre ? ou si tu les approches, que leur diras-tu, Socrate, auras-tu le front de leur répéter ce que tu disais ici, qu'il ne doit rien y avoir pour l'homme au-dessus de la vertu, de la justice, des lois et de leurs

Copyright Arvensa Editions

décisions ? Mais peux-tu espérer qu'alors le rôle de Socrate ne paraisse pas honteux ? Non, tu ne peux l'espérer. Mais tu t'éloigneras de ces villes bien policées, et tu iras en Thessalie, chez les amis de Criton ; car c'est le pays du désordre et de la licence, et peut-être y prendra-t-on un singulier plaisir à t'entendre raconter la manière plaisante dont tu t'es échappé de cette prison, enveloppé d'un manteau, ou couvert d'une peau de bête, ou déguisé d'une manière ou d'une autre, comme font tous les fugitifs, et tout à fait méconnaissable. Mais personne ne s'avisera-t-il de remarquer qu'à ton âge, ayant peu de temps à vivre selon toute apparence, il faut que tu aies bien aimé la vie pour y sacrifier les lois les plus saintes ? Non, peut-être, si tu ne choques personne ; autrement, Socrate, il te faudra entendre bien des choses humiliantes. Tu vivras dépendant de tous les hommes, et rampant devant eux. Et que feras-tu en Thessalie que de traîner ton oisiveté de festin en festin, comme si tu n'y étais allé que pour un souper ? Alors que deviendront tous ces discours sur la justice et toutes les autres vertus ? Mais peut-être veux-tu te conserver pour tes enfants, afin de pouvoir les élever ? Quoi donc ! est-ce en les emmenant en Thessalie que tu les élèveras, en les rendant étrangers à leur patrie, pour qu'ils t'aient encore cette obligation ? ou si tu les laisses à Athènes, seront-ils mieux élevés, quand tu ne seras pas avec eux, parce que tu seras en vie ? Mais tes amis en auront soin ? Quoi ! ils

Copyright Arvensa Editions

en auront soin si tu vas en Thessalie, et si tu vas aux enfers ils n'en auront pas soin ! Non, Socrate, si du moins ceux qui se disent tes amis valent quelque chose ; et il faut le croire. Socrate, suis les conseils de celles qui t'ont nourri : ne mets ni tes enfants, ni ta vie, ni quelque chose que ce puisse être au-dessus de la justice, et quand tu arriveras aux enfers, tu pourras plaider ta cause devant les juges que tu y trouveras ; car si tu fais ce qu'on te propose sache que tu n'amélioreras tes affaires, ni dans ce monde, ni dans l'autre. Et subissant ton arrêt, tu meurs victime honorable de l'iniquité, non des lois, mais des hommes ; mais, si tu fuis, si tu repousses sans dignité l'injustice par l'injustice, le mal par le mal, si tu violes le traité qui t'obligeait envers nous, tu mets en péril ceux que tu devais protéger, toi, tes amis, ta patrie et nous. Tu nous auras pour ennemies pendant ta vie, et quand tu descendras chez les morts, nos sœurs, les lois des enfers, ne t'y feront pas un accueil trop favorable, sachant que tu as fait tous ces efforts pour nous détruire. Ainsi, que Criton n'ait pas sur toi plus de pouvoir que nous, et ne préfère pas ses conseils aux nôtres. »

Tu crois entendre ces accents, mon cher Criton, comme ceux que Cybèle inspire croient entendre les flûtes sacrées[71] : le son de ces paroles retentit dans mon âme, et me rend insensible à tout autre discours ; et sache qu'au moins dans ma disposition présente, tout ce que tu

Copyright Arvensa Editions

pourras me dire contre sera inutile. Cependant si tu crois pouvoir y réussir, parle.

CRITON.
Socrate, je n'ai rien à dire.

SOCRATE.
Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, et marchons sans rien craindre par où Dieu nous conduit.



Copyright Arvensa Editions



PHÉDON

ou

De l'Âme

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

PHÉDON

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Phédon

Copyright Arvensa Editions

PHÉDON

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

« J'espère, dit Socrate, *sans pouvoir le prouver, que je retrouverai dans une autre vie les hommes vertueux, qui y seront mieux traités que les méchants ; mais pour y trouver des dieux excellents, c'est ce que j'ose assurer, si l'on peut assurer quelque chose.* » C'est-à-dire, pour substituer à cette phraséologie antique un langage plus moderne. Il y a incontestablement en nous un principe qui se reconnaît et se proclame lui-même, dans le sentiment de tout acte raisonnable et libre, étranger et supérieur à son organisation corporelle, et par conséquent capable de lui survivre : un principe qui, une fois dégagé de l'enveloppe extérieure dont il se distingue, et rendu à lui-même, se réunit au principe éternel et universel dont il émane. Mais alors que devient-il ? Retient-il la conscience de lui-même ? Peut-il connaître encore le plaisir et la peine ? Soutient-il des rapports avec les autres principes semblables à lui ? enfin quelle destinée lui est réservée ? C'est là un autre problème qu'on ne peut guère résoudre affirmativement d'une manière absolue, et sur lequel la philosophie est à peu près réduite à la probabilité. En effet, si le principe intellectuel, pris substantiellement, est

Copyright Arvensa Editions

à l'abri de la mort, il ne s'ensuit pas que le *moi*, qui n'est pas la substance et qui n'en est peut-être qu'une forme sublime, participe aussi de son immortalité ; et la raison, dans ses recherches les plus profondes, dans ses intuitions les plus vives et les plus intimes, peut bien nous faire connaître l'essence du principe qui nous constitue et sa forme actuelle, avec les conditions réelles de sa manifestation et de son développement, mais sans pouvoir nous révéler certainement ni les formes que ce principe a pu revêtir déjà, ni celles que lui garde l'impénétrable avenir. Tel est, en résumé, tout le système du *Phédon* : il repose sur la distinction sévère et profonde qui sépare le domaine de la raison de celui de la foi ; la certitude, de l'espérance. De là, deux parties dans le *Phédon* : la première, qui, embrassant les trois quarts du dialogue, présente une chaîne d'analyses et de raisonnements que ne désavouerait pas la rigueur moderne ; la seconde, assez courte, qui est remplie par des probabilités, des vraisemblances, des symboles.

Y a-t-il réellement en nous quelque chose qui soit essentiellement distinct du corps, et qui lui survive ? Tel est le sujet de la première partie du *Phédon*.

I. L'homme ne reconnaît-il pas au fond de sa conscience, et dans ce qu'il y a de plus intime en lui, le devoir de s'affranchir du joug des passions et de l'égoïsme, du corps, en un mot ? S'il le doit, il faut qu'il le puisse, et il ne le peut qu'autant qu'il possède un principe

Copyright Arvensa Editions

qui est en lui-même distinct et libre du corps, quoique accidentellement en rapport avec lui, un principe qui peut faire usage de sa liberté essentielle pour la reconquérir successivement tout entière. Ainsi le devoir suppose la liberté, et la liberté c'est l'âme. L'âme, essentiellement indépendante du corps, peut donc lui survivre et se suffire à elle-même.

II. L'idée de la science, comme celle du devoir, implique l'indépendance de l'âme et son immortalité. On ne parvient à la science qu'en se séparant des sens, en ramenant l'œil de l'âme sur elle-même, en l'accoutumant à se servir des puissances intérieures qui lui appartiennent, comme des seuls instruments légitimes dans toutes ses recherches. En fait, ce n'est pas des sensations et des notions contingentes et purement collectives que produit leur généralisation la plus élevée, que nous viennent les idées universelles et nécessaires du bien, du beau, du juste, de l'activité, de la force, et de l'essence des choses ; et, sous le rapport de la méthode, si l'on veut acquérir d'exactes connaissances, le meilleur moyen assurément n'est pas d'aborder ce qu'on veut connaître par l'intermédiaire infidèle et mobile des organes corporels, mais par la raison et l'intelligence, élevées à leur plus haut degré d'abstraction et de pureté. Le procédé de l'âme, dans l'acquisition de la connaissance et la direction de l'esprit témoigne donc aussi d'une énergie qui lui est propre, et de son indépendance du

Copyright Arvensa Editions

corps.

III. D'où viennent tous les maux de cette vie ? Précisément du rapport de l'âme avec le corps, rapport qui entraîne inévitablement avec lui la contradiction, l'erreur, le vice, la misère. La fonction de la philosophie est de chercher à tarir, autant qu'il est en elle, cette source fatale, d'élever peu à peu la créature humaine à la vérité, à la vertu, à la paix, à l'unité, par la liberté, en lui enseignant à s'affranchir des besoins du corps. Or, cet affranchissement porté à un certain degré, c'est la mort, la mort n'étant que la séparation du corps et de l'âme. Le philosophe opère en lui la mort dans le triomphe de la liberté sur les sens, et c'est précisément quand il meurt ainsi qu'il est plus en possession de la vie ; et le phénomène de la mort sensible, loin d'être un obstacle, est un pas à l'indépendance et à l'immortalité de l'âme.

IV. Les contraires naissent des contraires : la mort, de la vie ; et la vie, de la mort. L'existence est un cercle actif et fécond dont les extrémités opposées reviennent sur elles-mêmes, rentrent sans cesse les unes dans les autres, par deux mouvements contraires qui les séparent à la fois et qui les rapprochent, composent pour décomposer, décomposent pour composer encore, détruisent en renouvelant, renouvellent en détruisant, tirent le plus grand du plus petit et le plus petit du plus grand, le plus faible du plus fort et le plus fort du plus faible, le plus vite

Copyright Arvensa Editions

du plus lent et le plus lent du plus vite, toutes choses enfin de toutes choses, ce qu'on appelle la mort du sein de ce qu'on appelle la vie, et réciproquement. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, car si la vie engendrait la mort sans que la mort à son tour reproduisît la vie, la mort aurait bientôt aboli tout être vivant, et les propositions harmonieuses de l'éternelle existence seraient altérées. *Circulus æterni motus*… La vie n'a donc rien à craindre de la mort, ni l'âme de la dissolution de ses organes.

V. Toute science n'est que réminiscence : s'il en est ainsi, il faut que nous ayons su avant cette vie ; il faut donc que l'âme ait existé avant de revêtir cette forme humaine ; elle peut donc lui survivre.

Par exemple, les sens nous découvrent des choses que nous jugeons égales ; savoir, des arbres, des pierres, etc. Mais l'idée d'égalité renfermée dans le jugement que nous portons sur ces choses, d'où l'avons-nous tirée ? L'égalité ne doit pas être confondue avec les choses égales qui ne sont telles que par leur rapport à l'égalité. L'idée de l'égalité ne vient donc point des sens ; il suit qu'il faut qu'elle naisse avec nous, ou que nous l'ayons eue avant cette vie, et qu'à l'occasion des objets extérieurs elle nous revienne à la mémoire. Est-elle innée, et le seul fait de la naissance la développe-t-il en nous ? Loin de là : ce n'est pas en entrant dans ce séjour de ténèbres qu'on découvre la lumière ; on la perdrait bien plutôt ? Reste donc que nous ayons acquis l'idée de l'égalité avant notre

Copyright Arvensa Editions

naissance, et que nous ne fassions que nous en ressouvenir. Ce que nous disons de l'idée de l'égalité, il faut le dire aussi de l'idée du beau, du bien et du juste. Encore une fois, nous ne puisons pas toutes ces idées dans les impressions extérieures, mais nous les trouvons d'abord dans notre âme qui les possédait avant cette vie ; il faut alors que notre âme ait existé avant cette vie ; elle peut donc lui survivre.

On voit que nous avons gardé ici à dessein, et avec un respect scrupuleux, les formes et la phraséologie sous laquelle cette théorie célèbre a paru pour la première fois dans le monde philosophique. Mais il faut percer ces enveloppes, pour entrevoir les hautes vérités qui sont dessous. La théorie de la science, considérée comme réminiscence, ne nous enseigne-t-elle pas que la puissance intellectuelle prise substantiellement, et avant de se manifester sous la forme de l'âme humaine, contient déjà en elle, ou plutôt est elle-même le type primitif et absolu du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, et que lorsqu'elle passe de l'état de substance à celui de personne, et acquiert ainsi la conscience et la pensée distincte en sortant des profondeurs où elle se cachait à ses propres yeux, elle trouve dans le sentiment obscur et confus de la relation intime qui la rattache à son premier état comme à son centre et à son principe, les idées du beau, du bien, de l'égalité, de l'unité, de l'infini, qui alors ne lui paraissent pas tout à fait des découvertes, et ressemblent assez à des souvenirs ? C'est ainsi du moins

Copyright Arvensa Editions

que j'entends Platon.

VI. Pour que l'âme puisse périr, il faut qu'elle se dissolve. Mais qui se dissout ? Le composé, non le simple. Et qui constitue le simple ? L'identité et la permanence, et l'absence de toute forme positive et visible. Or, l'âme n'a point de forme, et plus elle se tient attachée à sa substance, moins elle participe au temps et au changement. Le temps et le changement n'ont de prise sur elle, que lorsque, abdiquant la liberté qui la constitue, elle se laisse déchoir de sa propre nature, et s'abandonne au trouble et à l'agitation des affections dépravées, au flux et au reflux des choses qui passent. L'âme est donc simple dans son essence ; elle est donc indissoluble et immortelle.

VII. Mais si l'âme n'était qu'un être collectif, un résultat, une relation, l'harmonie d'une lyre ! l'harmonie aussi ne semble-t-elle pas quelque chose de simple, d'invisible, de fixe, et pourtant elle se dissipe quand la lyre et les cordes sont brisées ! Non, l'âme qui préexiste substantiellement à son apparition sous cette forme corporelle, l'âme ne peut être la collection, le résultat, la relation, l'harmonie de parties qu'elle précède. D'ailleurs une collection, un résultat, un rapport n'ont pas d'essence propre, et n'existent réellement que dans les éléments qui les constituent, tandis que l'âme sait et sent qu'elle a une existence à soi. Enfin la force de toute composition est

Copyright Arvensa Editions

dans l'accord le plus intime de ses composants ; la force de l'âme au contraire est de se séparer violemment de plusieurs de ses prétendus éléments, et de leur faire la guerre. L'âme n'est donc ni une collection, ni un résultat, ni une relation, c'est une unité individuelle, subsistante par elle-même.

VIII. Mais cette unité individuelle qui peut survivre au corps, puisqu'elle le précède et s'en distingue, ne peut-elle pas avoir aussi sa fin ? Qui assure qu'après avoir ainsi animé plusieurs organisations corporelles, le principe intellectuel ne s'épuise pas à la longue dans le renouvellement successif de ses formes ? et comme pendant la durée d'une de ses formes il n'y a pas mémoire des formes précédentes, qui sait si la forme actuelle n'est pas la dernière, et le dernier renouvellement auquel peut suffire la force du principe ? Pour le savoir, il faudrait connaître plus à fond les lois universelles de la vie et de la mort, de la naissance et de la corruption des choses. Ici se rencontre épisodiquement la théorie des *Idées*.

Toute philosophie qui se renferme dans les phénomènes apparents du monde extérieur, se condamne à n'atteindre jamais ni les causes ni les principes. La physique croit faire merveille par exemple d'expliquer la situation dans laquelle je suis assis, par la disposition des os, la tension des muscles, n'oubliant rien dans le détail minutieux de ses laborieuses et

Copyright Arvensa Editions

superficielles explications, si ce n'est le principe réel, la cause première du phénomène, la détermination de ma volonté. L'erreur commune, celle du peuple et du physicien qui n'est pas philosophe, est de confondre l'apparence avec la réalité, ce sans quoi la cause ne pourrait pas se développer, avec la cause elle-même. « La physique se perd dans une multitude de petites causes qui ne sont pas des causes, et prend pour une chimère la grande cause qui fait, lie et vivifie tout… En parlant de la cause et du principe, il ne faut pas s'arrêter aux effets, si l'on veut pénétrer dans la réalité des choses. »

La cause, le principe suprême, c'est l'intelligence.

Les vrais principes, les vraies causes, ce sont donc les *idées*.

L'*idée* est, dans chaque chose, l'élément intérieur et essentiel qui, s'ajoutant à la matière, l'organise et lui donne sa forme. L'idée est le type interne de toute chose.

L'idée, ne venant pas du dehors, ne peut être saisie par les sens.

Elle ne tombe pas davantage sous le raisonnement ; le caractère de la perception que nous en pouvons avoir, est d'être immédiate, simple et indécomposable. Par exemple, c'est l'idée seule du beau qui fait que toute chose belle est belle. Qu'on y pense : ce n'est pas tel ou tel arrangement de parties, tel ou tel accord de formes, qui rend beau ce qui l'est ; car indépendamment de tout arrangement, de toute composition, chaque partie,

Copyright Arvensa Editions

chaque forme pouvait être déjà belle, et serait belle encore, la disposition générale étant changée. La beauté se déclare par l'impossibilité immédiate où nous sommes de ne pas la trouver belle, c'est-à-dire de ne pas être frappé par l'idée du beau qui s'y rencontre. On ne peut donner d'autre explication de la perception de l'idée du beau. Il en est de même du bien, du juste, de l'étendue et de la grandeur, de la quantité et du nombre, et des forces élémentaires de la nature.

Sans doute ce n'est point ici le lieu de rechercher si la critique moderne, tout en reconnaissant la solidité et la profondeur des bases de cette théorie fameuse, pourrait en admettre toutes les applications, surtout celles qui se rapportent au détail des nombres ; mais on ne peut s'empêcher de remarquer, en passant, que la théorie de Platon a cela de propre et d'excellent parmi les théories idéalistes, qu'elle ne s'arrête pas à la qualité logique des idées et qu'elle va jusqu'à leur essence réelle. Les idées de Platon ne sont pas seulement des directions pour la pensée, comme les catégories d'Arioste et de Kant, ce sont des éléments intégrants de la réalité. Principes et causes tout ensemble, elles planent à la fois sur l'humanité et sur la nature, et réunissent en elles le *principium essendi* et le *principium cognoscendi*, si mal-à-propos divisés par la scholastique, comme si l'essence de l'être pouvait être destituée d'intelligence, ou que l'intelligence ne fût pas aussi de l'existence, et l'existence à la fois la plus puissante et la plus pure !

Copyright Arvensa Editions

Les idées, les principes et les causes, bien que, par leur rapport aux choses qu'elles animent et qu'elles constituent, elles tombent accidentellement dans le temps et dans l'espace, sont essentiellement étrangères aux révolutions de l'espace et du temps ; elles ne connaissent ni commencement ni fin pour elles-mêmes : elles sont éternelles, incorruptibles.

Le caractère propre d'un vrai principe, d'une vraie cause, c'est d'exclure son contraire, et même le contraire de ce qui émane directement d'elle. Or, suivant Platon, et toute l'école platonicienne, dont Stalh n'a fait que recueillir la tradition, l'âme est le principe, la cause de la vie : « Si vous demandiez ce qui fait que tel corps est chaud, je ne répondrais pas, ce qui est bien vrai, mais n'explique rien, que c'est la chaleur ; mais, allant d'abord au principe, je répondrais avec précision que c'est le feu. Si l'on demandait ce qui fait que telle personne est malade, je ne répondrais pas, c'est la maladie, mais la fièvre ; si, quelle est la raison de l'impair, je ne dirais pas l'imparité, mais l'unité. De même ici m'élevant à l'idée primitive, au principe, à la cause de la vie, je dis que c'est l'âme. » Ainsi l'âme, constituant la vie, et excluant, en sa qualité de principe, le contraire de ce qu'elle constitue, et ce contraire étant ici la mort, elle n'a rien à craindre de la mort, et l'exclut éternellement. Elle est donc éternelle et incorruptible.

Après une discussion franche, sévère, approfondie, à laquelle, pour les objections et pour les réponses, il n'est

Copyright Arvensa Editions

pas aisé de voir ce que la philosophie moderne pourrait ajouter après deux mille ans ; les amis de Socrate demeurent convaincus ; cependant l'un d'eux, quoiqu'il ne trouve plus d'objections à faire, avoue que la grandeur du sujet, et la faiblesse naturelle de l'esprit de l'homme, lui laissent encore un peu d'inquiétude et une vague incrédulité. Socrate n'en est pas surpris, mais il engage son ami à revenir souvent et sérieusement sur les principes dont ils viennent de s'entretenir, l'assurant qu'à la longue, plus il les méditera, plus il les trouvera solides et satisfaisants.

Telle est la première partie du *Phédon*, qui contient le dogme philosophique de l'incorruptibilité du principe intellectuel dans la dissolution de son organisation extérieure. Vient ensuite la seconde partie avec le cortège des croyances populaires et mythologiques sur la destinée et l'état ultérieur de ce principe immortel, transporté hors des conditions de son existence actuelle. La première partie était une discussion entre philosophes ; la seconde est un hymne, un fragment d'épopée ; c'est en quelque sorte, un accompagnement doux et gracieux, destiné à relever l'effet des démonstrations précédentes, et à charmer le cœur et l'imagination, après que l'intelligence est satisfaite.

La philosophie démontre qu'il y a dans l'homme un principe qui ne peut périr. Mais que ce principe reparaisse dans un autre monde avec le même ordre de facultés et les mêmes lois qu'il avait dans celui-ci ; qu'il y porte les

Copyright Arvensa Editions

conséquences des bonnes et des mauvaises actions qu'il a pu commettre ; que l'homme vertueux y converse avec l'homme vertueux, que le méchant y souffre avec le méchant, c'est là une probabilité sublime qui échappe peut-être à la rigueur de la démonstration, mais qu'autorisent et consacrent et le vœu secret du cœur, et l'assentiment universel des peuples. Elles ne sont pas d'hier, elles ne s'éteindront pas demain, ces naïves et nobles croyances qu'un indestructible besoin produit, répand, perpétue parmi les hommes, comme un héritage sacré ; et, en vérité, ce serait une philosophie bien hautaine que celle qui défendrait au sage, à l'heure suprême d'invoquer ces traditions vénérables, et d'essayer de s'enchanter lui-même de la foi de ses semblables et des espérances du genre humain. Ce n'est pas là du moins la philosophie de Socrate. Trop éclairé pour accepter sans réserve les allégories populaires qu'il raconte à ses amis, il est trop indulgent aussi pour les repousser avec rigueur ; et l'on voit tout au plus errer sur les lèvres du bon et spirituel vieillard ce demi-sourire qui trahit le scepticisme sans montrer le dédain.

Mais quelles sont ces allégories, d'où viennent-elles, et quelles idées positives est-il possible d'entrevoir sous leur voile symbolique ? Pour connaître la mythologie du *Phédon*, il faut la lire dans l'original : on n'extrait pas des allégories. Quant à leur origine, incontestablement elle est étrangère. Platon lui-même déclare qu'il n'est pas ici inventeur, mais historien. Dacier rapproche sans

Copyright Arvensa Editions

cesse les images du philosophe grec de celles des prophètes hébreux ; et Proclus, dont l'opinion représente l'opinion collective et systématique de toute l'école d'Alexandrie, Proclus rattache les allégories du *Phédon* aux traditions sacrées de l'Égypte. Faut-il aller plus loin ? est-ce sur les bords de l'Indus et du Gange qu'on doit aller chercher la source commune et première de ces fables de la Grèce qui, après avoir vivifié le paganisme ont souvent inspiré la muse chrétienne de Dante et de Milton ? Quoi qu'il en soit de la véritable patrie de ces fables, voici les idées auxquelles on peut immédiatement les rapporter : 1° le jugement des âmes après la mort ; 2° un système de punitions graduées qui est en même temps un système d'expiation et de purification ; 3° le retour des âmes à la vie sous des formes plus ou moins parfaites. Maintenant n'y a-t-il rien encore derrière ces idées, ou ne sont-elles elles-mêmes que des enveloppes symboliques du dogme de l'unité et de l'incorruptibilité de la substance intellectuelle, et la perpétuelle destruction et du perpétuel renouvellement de ses formes ? c'est un problème qu'il ne s'agit pas d'examiner ici, et dont j'abandonne la solution à une critique mythologique plus exercée et plus hardie que la mienne.

Copyright Arvensa Editions

PHÉDON

Liste des titres
Table des matières du titre

Phédon

Premiers interlocuteurs :

ÉCHÉCRATE[72], PHÉDON[73].

Seconds interlocuteurs :

APOLLODORE[74], SOCRATE, CÉBÈS[75], SIMMIAS[76], CRITON[77], PHÉDON ; XANTIPPE[78], femme de Socrate ; LE SERVITEUR DES ONZE

[57a] **ÉCHÉCRATE**[79].
Phédon étais-tu toi-même auprès de Socrate, le jour qu'il but la ciguë dans la prison, ou en as-tu seulement entendu parler ?

PHÉDON[80].
J'y étais moi-même, Échécrate.

ÉCHÉCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Que dit-il à ses derniers moments, et de quelle manière mourut-il ? Je l'entendrais volontiers ; car nous n'avons personne à Phliunte qui fasse maintenant de voyage à Athènes, et depuis longtemps [57d] il n'est pas venu chez nous d'Athénien qui ait pu nous donner aucun détail à cet égard, sinon qu'il est mort après avoir bu la ciguë. On n'a pu nous dire autre chose.

[58a] **PHÉDON**.
Vous n'avez donc rien su du procès, ni comment les choses se passèrent.

ÉCHÉCRATE.
Si fait : quelqu'un nous l'a rapporté, et nous étions étonnés que la sentence n'ait été exécutée que longtemps après avoir été rendue. Quelle en fut la cause, Phédon ?

PHÉDON.
Une circonstance particulière. Il se trouva que la veille du jugement on avait couronné
la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient chaque année à Délos.

ÉCHÉCRATE.
Qu'est-ce donc que ce vaisseau ?

PHÉDON.
C'est au dire des Athéniens, le même vaisseau sur lequel

Copyright Arvensa Editions

jadis Thésée conduisit en Crète les sept jeunes gens et les sept jeunes filles [58b] qu'il sauva en se sauvant lui-même. On raconte qu'à leur départ les Athéniens firent vœu à Apollon, si Thésée et ses compagnons échappaient à la mort, d'envoyer chaque année à Délos une théorie ; et, depuis ce temps, ils ne manquent pas d'accomplir leur vœu. Quand vient l'époque de la théorie, une loi ordonne que la ville soit pure, et défend d'exécuter aucune sentence de mort, avant que le vaisseau ne soit arrivé à Délos et revenu à Athènes ; et quelquefois le voyage dure longtemps, lorsque les vents sont contraires. [58c] La théorie commence aussitôt que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau ; ce qui eut lieu, comme je le disais, la veille du jugement de Socrate. Voilà pourquoi il s'est écoulé un si long intervalle entre sa condamnation et sa mort.

ÉCHÉCRATE.
Et que se passa-t-il à sa mort, Phédon ; que dit-il et que fit-il ? Quels furent ceux de ses amis qui restèrent auprès de lui ? Les magistrats ne leur permirent-ils pas d'assister à ses derniers moments, et Socrate mourut-il privé de ses amis ?

[58d] **PHÉDON**.
Non ; plusieurs de ses amis étaient présents, et même en assez grand nombre.

Copyright Arvensa Editions

ÉCHÉCRATE.
Prends donc la peine de me raconter tout cela dans le plus grand détail ; à moins que tu n'aies quelque affaire pressante.

PHÉDON.
Point du tout, je suis de loisir, et je vais essayer de te satisfaire : aussi bien n'y a-t-il jamais pour moi de plus grand plaisir que de me rappeler Socrate, ou en en parlant moi-même, ou en écoutant les autres en parler.

ÉCHÉCRATE.
Et c'est aussi, Phédon, la disposition que tu trouveras dans tes auditeurs ; ainsi tâche, autant qu'il te sera possible, de ne rien oublier.

[58e] **PHÉDON.**
Véritablement, ce spectacle fit sur moi une impression extraordinaire. Je n'éprouvai pas la pitié qu'il était naturel que j'éprouvasse en assistant à la mort d'un ami ; au contraire, Échécrate, il me semblait heureux, à le voir et à l'entendre, tant il mourut avec assurance et dignité ; et je pensais qu'il ne quittait ce monde que sous la protection des dieux qui lui destinaient dans l'autre une félicité aussi grande que celle dont aucun mortel ait jamais joui : [59a] aussi ne fus-je pas saisi de cette pitié pénible, que semblait devoir m'inspirer cette scène de deuil. Je ne ressentis pas non plus le plaisir qui se mêlait

Copyright Arvensa Editions

ordinairement à nos entretiens sur la philosophie, car ce fut encore là le sujet de la conversation : mais il se passait en moi je ne sais quoi d'extraordinaire, un mélange jusqu'alors inconnu de plaisir et de peine, lorsque je venais à penser que dans un moment cet homme admirable allait nous quitter pour toujours ; et tous ceux qui étaient présents étaient à peu près dans la même disposition. On nous voyait tantôt sourire et tantôt fondre en larmes ; surtout un de nous, Apollodore[81] ; [59b] tu connais l'homme et son humeur.

ÉCHÉCRATE.
Comment ne connaîtrais-je pas Apollodore ?

PHÉDON.
Il s'abandonnait tout entier à cette diversité d'émotions ; et moi, je n'étais guère moins troublé, ainsi que les autres.

ÉCHÉCRATE.
Quels étaient ceux qui se trouvaient là, Phédon ?

PHÉDON.
De compatriotes, il y avait cet Apollodore, Critobule et son père Criton, Hermogène[82], Épigène[83], Eschine[84], et Antisthène[85]. Il y avait aussi Ctésippe[86] du bourg de Péanée, Ménexène[87], et encore quelques autres du

Copyright Arvensa Editions

pays. Platon, je crois, était malade.

ÉCHÉCRATE.
Y avait-il des étrangers ?

[59c] **PHÉDON.**
Oui ; Simmias de Thèbes, Cébès et Phédondes[88] ; et de Mégare, Euclide[89] et Terpsion[90].

ÉCHÉCRATE.
Aristippe[91] et Cléombrote[92] n'y étaient-ils pas ?

PHÉDON.
Non ; on disait qu'ils étaient à Égine.

ÉCHÉCRATE.
N'y en avait-il pas d'autres ?

PHÉDON.
Voilà, je crois, à peu près tous ceux qui y étaient.

ÉCHÉCRATE.
Eh bien ! sur quoi disais-tu que roula l'entretien ?

PHÉDON.
Je puis te raconter tout de point en point ; [59d] car depuis la condamnation de Socrate nous ne manquions pas un

Copyright Arvensa Editions

seul jour d'aller le voir. Comme la place publique, où le jugement avait été rendu, était tout près de la prison, nous nous y rassemblions le matin, et là nous attendions, en nous entretenant ensemble, que la prison fût ouverte, et elle ne l'était jamais de bonne heure. Aussitôt qu'elle s'ouvrait, nous nous rendions auprès de Socrate, et nous passions ordinairement tout le jour avec lui. Mais ce jour-là nous nous réunîmes de plus grand matin que de coutume. Nous avions appris la veille, [59e] en sortant le soir de la prison, que le vaisseau était revenu de Délos. Nous nous recommandâmes donc les uns aux autres de venir le lendemain au lieu accoutumé, le plus matin qu'il se pourrait, et nous n'y manquâmes pas. Le geôlier, qui nous introduisait ordinairement, vint au-devant de nous, et nous dit d'attendre, et de ne pas entrer avant qu'il nous appelât lui-même ; car les Onze, dit-il, font en ce moment ôter les fers à Socrate, et donnent des ordres pour qu'il meure aujourd'hui. Quelques moments après, il revint et nous ouvrit. En entrant, [60a] nous trouvâmes Socrate qu'on venait de délivrer de ses fers, et Xantippe, tu la connais, auprès de lui, et tenant un de ses enfants entre ses bras. A peine nous eut-elle aperçus, qu'elle commença à se répandre en lamentations et à dire tout ce que les femmes ont coutume de dire en pareilles circonstances.

— Socrate, s'écria-t-elle, c'est donc aujourd'hui le dernier jour où tes amis te parleront, et où tu leur parleras ! Mais lui, tournant les yeux du côté de Criton :

Copyright Arvensa Editions

— Qu'on la reconduise chez elle, dit-il.

Aussitôt quelques esclaves de Criton l'emmenèrent poussant des cris [60b] et se meurtrissant le visage. Alors Socrate, se mettant sur son séant, plia la jambe qu'on venait de dégager, la frotta avec sa main, et nous dit en la frottant :

— L'étrange chose mes amis, que ce que les hommes appellent plaisir, et comme il a de merveilleux rapports avec la douleur que l'on prétend son contraire ! Car si le plaisir et la douleur ne se rencontrent jamais en même temps, quand on prend l'un, il faut accepter l'autre, comme si un lien naturel [60c] les rendait inséparables. Je regrette qu'Ésope n'ait pas eu cette idée ; il en eût fait une fable ; il nous eût dit que Dieu voulut réconcilier un jour ces deux ennemis ; mais que n'ayant pu y réussir, il les attacha à la même chaîne, et que pour cette raison, aussitôt que l'un est venu, on voit bientôt arriver son compagnon ; et je viens d'en faire l'expérience moi-même, puisqu'à la douleur que les fers me faisaient souffrir à cette jambe, je sens maintenant succéder le plaisir.

— Vraiment, Socrate, interrompit Cébès, tu fais bien de m'en faire ressouvenir ; car, à propos des [60d] poésies que tu as composées, des fables d'Ésope que tu as mises en vers, et de ton hymne à Apollon[93] quelques-uns et surtout Évenus[94], récemment encore, m'ont demandé par quel motif tu t'étais mis à faire des vers depuis que tu

Copyright Arvensa Editions

étais en prison, toi qui jusque-là n'en avais fais de ta vie. Si donc tu mets quelque intérêt à ce que je puisse répondre à Évenus, lorsqu'il viendra me faire la même question, et je suis sûr qu'il n'y manquera pas, apprends-moi ce qu'il faut que je lui dise.

— Eh bien ! mon cher Cébès, reprit Socrate, dis-lui la vérité : que ce n'a pas été assurément pour être son rival [60e] en poésie ; je savais bien que ce n'était pas chose facile ; mais pour éprouver le sens de certains songes, et acquitter ma conscience envers eux, si par hasard la poésie était celui des beaux-arts auquel ils m'ordonnaient de m'appliquer ; car, souvent, dans le cours de ma vie, un même songe m'est apparu, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, mais me prescrivant toujours la même chose : Socrate, me disait-il, cultive les beaux-arts. Jusqu'ici j'avais pris cet ordre pour une simple exhortation [61a] à continuer, et je m'imaginais que, semblables aux encouragements par lesquels nous excitons ceux qui courent dans la lice, ces songes, en me prescrivant l'étude des beaux-arts, m'exhortaient seulement à poursuivre mes occupations accoutumées, puisque la philosophie est le premier des arts, et que je me livrais tout entier à la philosophie. Mais depuis ma condamnation et pendant l'intervalle que me laissait la fête du dieu, je pensai que si par hasard c'était aux beaux-arts dans le sens ordinaire que les songes m'ordonnaient de m'appliquer, il ne fallait pas leur désobéir, et qu'il était plus sûr pour moi de ne quitter la vie qu'après avoir satisfait aux dieux, [61b] en

Copyright Arvensa Editions

composant des vers suivant l'avertissement du songe. Je commençai donc par chanter le dieu dont on célébrait la fête ; ensuite, faisant réflexion qu'un poète, pour être vraiment poète, ne doit pas composer des discours en vers, mais inventer des fictions, et ne me sentant pas ce talent, je me déterminai à travailler sur les fables d'Ésope, et je mis en vers celles que je savais, et qui se présentèrent les premières à ma mémoire. Voilà, mon cher Cébès, ce que tu diras à Evenus. Dis-lui encore de se bien porter, et s'il est sage, de me suivre. [61c] Car c'est apparemment aujourd'hui que je m'en vais, puisque les Athéniens l'ordonnent.

Alors Simmias :

— Eh ! Socrate, quel conseil donnes-tu là à Evenus. Vraiment, je me suis souvent trouvé avec lui ; mais, à ce que je puis connaître, il ne se rendra pas très volontiers à ton invitation.

— Quoi, repartit Socrate, Evenus n'est-il pas philosophe ?

— Je le crois, répondit Simmias.

— Eh bien donc, Evenus voudra me suivre, lui et tout homme qui s'occupera dignement de philosophie. Seulement il pourra bien ne pas précipiter lui-même le départ ; car on dit que cela n'est pas permis. En disant ces mots, il s'assit sur le bord de son lit, [61d] posa les pieds à terre, et parla dans cette position tout le reste du jour.

— Comment l'entends-tu donc, Socrate, lui demanda Cébès ? il n'est pas permis d'attenter à sa vie, et le

Copyright Arvensa Editions

philosophe doit vouloir suivre celui qui quitte la vie ?

— Eh quoi, Cébès ! ni Simmias ni toi, vous n'avez entendu traiter cette question, vous qui avez vécu avec Philolaüs[95].

— Jamais à fond, Socrate.

— Je n'en sais moi-même que ce qu'on m'en a dit. Cependant je ne vous cacherai pas ce que j'en ai appris. Aussi bien est-il peut-être [61e] fort convenable que sur le point de partir d'ici, je m'enquière et m'entretienne avec vous du voyage que je vais faire, et que j'examine quelle idée nous en avons. Que pourrions-nous faire de mieux jusqu'au coucher du soleil[96] ? — Sur quoi se fonde-t-on, Socrate, quand on prétend qu'il n'est pas permis de se donner la mort ? J'ai bien ouï dire à Philolaüs quand il était parmi nous, et à plusieurs autres encore, que cela n'était pas permis ; mais je n'ai jamais rien entendu qui me satisfît à cet égard. [62a] — Il ne faut pas te décourager, reprit Socrate ; peut-être seras-tu plus heureux aujourd'hui. Mais il pourra te sembler étonnant qu'il n'en soit pas de ceci comme de tout le reste, et qu'il faille admettre d'une manière absolue que la vie est toujours préférable à la mort, sans aucune distinction de circonstances et de personnes ; ou, si une telle rigueur paraît excessive, et si l'on admet que la mort est quelquefois préférable à la vie, il pourra te sembler étonnant qu'alors même on ne puisse, sans impiété se rendre heureux soi-même, et qu'il faille attendre un

Copyright Arvensa Editions

bienfaiteur étranger.

— Mais un peu dit Cébès en souriant et parlant à la manière de son pays[97]. [62b]

— En effet, reprit Socrate, cette opinion a bien l'air déraisonnable, et cependant elle n'est peut-être pas sans raison. Je n'ose alléguer ici cette maxime enseignée dans les mystères[98], que nous sommes ici-bas comme dans un poste, et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission. Elle est trop relevée, et il n'est pas aisé de pénétrer tout ce qu'elle renferme. Mais voici du moins une maxime qui me semble incontestable, que les dieux prennent soin de nous, et que les hommes appartiennent aux dieux ; cela ne paraît-il pas vrai ?

— Très vrai, répondit Cébès. [62c]

— Eh bien ! reprit Socrate, si l'un de tes esclaves, qui t'appartiennent aussi, se tuait sans ton ordre, ne te mettrais-tu pas en colère contre lui, et ne le punirais-tu pas rigoureusement si tu le pouvais ?

— Sans doute, répondit-il.

— Sous ce point de vue, il n'est donc pas déraisonnable de dire que l'homme ne doit pas sortir de la vie avant que Dieu ne lui envoie un ordre formel, comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui.

— Cela paraît assez probable, dit Cébès ; mais ce que tu disais en même temps que le philosophe doit mourir [62d] volontiers, ne s'y rapporte pas bien, s'il est vrai, comme nous l'avons reconnu, que les dieux prennent soin

Copyright Arvensa Editions

de nous et que nous leur appartenons. Il ne me paraît nullement raisonnable que des philosophes ne s'affligent pas de sortir de la tutelle des plus excellents maîtres qui puissent exister ; car ils ne peuvent croire qu'ils se gouverneront mieux lorsqu'ils seront libres. Sans doute un fou pourrait s'imaginer qu'il faut s'empresser de fuir [62e] un maître ; il ne réfléchirait pas qu'il ne faut jamais fuir ce qui est bon, mais au contraire s'y tenir attaché de toutes ses forces : aussi pourrait-il bien prendre la fuite sans raison. Mais un homme sensé désirera toujours rester sous la garde de ce qui est meilleur que lui. D'où je conclus, Socrate, tout le contraire de ce que tu avançais, et je pense que c'est le sage qui s'afflige de mourir, et le fou qui s'en réjouit.

Socrate parut prendre quelque plaisir à l'insistance de [63a] Cébès :

— Toujours, dit-il en nous regardant, Cébès a l'art de trouver des objections, et il n'a garde de se rendre d'abord à ce qu'on lui dit.

— Mais, repartit Simmias, il me semble que les objections de Cébès ne sont pas mal fondées ; car pourquoi des hommes vraiment sages voudraient-ils fuir des maîtres meilleurs qu'eux, et s'en sépareraient-ils avec plaisir ? et c'est contre toi, je pense, qu'est dirigé le raisonnement de Cébès, toi qui supportes si aisément de nous quitter nous et les dieux, ces maîtres excellents, comme tu en conviens toi-même.

Copyright Arvensa Editions

— [63b] Vous avez raison, reprit Socrate, et je vois bien que vous voulez m'obliger à faire ici mon apologie comme devant le tribunal.

— C'est cela même, dit Simmias.

— Allons, je tâcherai de mieux réussir dans cette apologie que dans l'autre. Assurément, mes chers amis, si je ne croyais trouver dans l'autre monde d'autres dieux sages et bons, ainsi que des hommes meilleurs que ceux d'ici-bas j'aurais tort de n'être pas fâché de mourir. Mais il faut que vous sachiez que j'ai l'espoir de m'y réunir bientôt à [63c] des hommes vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement ; mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est ce que je puis affirmer, s'il y a quelque chose en ce genre dont on puisse être sûr. Voilà pourquoi je ne m'afflige pas tant ; au contraire j'espère dans une destinée réservée aux hommes après leur mort, et qui, selon la foi antique du genre humain, doit être meilleure pour les bons que pour les méchants.

— Quoi donc ! Socrate, dit Simmias, veux-tu nous quitter, en gardant pour toi les motifs de tes espérances sans nous en faire part ? [63d] Il me semble que c'est un bien qui nous est commun, et, si tu nous transmets ta conviction, voilà ton apologie faite.

— C'est ce que je vais entreprendre, reprit Socrate : mais d'abord sachons de Criton ce qu'il paraît vouloir nous dire depuis assez longtemps.

— Que pourrait-ce être autre chose, lui dit Criton, sinon que celui qui doit te donner le poison ne cesse de

Copyright Arvensa Editions

me répéter depuis longtemps que tu dois parler le moins possible, car il prétend que ceux qui parlent trop, s'échauffent, et que rien n'est plus contraire à l'effet [63e] du poison, qu'autrement on est quelquefois forcé de donner du poison deux et trois fois à ceux qui se laissent ainsi échauffer par la conversation.

— Laisse-le dire, répondit Socrate, et qu'il prépare son affaire, comme s'il devait me donner la ciguë deux fois et même trois, s'il le faut.

— Je me doutais bien de ta réponse ; mais il me tourmente toujours.

— Laisse-le dire, reprit Socrate ; mais il est temps que je vous rende compte à vous, qui êtes mes juges, des raisons qui me portent à croire qu'un homme qui s'est livré sérieusement à l'étude de la philosophie doit voir [64a] arriver la mort avec tranquillité, et dans la ferme espérance qu'en sortant de cette vie il trouvera des biens infinis ; et je vais m'efforcer de vous le prouver, Simmias et Cébès. Le vulgaire ignore que la vraie philosophie n'est qu'un apprentissage, une anticipation de la mort. Cela étant, ne serait-il pas absurde, en vérité, de n'avoir toute sa vie pensé qu'à la mort, et, lorsqu'elle arrive, d'en avoir peur, et de reculer devant ce qu'on poursuivait ?

Sur quoi Simmias se mettant à rire :

— Par Jupiter ! Socrate, [64b] tu m'as fait rire, bien qu'à cette heure j'en eusse peu d'envie. Car, je n'en doute pas, il y a bien des gens qui, s'ils t'entendaient ; ne manqueraient pas de dire que tu parles très bien sur les

Copyright Arvensa Editions

philosophes. Ils ne demanderaient pas mieux du moins nos Thébains, sans aucun doute, que ceux qui s'occupent de philosophie se passionnassent tellement pour la mort, qu'ils mourussent en effet, sachant bien, diraient-ils, que c'est là le sort qu'ils méritent.

— Et ils diraient assez vrai, Simmias, reprit Socrate, sauf ceci, qu'ils le savent bien : car il n'est pas vrai qu'ils sachent ni en quel sens les philosophes souhaitent la mort, ni en quel sens ils la méritent, ni quelle mort. [64c] Mais laissons-les là et parlons entre nous. La mort nous paraît-elle quelque chose ?

— Oui, certes, repartit Simmias.

— N'est-ce pas la séparation de l'âme et du corps, de manière que le corps demeure seul d'un côté, et l'âme seule de l'autre ? N'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort ?

— C'est cela même, dit Simmias.

— Vois donc, mon cher, si tu penseras comme moi ; [64d] car du principe que nous allons admettre dépend en partie, selon moi, le problème que nous agitons. Dis-moi, te paraît-il qu'il soit d'un philosophe de rechercher ce qu'on appelle le plaisir, par exemple, celui du boire et du manger ?

— Point du tout, Socrate, répondit Simmias.

— Et les plaisirs de l'amour ?

— Nullement.

— Et tous les autres plaisirs qui regardent le corps, crois-tu qu'il en fasse grand cas ? Par exemple, les habits

Copyright Arvensa Editions

élégants, les chaussures et les autres ornements du corps, crois-tu qu'il les estime, ou qu'il les méprise, [64e] toutes les fois que la nécessité ne le force pas de s'en servir ?

— Un véritable philosophe ne peut que les mépriser.

— Il te paraît donc en général, dit Socrate, que l'objet des soins d'un philosophe n'est point le corps, mais, au contraire de s'en séparer autant qu'il est possible, et de s'occuper uniquement de l'âme ?

— Précisément.

— Ainsi d'abord dans toutes les choses dont nous venons de parler, ce qui caractérise [65a] le philosophe, c'est de travailler plus particulièrement que les autres hommes à détacher son âme du commerce du corps ?

— Évidemment.

— Et cependant, Simmias, la plupart des hommes s'imaginent que lorsqu'on ne prend point plaisir à ces sortes de choses et qu'on n'en use point, ce n'est pas la peine de vivre ; et qu'il est bien près de la mort, celui qui n'est plus sensible aux jouissances corporelles.

— Tu dis très vrai, Socrate.

— Et quant à l'acquisition de la science, le corps est-il un obstacle, ou ne l'est-il pas, quand on l'associe [65b] à cette recherche ? Je vais m'expliquer par un exemple. La vue et l'ouïe ont-elles quelque certitude, ou les poètes[99] ont-ils raison de nous chanter sans cesse, que nous n'entendons ni ne voyons véritablement ? Mais si ces deux sens ne sont pas sûrs, les autres le seront encore

Copyright Arvensa Editions

beaucoup moins ; car ils sont beaucoup plus faibles. Ne le trouves-tu pas comme moi ?

— Tout à fait, dit Simmias.

— Quand donc, reprit Socrate, l'âme trouve-t-elle la vérité ? car pendant qu'elle la cherche avec le corps, nous voyons clairement que ce corps la trompe et l'induit en erreur.

— [65c] Cela est vrai.

— N'est-ce pas surtout dans l'acte de la pensée que la réalité se manifeste à l'âme ?

— Oui.

— Et l'âme ne pense-t-elle pas mieux que jamais lorsqu'elle n'est troublée ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par là douleur, ni par la volupté, et que, renfermée en elle-même et se dégageant, autant que cela lui est possible, de tout commerce avec le corps, elle s'attache directement à ce qui est, pour le connaître ?

— Parfaitement bien dit.

— N'est-ce pas alors que l'âme du philosophe [65d] méprise le corps, qu'elle le fuit, et cherche à être seule avec elle-même ?

— Il me semble.

— Poursuivons, Simmias. Dirons-nous que la justice est quelque chose ou qu'elle n'est rien ?

— Nous le dirons assurément.

— N'en dirons-nous pas autant du bien et du beau ?

— Sans doute.

— Mais les as-tu jamais vus ?

Copyright Arvensa Editions

— Non, dit-il.

— Ou les as-tu saisis par quelque autre sens corporel ? Et je ne parle pas seulement du juste, du bien et du beau, mais de la grandeur, de la santé, de la force, en un mot de l'essence de toutes choses, c'est-à-dire de ce qu'elles [65e] sont en elles-mêmes ? Est-ce par le moyen du corps qu'on atteint ce qu'elles ont de plus réel, ou ne pénètre-t-on pas d'autant plus avant dans ce qu'on veut connaître, qu'on y pense davantage et avec plus de rigueur ?

— Cela ne peut être contesté.

— Eh bien ! y a-t-il rien de plus rigoureux que de penser avec la pensée toute seule, dégagée de tout élément étranger et sensible, [66a] d'appliquer immédiatement la pure essence de la pensée en elle-même à la recherche de la pure essence de chaque chose en soit, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans aucune intervention du corps qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce ? Si l'on peut jamais parvenir à connaître l'essence des choses, n'est-ce pas par ce moyen ?

— A merveille, Socrate, on ne peut mieux parler.

— [66b] De ce principe, reprit Socrate, ne s'ensuit-il pas nécessairement que les véritables philosophes doivent penser et même se dire entre eux : il n'y a qu'un sentier détourné qui puisse guider la raison dans ses recherche ; car tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera enchaînée dans cette corruption, jamais nous ne

Copyright Arvensa Editions

posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité ; en effet, le corps nous entoure de mille gênes par la nécessité où nous sommes [66c] d'en prendre soin : avec cela les maladies qui surviennent, traversent nos recherches. Il nous remplit d'amours, de désirs, de craintes, de mille chimères, de mille sottises, de manière qu'en vérité il ne nous laisse pas, comme on dit, une heure de sagesse. Car qui est-ce qui fait naître les guerres, les séditions, les combats ? Le corps et ses passions.

En effet, toutes les guerres ne viennent que du désir d'amasser des richesses, et nous sommes forcés [66d] d'en amasser à cause du corps et pour fournir à ses besoins. Voilà pourquoi nous n'avons pas le temps de songer à la philosophie ; et ce qu'il y a de pis, c'est que si d'aventure il nous laisse quelque loisir, et que nous nous mettions à réfléchir, il intervient tout d'un coup au milieu de nos recherches, nous trouble, nous étourdit, et nous rend incapables de discerner la vérité. Il nous est donc démontré que si nous voulons savoir véritablement quelque chose, [66e] il faut que nous nous séparions du corps, et que l'âme elle-même examine les choses en elles-mêmes.

C'est alors seulement que nous jouirons de la sagesse dont nous nous disions amoureux, c'est-à-dire après notre mort, et non pendant cette vie ; et la raison même le dit : car s'il est impossible de rien connaître purement pendant que nous sommes avec le corps, il faut de deux choses l'une, ou que l'on ne connaisse jamais la vérité, ou qu'on

Copyright Arvensa Editions

la connaisse après la mort ; parce [67a] qu'alors l'âme sera rendue à elle-même : et pendant que nous serons dans cette vie, nous n'approcherons de la vérité qu'autant que nous nous éloignerons du corps ; que nous renoncerons à tout commerce avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule, que nous ne lui permettrons point de nous remplir de sa corruption naturelle, et que nous nous conserverons purs de ses souillures, jusqu'à ce que Dieu lui-même vienne nous délivrer.

C'est ainsi qu'affranchis de la folie du corps, nous converserons, je l'espère, avec des hommes libres comme nous, et connaîtrons par nous-mêmes [67b] l'essence des choses, et la vérité n'est que cela peut-être ; mais à celui qui n'est pas pur, il n'est pas permis de contempler la pureté. Voilà, mon cher Simmias, ce qu'il me paraît que les véritables philosophes doivent penser, et se dire entre eux. Ne le crois-tu pas comme moi ?

— Entièrement, Socrate.

— S'il en est ainsi, mon cher Simmias, tout homme qui arrivera où je vais présentement, a grand sujet d'espérer que là, mieux que partout ailleurs, il jouira à son aise de ce qui lui avait auparavant coûté tant de peine : aussi ce [67c] voyage qu'on m'a ordonné me remplit-il d'une douce espérance ; et il fera le même effet sur tout homme qui croit que son âme est préparée, c'est-à-dire purifiée. Or, purifier l'âme, n'est-pas, comme nous le disions tantôt, la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même, et à vivre, autant qu'il lui est

Copyright Arvensa Editions

possible, et dans cette vie et [67d] dans l'autre, seule, vis-à-vis d'elle-même, affranchie du corps comme d'une chaîne ?

— C'est tout à fait cela, Socrate.

— Et cet affranchissement de l'âme, cette séparation d'avec le corps, n'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort ?

— Oui, dit Simmias.

— Mais ne disions-nous pas que c'est là ce que se propose particulièrement le vrai philosophe ? L'affranchissement de l'âme, sa séparation d'avec le corps, n'est-ce pas là l'occupation même du philosophe ?

— Il me semble.

— Ne serait-ce donc pas, comme je le disais en commençant, une chose très ridicule, qu'un homme [67e] s'exerce toute sa vie à vivre comme s'il était mort, et qu'il se fâche quand la mort arrive ? Ne serait-ce pas bien ridicule ?

— Assurément.

— Il est donc certain, Simmias, que le véritable philosophe s'exerce à mourir, et que la mort ne lui est nullement terrible. En effet, penses-y : s'il déteste le corps et aspire à vivre de la vie seule de l'âme, et si quand ce moment arrive, il le repousse avec effroi et avec colère, n'y a-t-il point une contradiction honteuse [68a] à n'aller pas très volontiers où l'on espère obtenir les biens après lesquels on a soupiré toute sa vie ? car enfin il aspirait à connaître, il détestait le corps et désirait en être délivré. Quoi ! il y a eu beaucoup d'hommes qui, pour avoir perdu

Copyright Arvensa Editions

ce qu'ils aimaient sur la terre, leurs femmes, ou leurs enfants, sont descendus volontiers aux enfers, conduits par la seule espérance que là ils verraient ceux qu'ils aiment et qu'ils vivraient avec eux : et un homme qui aime véritablement la sagesse et qui a la ferme espérance de la trouver [68b] dans les enfers, sera fâché de mourir et n'ira pas avec joie dans les lieux où il jouira de ce qu'il aime ? Ah ! mon cher Simmias, il faut croire qu'il ira avec une très grande volupté, s'il est véritablement philosophe ; car il est fortement persuadé que nulle part que dans l'autre monde il ne rencontrera cette pure sagesse qu'il cherche. Cela étant, n'y aurait-il pas, comme je disais tantôt, de l'extravagance pour un tel homme à craindre la mort ?

— Il y en aurait une très grande, répondit Simmias.

— Et par conséquent, continue Socrate, toutes les fois que tu verras un homme se fâcher et reculer quand il est sur le point de mourir, c'est une marque sûre que c'est un homme qui n'aime pas [68c] la sagesse, mais le corps ; et qui aime le corps, aime l'argent et les honneurs, l'un des deux ou tous les deux ensemble.

— Cela est comme tu le dis, Socrate.

— Ainsi donc, Simmias, ce qu'on appelle la force ne convient-il pas particulièrement aux philosophes ? et la tempérance, cette vertu qui consiste à maîtriser ses passions, ne convient-elle pas particulièrement à ceux qui méprisent leur corps et qui se sont consacrés à l'étude de la sagesse ?

— [68d] Nécessairement.

Copyright Arvensa Editions

— Car si tu veux examiner la force et la tempérance des autres hommes, tu les trouveras très ridicules.

— Comment cela, Socrate ?

— Tu sais, dit-il, que tous les autres hommes croient la mort un des plus grands maux.

— Cela est vrai, dit Simmias.

— Quand donc ils souffrent la mort avec quelque courage, ils ne la souffrent que parce qu'ils craignent un mal plus grand.

— Il en faut convenir.

— Et par conséquent tous les hommes ne sont courageux que par peur, excepté le seul philosophe : et pourtant il est assez absurde qu'un homme soit brave par timidité.

[68e] Tu as raison, Socrate.

— N'en est-il pas de même de vos tempérants ? ils ne le sont que par intempérance : et quoique cela paraisse d'abord impossible, c'est pourtant ce qui arrive de cette folle et ridicule tempérance ; car ils ne renoncent à un plaisir que dans la crainte d'être privés d'un autre, qu'ils désirent et auquel ils sont assujettis. Ils appellent bien intempérance, [69a] d'être gouverné par ses passions ; mais cela ne les empêche pas de ne surmonter certaines voluptés, que dans l'intérêt d'autres voluptés dont ils sont esclaves ; ce qui ressemble fort à ce que je disais tout à l'heure qu'ils sont tempérant par intempérance.

— Cela paraît assez vraisemblable, Socrate.

— Mon cher Simmias, songe que ce n'est pas un très

Copyright Arvensa Editions

bon échange pour la vertu que de changer des voluptés pour des voluptés, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, et de mettre, pour ainsi dire, ses passions en petite monnaie ; que la seule bonne monnaie, Simmias, contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse ; [69b] qu'avec celle-là on achète tout, on a tout, force, tempérance, justice ; qu'en un mot la vraie vertu est avec la sagesse, indépendamment des voluptés, des tristesses, des craintes et de toutes les autres passions ; tandis que, sans la sagesse, la vertu qui résulte des transactions des passions entre elles n'est qu'une vertu fantastique, servile, sans vérité ; car la vérité de la vertu consiste précisément [69c] dans la purification de toutes les passions, et la tempérance, la justice, la force et la sagesse elle-même sont des purifications.

Et il y a bien de l'apparence que ceux qui ont établi les initiations n'étaient pas des hommes ordinaires, mais des génies supérieurs qui, dès les premiers temps, ont voulu nous enseigner que celui qui arrivera dans l'autre monde sans être initié et purifié, demeurera dans la fange ; mais que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu parmi les dieux[100]. Or, disent ceux qui président aux initiations : *Beaucoup prennent le thyrse*, [69d] *mais peu sont inspirés par le dieu*[101] ; et ceux-là ne sont à mon avis, que ceux qui ont bien philosophé. Je n'ai rien oublié pour être de ce nombre, et j'ai travaillé toute ma vie à y parvenir.

Copyright Arvensa Editions

Si tous mes efforts n'ont pas été inutiles et si j'y ai réussi, c'est ce que j'espère savoir dans un moment, s'il plaît à Dieu. Voilà, Simmias et Cébès, ce que j'avais à vous dire pour me justifier auprès de vous, de ce que je ne m'afflige pas [69e] de vous quitter vous et les maîtres de ce monde, dans l'espérance que dans l'autre aussi je trouverai de bons amis et de bons maîtres, et c'est ce que le vulgaire ne peut s'imaginer. Mais je désire avoir mieux réussi auprès de vous qu'auprès de mes juges d'Athènes.

Quand Socrate eut ainsi parlé, Cébès prenant la parole, lui dit :

— Socrate, tout ce que tu viens de dire me semble très vrai. [70a] Il n'y a qu'une chose qui paraît incroyable à l'homme : c'est ce que tu as dit de l'âme. Il semble que lorsque l'âme a quitté le corps, elle n'est plus ; que, le jour où l'homme expire, elle se dissipe comme une vapeur ou comme une fumée, et s'évanouit sans laisser de traces : car si elle subsistait quelque part recueillie en elle-même et délivrée de tous les maux dont tu nous as fait le tableau, il y aurait une grande et belle espérance, ô [70b] Socrate, que tout ce que tu as dit se réalise ; mais que l'âme survive à la mort de l'homme, qu'elle conserve l'activité et la pensée, voilà ce qui a peut-être besoin d'explication et de preuves.

— Tu dis vrai, Cébès, reprit Socrate ; mais comment ferons-nous ? Veux-tu que nous examinions dans cette conversation si cela est vraisemblable, ou si cela ne l'est

Copyright Arvensa Editions

pas ?

— Je prendrai un très grand plaisir, répondit Cébès, à entendre ce que tu penses sur cette matière.

— Je ne pense pas au moins, reprit Socrate, que si quelqu'un nous entendait, [70c] fût-ce un faiseur de comédies, il pût me reprocher que je badine, et que je parle de choses qui ne me regardent pas[102]. Si donc tu le veux, examinons ensemble cette question. Et d'abord voyons si les âmes des morts sont dans les enfers, ou si elles n'y sont pas. C'est une opinion bien ancienne[103] que les âmes, en quittant ce monde, vont dans les enfers, et que de là elles reviennent dans ce monde, et retournent à la vie après avoir passé par la mort. S'il en est ainsi, et que les hommes, après la mort, reviennent à la vie, il s'ensuit nécessairement que les âmes [70d] sont dans les enfers pendant cet intervalle ; car elles ne reviendraient pas au monde, si elles n'étaient plus : et c'en sera une preuve suffisante si nous voyons clairement que les vivants ne naissent que des morts ; car si cela n'est point, il faut chercher d'autres preuves.

— Fort bien, dit Cébès.

— Mais, reprit Socrate, pour s'assurer de cette vérité, il ne faut pas se contenter de l'examiner par rapport aux hommes, il faut aussi l'examiner par rapport aux animaux, aux plantes et à tout ce qui naît : car on verra par là [70e] que toutes les choses naissent de la même manière, c'est-à-dire de leurs contraires, lorsqu'elles en ont, comme le

Copyright Arvensa Editions

beau a pour contraire le laid, le juste a pour contraire l'injuste, et ainsi de mille autres choses. Voyons donc si c'est une nécessité absolue que les choses, qui ont leur contraire, ne naissent que de ce contraire, comme, par exemple, s'il faut de toute nécessité quand une chose devient plus grande, qu'elle fût auparavant plus petite, pour acquérir ensuite cette grandeur.

— Sans doute.

— Et quand elle devient plus petite, s'il faut qu'elle fût plus grande [71a] auparavant, pour diminuer ensuite.

— Évidemment.

— Tout de même, le plus fort vient du plus faible, le plus vite du plus lent.

— C'est une vérité sensible.

— Et, quoi ! reprit Socrate, quand une chose devient plus mauvaise, n'est-ce pas de ce qu'elle était meilleure, et quand elle devient plus juste, n'est-ce pas de ce qu'elle était moins juste ?

— Sans difficulté, Socrate.

— Ainsi donc, Cébès, que toutes les choses viennent de leurs contraires, voilà qui est suffisamment prouvé.

— Très suffisamment, Socrate.

— Mais entre ces deux contraires, n'y a-t-il pas toujours un certain milieu, une double opération qui mène [71b] de celui-ci à celui-là, et ensuite de celui-là à celui-ci ? Le passage du plus grand au plus petit, ou du plus petit au plus grand, ne suppose-t-il pas nécessairement une opération intermédiaire, savoir,

Copyright Arvensa Editions

augmenter et diminuer ?

— Oui, dit Cébès.

— N'en est-il pas de même de ce qu'on appelle se mêler et se séparer, s'échauffer et se refroidir, et de toutes les autres choses ? Et quoiqu'il arrive quelquefois que nous n'ayons pas de termes pour exprimer toutes ces nuances, ne voyons-nous pas réellement que c'est toujours une nécessité absolue que les choses naissent les unes des autres, et qu'elles passent de l'une à l'autre, par une opération intermédiaire ?

— Cela est indubitable.

— [71c] Eh bien ! reprit Socrate, la vie n'a-t-elle pas aussi son contraire, comme la veille a pour contraire le sommeil.

— Sans doute, dit Cébès.

— Et quel est ce contraire ?

— C'est la mort.

— Ces deux choses ne naissent-elles donc pas l'une de l'autre, puisqu'elles sont contraires ; et puisqu'il y a deux contraires, n'y a-t-il pas une double opération intermédiaire qui les fait passer de l'un à l'autre ?

— Comment non ?

— Pour moi, repartit Socrate, je vais vous dire la combinaison des deux contraires le sommeil et la veille, et la double opération qui les convertit l'un dans l'autre, et toi, tu m'expliqueras l'autre combinaison. Je dis donc, quant au sommeil et à la veille, que du sommeil naît la veille, et de la veille le sommeil ; [71d] et que ce qui mène

Copyright Arvensa Editions

de la veille au sommeil, c'est l'assoupissement, et du sommeil à la veille, c'est le réveil. Cela n'est-il pas assez clair ?

— Très clair.

— Dis-nous donc de ton côté la combinaison de la vie et de la mort. Ne dis-tu pas que la mort est le contraire de la vie ?

— Oui.

— Et qu'elles naissent l'une de l'autre ?

— Sans doute.

— Qui naît donc de la vie ?

— La mort.

— Et qui naît de la mort ?

— Il faut nécessairement avouer que c'est la vie.

— C'est donc de ce qui est mort que naît tout ce qui vit, choses et hommes.

— [71e] Il paraît certain.

— Et par conséquent, reprit Socrate, après la mort nos âmes vont habiter les enfers.

— Il le semble.

— Maintenant, des deux opérations qui font passer de l'état de vie à l'état de mort, et réciproquement, l'une n'est-elle pas manifeste ? car mourir tombe sous les sens, n'est-ce pas ?

— Sans difficulté.

— Mais quoi ! pour faire le parallèle, n'existe-t-il pas une opération contraire, ou la nature est-elle boiteuse de ce côté-là ? Ne faut-il pas nécessairement que mourir ait

Copyright Arvensa Editions

son contraire ?

— Nécessairement.

— Et quel est-il ?

— Revivre.

— Revivre, dit Socrate, est donc, s'il a lieu, l'opération qui ramène de l'état de mort [72a] à l'état de vie. Nous convenons donc que la vie ne naît pas moins de la mort, que la mort de la vie, preuve satisfaisante que l'âme, après la mort, existe quelque part, d'où elle revient à la vie.

— Il me semble, repartit Cébès, que c'est une suite nécessaire des principes que nous avons reçus.

— Et il me semble aussi, Cébès, que nous ne les avons pas reçus sans raison ; vois-le toi-même : s'il n'y avait pas deux [72b] opérations correspondantes, et faisant un cercle, pour ainsi dire, et qu'il n'y eût qu'une seule opération, une production directe de l'un à l'autre contraire, sans aucun retour de ce dernier contraire au premier qui l'aurait produit, tu comprends bien que toutes choses finiraient par avoir la même figure, par tomber dans le même état, et que toute production cesserait.

— Comment dis-tu, Socrate ?

— Il n'est pas bien difficile de comprendre ce que je dis. S'il y avait assoupissement, et qu'il n'y eût point de réveil après le sommeil, la nature [72c] finirait par effacer Endymion, qui ne ferait plus grande figure, quand le monde entier serait dans le même cas que lui, enseveli

Copyright Arvensa Editions

dans le sommeil[104]. Si tout se mêlait, sans que ce mélange produisît jamais de séparation, on verrait bientôt arriver ce que disait Anaxagore : *Toutes tes choses seraient ensemble*[105]. De même, mon cher Cébès, si tout ce qui a reçu la vie venait à mourir, et qu'étant mort il demeurât dans le même état, sans revivre, n'arriverait-il pas nécessairement que toutes choses finiraient à la longue, et qu'il n'y aurait plus rien qui vécût. [72d] Car si ce n'est pas des choses mortes que naissent les choses vivantes, et que les choses vivantes viennent à mourir, le moyen que toutes choses ne soient enfin absorbées par la mort ?

— Cela est impossible, Socrate, repartit Cébès ; et tout ce que tu viens de dire me paraît incontestable.

— Il me semble aussi, Cébès, qu'on ne peut rien opposer à ces vérités, et que nous ne nous sommes pas trompés quand nous les avons reçues : car il est certain qu'il y a un retour à la vie ; que les vivants naissent des morts ; que les âmes des morts existent, et que les âmes vertueuses sont mieux, et les méchantes plus mal.

— Oui, sans doute, dit Cébès, en l'interrompant ; c'est encore une suite nécessaire de cet autre principe que je t'ai entendu souvent établir, qu'apprendre n'est que se ressouvenir. Si ce principe est vrai, il faut, de toute nécessité, que nous ayons appris dans un autre temps les choses dont nous nous ressouvenons dans celui-ci ; et cela est [73a] impossible si notre âme n'existe pas avant que de

Copyright Arvensa Editions

venir sous cette forme humaine. C'est une nouvelle preuve que notre âme est immortelle.

— Mais, Cébès, dit Simmias, quelle démonstrations a-t-on de ce principe ? Rappelle-les-moi car je ne m'en souviens présentement.

— Je ne t'en dirai qu'une, mais très belle, répondit Cébès : c'est que tous les hommes, s'ils sont bien interrogés, trouvent tout d'eux-mêmes ; ce qu'ils ne feraient jamais, s'ils ne possédaient déjà une certaine science et de véritables lumières ; [73b] on n'a qu'à les mettre dans les figures de géométrie et dans d'autres choses de cette nature, on ne peut alors s'empêcher de reconnaître qu'il en est ainsi.

— Si, de cette manière, tu n'es pas persuadé, Simmias, dit Socrate, vois si celle-là t'amènera à notre sentiment : as-tu de la peine à croire qu'apprendre soit seulement se ressouvenir ?

— Pas beaucoup, répondit Simmias ; mais j'ai besoin précisément de ce dont nous parlons, de me ressouvenir ; et, grâce à ce qu'a dit Cébès, peu s'en faut que je me ressouvienne déjà, et commence à croire, mais cela n'empêchera pas que je n'écoute avec plaisir les preuves nouvelles que tu veux en donner.

— [73c] Les voici, reprit Socrate : nous convenons tous que pour se ressouvenir, il faut avoir su auparavant la chose dont on se ressouvient.

— Assurément.

— Et convenons-nous aussi que lorsque la science

Copyright Arvensa Editions

vient d'une certaine manière, c'est une réminiscence ? Quand je dis d'une certaine manière, c'est par exemple, lorsqu'un homme en voyant ou en entendant quelque chose, ou en l'apercevant par quelque autre sens, n'acquiert pas seulement l'idée de la chose aperçue, mais en même temps pense à une autre chose dont la connaissance est pour lui d'un tout autre genre que la première, ne disons-nous pas avec raison que cet homme se ressouvient de la chose à laquelle il a pensé [73d] occasionnellement ?

— Comment dis-tu ?

— Je dis, par exemple, qu'autre est la connaissance d'un homme, et autre la connaissance d'une lyre.

— Sans contredit.

— Eh bien ! continua Socrate, ne sais-tu pas ce qui arrive aux amants quand ils voient une lyre, un vêtement, ou quelque autre chose dont l'objet de leur amour a coutume de se servir ? C'est qu'en prenant connaissance de cette lyre, ils se forment dans la pensée l'image de celui auquel cette lyre a appartenu. Voilà bien ce qu'on appelle réminiscence, comme il est arrivé souvent qu'en voyant Simmias, on s'est ressouvenu de Cébès. Je pourrais citer une foule d'autres exemples.

— Rien de plus ordinaire, dit Simmias.

— [73e] Admettrons-nous donc, reprit Socrate, que tout cela est se ressouvenir, surtout quand il s'agit de choses que l'on a oubliées ou par la longueur du temps, ou pour les avoir perdues de vue ?

Copyright Arvensa Editions

— Je n'y vois point de difficulté.

— Mais en voyant un cheval ou une lyre en peinture, ne peut-on pas se ressouvenir d'un homme ? Et en voyant le portrait de Simmias, ne peut-on pas se ressouvenir de Cébès ?

Qui en doute ?

— A plus forte raison, en voyant le portrait de Simmias, se ressouviendra-t-on de Simmias lui-même.

— [74a] Assurément.

— Et n'arrive-t-il pas que la réminiscence se fait tantôt par la ressemblance, et tantôt par le contraste ?

— Oui, cela arrive.

— Mais quand on se ressouvient de quelque chose par la ressemblance, n'arrive-t-il pas nécessairement que l'esprit voit tout d'un coup s'il manque quelque chose au portrait pour sa parfaite ressemblance avec l'original dont il se souvient, ou s'il n'y manque rien du tout ?

— Cela est impossible autrement, dit Simmias.

— Prends donc bien garde s'il te paraîtra comme à moi. Ne disons-nous pas qu'il y a de l'égalité, non pas seulement entre un arbre et un arbre, entre une pierre et une autre pierre, et entre plusieurs autres choses semblables, mais hors de tout cela ? disons-nous que cette égalité en elle-même est quelque chose, ou que ce n'est rien ?

— [74b] Oui, assurément, nous disons que c'est quelque chose

— Mais la connaissons-nous, cette égalité ?

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute.

— D'où avons-nous tiré cette connaissance ? N'est-ce point des choses dont nous venons de parler, et qu'en voyant des arbres égaux, des pierres égales, et plusieurs autres choses de cette nature, nous nous sommes formé l'idée de cette égalité, qui n'est ni ces arbres, ni ces pierres, mais qui en est toute différente ? Car ne te paraît-elle pas différente ? Prends bien garde à ceci : les pierres, les arbres, quoiqu'ils restent souvent dans le même état, ne nous paraissent-ils pas tour à tour égaux ou inégaux, selon les objets auxquels on les compare ?

— Assurément.

— [74c] Eh bien ? les choses égales te paraissent inégales dans certains moments : en est-il ainsi de l'égalité elle-même, et te paraît-elle quelquefois inégalité ?

— Jamais, Socrate.

— L'égalité et ce qui est égal ne sont donc pas la même chose ?

— Non, certainement.

— Cependant n'est-ce pas des choses égales, lesquelles sont différentes de l'égalité, que tu as tiré l'idée de l'égalité ?

— C'est la vérité, Socrate, repartit Simmias.

— Et quand tu conçois cette égalité, ne conçois-tu pas aussi sa ressemblance ou sa dissemblance avec les choses qui t'en ont donné l'idée ?

— Assurément.

— Au reste, il n'importe ; aussitôt qu'en voyant une

Copyright Arvensa Editions

chose, [74d] tu en conçois une autre, qu'elle soit semblable ou dissemblable, c'est là nécessairement un acte de réminiscence.

— Sans difficulté.

— Mais dis-moi, reprit Socrate, en présence d'arbres qui sont égaux, ou des autres choses égales dont nous avons parlé, que nous arrive-t-il ? Trouvons-nous ces choses égales comme l'égalité même ? Et que s'en faut-il qu'elles ne soient égales comme cette égalité ?

— Il s'en faut beaucoup.

— Nous convenons donc que lorsque quelqu'un, en voyant une chose, pense que cette chose-là, comme celle que je vois présentement devant moi, peut bien être égale à une certaine autre, [74e] mais qu'il s'en manque beaucoup, et qu'elle est loin de lui être entièrement conforme, il faut nécessairement que celui qui a cette pensée ait vu et connu auparavant cette autre chose à laquelle il dit que celle-là ressemble, et à laquelle il assure qu'elle ne ressemble qu'imparfaitement ?

— Nécessairement.

— Cela ne nous arrive-t-il pas aussi à nous sur les choses égales, relativement à l'égalité ?

— Assurément, Socrate.

— Il faut donc, de toute nécessité, que nous ayons vu cette égalité, même avant le [75a] temps où, en voyant pour la première fois des choses égales, nous avons pensé qu'elles tendent toutes à être égales comme l'égalité même, et qu'elles ne peuvent y parvenir.

Copyright Arvensa Editions

— Cela est certain.

— Mais nous convenons encore que nous n'avons tiré cette pensée, et qu'il est impossible de l'avoir d'ailleurs, que de quelqu'un de nos sens, de la vue, du toucher, ou de quelque autre sens ; et ce que je dis d'un sens, je le dis de tous.

— Et avec raison, Socrate, du moins pour l'objet de ce discours.

— Il faut donc que ce soit des sens mêmes que nous tirions cette pensée, [75b] que toutes les choses égales qui tombent sous nos sens tendent à cette égalité intelligible, et qu'elles demeurent pourtant au-dessous. N'est-ce pas ?

— Oui, sans doute, Socrate.

Or, Simmias, avant que nous ayons commencé à voir, à entendre et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter comme nous faisons, les choses égales sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre.

— C'est une conséquence nécessaire de ce qui a été dit, Socrate.

— Mais n'est-il pas vrai que d'abord, après notre naissance, nous avons vu, nous avons entendu, et que nous avons fait usage de tous nos autres sens ?

— Très vrai.

— [75c] Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité ?

— Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

— Et par conséquent il faut, de toute nécessité, que nous l'ayons eue avant notre naissance.

— Il semble.

— Si nous l'avons eue avant notre naissance, nous savons donc avant que de naître, et d'abord après notre naissance nous avons connu, non seulement ce qui est égal, ce qui est plus grand, ce qui est plus petit, mais beaucoup d'autres choses de cette nature : car ce que nous disons ici n'est pas plus sur l'égalité que sur le beau en lui-même, sur le bien, [75d] sur le juste, sur le saint, et, pour le dire en un mot, sur toutes les choses que, dans tous nos discours, nous marquons du caractère de l'existence, de sorte qu'il faut nécessairement que nous en ayons eu connaissance avant que de naître.

— Cela est certain.

— Et si, après avoir eu ces connaissances, nous ne venions pas à les oublier toutes les fois que nous entrons dans la vie, nous naîtrions avec la science, et nous la conserverions toute notre vie ; car savoir n'est autre chose que conserver les connaissances une fois acquises, et ne pas les perdre ; et oublier, n'est-ce pas perdre les connaissances acquises ?

— [75e] Sans difficulté, Socrate.

— Que si, ayant eu ces connaissances avant de naître et les ayant perdues en naissant, nous venons ensuite à les rapprendre ces connaissances que nous avions jadis, en nous servant du ministère de nos sens, ce que nous appelons apprendre, n'est-ce pas ressaisir des

Copyright Arvensa Editions

connaissances qui nous appartiennent, et n'aurons-nous pas raison d'appeler cela ressouvenir ?

— Tout à fait, Socrate.

— [76a] Car nous sommes convenus qu'il est très possible que celui qui à senti une chose, c'est-à-dire qui l'a vue, entendue, ou enfin perçue par quelqu'un de ses sens, pense, à l'occasion de celle-là, à une autre qu'il a oubliée, et à laquelle celle qu'il a perçue a eu quelque rapport, soit qu'elle lui ressemble, ou qu'elle ne lui ressemble point ; de manière qu'il faut nécessairement de deux choses l'une, ou que nous naissions avec ces connaissances, et que nous les conservions tous pendant la vie, ou que ceux qui, selon nous, apprennent, ne fassent que se ressouvenir, et que la science ne soit qu'une réminiscence.

— Il le faut nécessairement, Socrate.

— Que choisis-tu donc, Simmias ? Naissons-nous avec des connaissances, [76b] ou nous ressouvenons-nous ensuite de ce que nous connaissions déjà ?

— En vérité, Socrate, je ne sais présentement que choisir.

— Mais que penseras-tu, et que choisiras-tu sur ceci ? Celui qui sait peut-il rendre raison de ce qu'il sait, ou ne le peut-il pas ?

— Il le peut sans aucun doute, Socrate.

— Et tous les hommes te paraissent-ils pouvoir rendre raison des choses dont nous venons de parler ?

— Je le voudrais bien, répondit Simmias, mais je crains

Copyright Arvensa Editions

fort que demain il n'y ait plus un homme capable de le faire.

— [76c] Il ne te paraît donc pas, Simmias, que tous les hommes possèdent ces connaissances ?

— Non, assurément.

— Ils ne font donc que se ressouvenir de ce qu'ils ont appris jadis ?

— Il le faut bien.

— Et en quel temps nos âmes ont-elles donc appris ces connaissances ? car ce n'est pas depuis que nous sommes nés.

— Non, certainement.

— C'est donc avant ce temps-là.

— Sans doute.

— Et par conséquent, Simmias, nos âmes existaient auparavant, avant qu'elles parussent sous cette forme humaine ; elles existaient sans enveloppe corporelle : dans cet état, elles savaient.

— A moins que nous ne disions, Socrate, que nous avons acquis toutes ces connaissances en naissant ; car voilà le seul temps qui nous reste.

— [76d] Bien ! mon cher ; mais en quel autre temps les avons-nous perdues ? Car nous ne les avons plus aujourd'hui, comme nous venons d'en convenir. Les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises ? ou peux-tu marquer un autre temps ?

— Non, Socrate, et je ne m'apercevais pas que ce que je disais ne signifie rien.

Copyright Arvensa Editions

— Il faut donc tenir pour constant, Simmias, que si toutes ces choses, que nous avons toujours dans la bouche, existent véritablement, je veux dire le bon, le bien, et toutes les autres essences du même ordre, s'il est vrai que nous y rapportons toutes les impressions des sens, [76e] comme à leur type primitif, que nous trouvons d'abord en nous-mêmes ; et s'il est vrai que c'est à ce type que nous les comparons, il faut nécessairement, dis-je, que, comme toutes ces choses-là existent, notre âme existe aussi, et qu'elle soit avant que nous naissions : et si ces choses-là n'existent point, tout notre raisonnement porte à faux. Cela n'est-il pas constant, et n'est-ce pas une égale nécessité que ces choses existent, et que nos âmes soient avant notre naissance, ou qu'elles ne soient pas et nos âmes non plus ?

— Assurément, c'est une égale nécessité, Socrate, et grâce à Dieu, la conséquence de tout ceci [77a] est que l'âme existe avant notre apparition dans ce monde, ainsi que les essences dont tu viens de parler ; car, pour moi, je ne trouve rien de si évident que l'existence du beau et du bien ; et cela m'est suffisamment démontré.

— Et Cébès ? dit Socrate ; car il faut que Cébès soit aussi persuadé.

— Je pense aussi, dit Simmias, qu'il trouve tes preuves très suffisantes, quoique ce soit bien l'homme le plus rebelle à la conviction. Cependant je le tiens convaincu que notre âme est [77b] avant notre naissance ; mais qu'elle soit après mort, c'est ce qui ne me paraît pas à

Copyright Arvensa Editions

moi-même assez prouvé ; car tu n'as pas encore réfuté cette opinion vulgaire dont Cébès parlait tantôt, qu'après la mort de l'homme l'âme se dissipe et cesse d'être. En effet, qu'est ce qui empêche que l'âme naisse, qu'elle existe à part dans quelque lieu, qu'elle soit avant de venir animer le corps de l'homme, et qu'après qu'elle est sortie de ce corps, elle finisse comme lui et cesse d'être ?

— [77c] Tu dis fort bien, Simmias, ajouta Cébès ; il me paraît que Socrate n'a prouvé que la moitié de ce qu'il fallait prouver : car il a bien démontré que notre âme existait avant notre naissance ; mais pour achever sa démonstration, il devait prouver aussi qu'après notre mort notre âme n'existe pas moins qu'elle a existé avant cette vie.

— Mais je vous l'ai démontré, Simmias et Cébès, reprit Socrate, et vous en conviendrez si vous joignez cette dernière preuve à celle que vous avez admise, que les vivants naissent des morts ; car s'il est vrai [77d] que notre âme existe avant notre naissance, et s'il est nécessaire qu'en venant à la vie elle sorte, pour ainsi dire, du sein de la mort, comment n'y aurait-il pas la même nécessité qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit retourner à la vie ? Ce que vous demandez a donc été démontré. Cependant il me paraît que vous souhaitez tous deux d'approfondir davantage cette question, et que vous craignez, comme les enfants, que quand l'âme sort du corps les vents [77e] ne l'emportent, surtout quand on meurt par un grand vent.

Copyright Arvensa Editions

Sur quoi Cébès se mettant à rire :

— Eh bien ! Socrate, prends que nous le craignons, ou plutôt que ce n'est pas nous qui le craignons, mais qu'il pourrait bien y avoir en nous un enfant qui le craignît ; tâchons donc de lui apprendre à ne pas avoir peur de la mort, comme d'un masque difforme.

— Il faut, reprit Socrate, employer chaque jour des enchantements, jusqu'à ce que vous l'ayez guéri.

— [78a] Mais, Socrate, où trouverons-nous un bon enchanteur, puisque tu nous quittes ?

La Grèce est grande, Cébès, répondit Socrate, et l'on y trouve beaucoup d'habiles gens. D'ailleurs il y a bien d'autres pays que la Grèce, il faut les parcourir tous et les interroger pour trouver cet enchanteur, sans épargner ni travail ni dépense ; car il n'y a rien à quoi vous puissiez employer votre fortune plus utilement. Il faut aussi que vous le cherchiez parmi vous réciproquement ; car peut-être ne trouverez-vous personne plus capable de faire ces enchantements que vous-mêmes.

— Nous n'y manquerons pas, Socrate ; mais reprenons le discours [78b] que nous avons quitté, si tu le veux bien.

— Comment donc ! très volontiers, Cébès.

— A merveille, Socrate.

— Ce que nous devons nous demander d'abord à nous-mêmes, reprit Socrate, c'est qui se dissout, pour quel ordre de choses nous devons craindre cet accident, et pour quel ordre de choses cet accident n'est pas à

Copyright Arvensa Editions

craindre. Ensuite il faut examiner auquel de ces deux ordres appartient notre âme ; et sur cela, craindre ou espérer pour elle.

— Cela est très vrai.

— [78c] Ne semble-t-il pas que c'est aux choses qui sont en composition et qui sont composées de leur nature, qu'il appartient de se résoudre dans les mêmes parties dont elles se composent, et que s'il y a des êtres qui ne soient pas composés, ils sont les seuls que cet accident ne peut atteindre ?

— Cela me paraît très certain, dit Cébès.

— Les choses qui sont toujours les mêmes et dans le même état, n'y a-t-il pas bien de l'apparence qu'elles ne sont pas composées ? Et celles qui changent toujours et ne sont jamais les mêmes, ne paraissent-elles pas composées nécessairement ?

— Je le trouve comme toi, Socrate.

— Allons tout d'un coup à ces choses dont nous parlions [78d] tout à l'heure. Tout ce que, dans nos demandes et dans nos réponses, nous caractérisons en disant qu'il existe, tout cela est-il toujours le même, ou change-t-il quelquefois ? L'égalité absolue, le beau absolu, le bien absolu, toutes les existences essentielles reçoivent elles quelquefois quelque changement, si petit qu'il puisse être, ou chacune d'elles, étant pure et simple, demeure-t-elle ainsi toujours la même en elle-même, sans jamais recevoir la moindre altération ni le moindre changement ?

— Il faut nécessairement, répondit Cébès, qu'elles

Copyright Arvensa Editions

demeurent toujours les mêmes, sans jamais changer.

— Et que dirons-nous de toutes ces choses qui réfléchissent plus ou moins l'idée de l'égalité et de la beauté absolue, hommes, chevaux, [78e] habits et tant d'autres choses semblables ? Demeurent-elles toujours les mêmes, ou, en opposition aux premières, ne demeurent-elles jamais dans le même état, ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux autres ?

— Non, répondit Cébès, elles ne demeurent jamais les mêmes.

— [79a] Or, ce sont des choses que tu peux voir, toucher, percevoir par quelque sens ; au lieu que les premières, celles qui sont toujours les mêmes, ne peuvent être saisies que par la pensée ; car elles sont immatérielles, et on ne les voit point.

— Cela est très vrai, Socrate, dit Cébès.

— Veux-tu donc, continue Socrate, que nous posions deux sortes de choses ?

— Je le veux bien, dit Cébès.

— L'une visible, et l'autre immatérielle ; celle-ci toujours la même, celle-là dans un continuel changement.

— Je le veux bien encore, dit Cébès.

— [79b] Voyons donc. Ne sommes-nous pas composés d'un corps et d'une âme ? ou y a-t-il quelque autre chose en nous ?

— Non, sans doute, il n'y a que cela.

— A laquelle de ces deux espèces dirons-nous que notre corps est plus conforme et plus ressemblant ?

Copyright Arvensa Editions

— Il n'y a personne qui ne convienne que c'est à l'espèce matérielle.

— Et notre âme, mon cher Cébès, est-elle visible ou immatérielle ?

— Visible ? Non pas, du moins pour les hommes.

— Mais quand nous parlons de choses visibles ou invisibles, parlons-nous par rapport aux hommes, ou par rapport à d'autres natures ?

— Par rapport à la nature humaine.

— Que dirons-nous donc de l'âme ? Est-elle visible ou invisible ?

— Invisible.

— Elle est donc immatérielle ?

— Oui.

— Et par conséquent, notre âme est plus conforme que le corps à la nature immatérielle, et le corps à la nature visible.

— [79c] Cela est d'une nécessité absolue.

— Ne disions-nous pas tantôt que, lorsque l'âme se sert du corps pour considérer quelque objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, ou par quelque autre sens, car c'est la seule fonction du corps de considérer les objets par les sens, alors elle est attirée par le corps vers ce qui change sans cesse ; elle s'égare et se trouble, elle a des vertiges comme si elle était ivre, pour s'être mise en rapport avec des choses qui sont dans cette disposition ?

— Oui.

— [79d] Au lieu que quand elle examine les choses par

Copyright Arvensa Editions

elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éternel, immortel, immuable ; elle y reste attachée, comme étant de même nature, aussi longtemps du moins qu'elle a la force de demeurer en elle-même : ses égarements cessent, et en relation avec des choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même, et participe en quelque sorte de la nature de son objet ; cet état de l'âme est ce qu'on appelle sagesse.

— Cela est parfaitement bien dit, Socrate, et c'est une grande vérité.

— A quelle classe d'êtres l'âme te paraît-elle donc plus ressemblante et plus conforme, [79e] après ce que nous avons établi et tout ce que nous venons de dire ?

— Il me semble, Socrate, qu'il n'y a point d'homme si dur et si stupide, que la méthode que tu as suivie ne force de convenir que l'âme ressemble et est conforme à ce qui est toujours le même, bien plus qu'à ce qui change toujours.

— Et le corps ?

— Il ressemble plus à ce qui change.

— Prenons encore un autre chemin. Quand l'âme [80a] et le corps sont ensemble, la nature ordonne à l'un d'obéir et d'être esclave, et à l'autre d'avoir l'empire et de commander. Lequel est-ce donc des deux qui te paraît semblable à ce qui est divin, et lequel te paraît ressembler à ce qui est mortel ? Ne trouves-tu pas que ce qui est divin est seul capable de commander et d'être le maître, et que ce qui est mortel est fait pour obéir et être esclave ?

Copyright Arvensa Editions

— Assurément.

— Auquel est-ce donc que l'âme ressemble ?

— Il est évident, Socrate, que l'âme ressemble à ce qui est divin, et le corps à ce qui est mortel.

— Vois donc, mon cher Cébès, si, de tout ce que nous venons de dire, [80b] il ne s'ensuit pas nécessairement que notre âme est très semblable à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même, et toujours semblable à lui-même, et que notre corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, sensible, composé, dissoluble, toujours changeant, et jamais semblable à lui-même. Y a-t-il quelque raison que nous puissions alléguer pour détruire ces conséquences, et pour faire voir qu'il n'en est pas ainsi ?

— Non sans doute, Socrate.

— Cela étant, ne convient-il pas au corps d'être bientôt dissous, et à l'âme de demeurer toujours indissoluble, ou à peu près ?

— [80c] C'est une vérité constante.

— Or, tu vois, reprit-il, qu'après que l'homme est mort, la partie visible de l'homme, le corps, ce qui est exposé à nos yeux, ce qu'on appelle le cadavre, à qui il convient de se dissoudre, de tomber par parties et de se dissiper, n'éprouve d'abord rien de tout cela, et se conserve assez longtemps ; et, si le mort était beau, il se conserve, dans toute sa beauté, même très longtemps ; car le corps, quand il est réduit et embaumé, comme on le fait en

Copyright Arvensa Editions

Égypte[106], il est incroyable combien de temps il se conserve presque entier ; [80d] et lors même qu'il se corrompt, certaines parties néanmoins, comme les os, les nerfs et toutes les autres semblables, sont presque immortelles : cela n'est-il pas vrai ?

— Très vrai.

— L'âme donc, qui est immatérielle, qui va dans un autre lieu semblable à elle, excellent, pur, immatériel, et que, pour cette raison, on appelle avec vérité l'autre monde[107] auprès d'un Dieu bon et sage, où bientôt, s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre aussi ; l'âme, dis-je, étant telle et de telle nature, à peine sortie du corps, se dissiperait et périrait, ainsi que le disent la plupart [80e] des hommes ! Il s'en faut de beaucoup, ô Cébès, ô Simmias ! Voici plutôt ce qui arrive : si elle sort pure, sans entraîner rien du corps avec elle, comme celle qui, durant la vie, n'a eu avec lui aucune communication volontaire, mais l'a fui au contraire et s'est recueillie en elle-même, faisant de cette occupation son unique soin ; et ce soin est celui de bien philosopher, c'est-à-dire, au fond, de s'exercer [81a] à mourir aisément : dis, n'est-ce pas là s'exercer à la mort ?

— Tout à fait.

— L'âme donc, en cet état, se rend vers ce qui est semblable à elle, immatériel, divin, immortel et sage ; et là elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours déréglés et de tous les autres maux

Copyright Arvensa Editions

des humains : et, comme on le dit des initiés, elle passe véritablement l'éternité avec les dieux. N'est-ce pas là ce que nous devons dire, ô Cébès ?

— Assurément, répondit Cébès.

— [81b] Mais si elle se retire du corps souillé et impure, comme celle qui a toujours été mêlée avec lui, qui l'a servi et aimé, qui s'est laissé charmer par lui et par les voluptés, au point de croire qu'il n'y a de réel que ce qui est corporel, ce qu'on peut toucher, boire, manger, ou ce qui sert aux plaisirs de l'amour ; et au contraire se faisant une habitude de haïr, d'avoir en horreur et de fuir ce qui est obscur et invisible aux yeux, ce qui est intellectuel, et ne se saisit que par la philosophie, [81c] penses-tu que l'âme en cet état puisse sortir du corps pure et dégagée ?

— Non, sans doute, en aucune manière.

— Au contraire, elle sort toute chargée des liens de l'enveloppe matérielle, que le commerce continuel et l'union trop étroite qu'elle a eus avec le corps, et le soin assidu qu'elle a pris de lui, lui ont rendue comme essentielle.

— Très certainement.

— Cette enveloppe, mon cher Cébès, est lourde, pesante, formée de terre et visible. L'âme, chargée de ce poids, y succombe, et entraînée de nouveau vers le monde visible par l'horreur de l'immatériel et de cet autre monde sans lumière, de l'enfer, comme on l'appelle, [81d] elle va errant, à ce qu'on dit, parmi les monuments et les tombeaux, autour desquels aussi l'on a vu parfois des

Copyright Arvensa Editions

fantômes ténébreux, comme doivent être les ombres d'âmes coupables qui ont quitté la vie avant d'être entièrement purifiées, et retiennent quelque chose de la région visible, et que pour cela l'œil des hommes peut encore voir.

— Cela est très vraisemblable, Socrate.

— Oui, sans doute, Cébès, et il est vraisemblable aussi que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants, qui sont forcées d'errer dans ces lieux, où elles portent la peine de leur première vie, qui a été méchante, et où elles continuent d'errer jusqu'à ce [81e] que l'appétit naturel de la masse corporelle qui les suit les ramène dans un corps, et alors elles rentrent vraisemblablement dans les mêmes mœurs qui ont fait l'occupation de leur première existence.

— Comment dis-tu cela, Socrate ?

— Par exemple, ceux qui se sont abandonnés à l'intempérance, aux excès de l'amour et de la bonne chère, et qui n'ont eu aucune retenue, entrent vraisemblablement dans des corps d'ânes [82a] et d'animaux semblables : ne le penses-tu pas ?

— Assurément.

— Et ceux qui n'ont aimé que l'injustice, la tyrannie et les rapines, vont animer des corps de loups, d'éperviers, de faucons. Des âmes de cette nature peuvent-elles aller ailleurs ?

Non, sans doute.

— Et la destinée des autres est relative à la vie qu'ils

Copyright Arvensa Editions

ont menée ?

— Évidemment.

— Comment en serait-il autrement ? Les plus heureux d'entre eux et les mieux partagés sont donc ceux qui ont exercé cette vertu [82b] sociale qu'on nomme la modération et la justice, qu'on acquiert par habitude et par exercice, sans philosophie et sans réflexion.

— Comment ceux-ci seraient-ils les plus heureux ?

— Parce qu'il est probable qu'ils rentreront dans une espèce analogue d'animaux paisibles et sociaux, comme des abeilles, des guêpes, des fourmis ; ou même qu'ils rentreront dans des corps humains, et qu'il en résultera des hommes de bien.

— Cela est probable.

— Mais pour arriver au rang des dieux, que celui qui n'a pas philosophé et qui n'est pas sorti tout à fait [82c] pur de cette vie, ne s'en flatte pas ; non, cela n'est donné qu'au philosophe. C'est pourquoi, Simmias et Cébès, le véritable philosophe s'abstient de toutes les passions du corps, leur résiste, et ne se laisse pas entraîner par elles ; et cela, bien qu'il ne craigne ni la perte de sa fortune et la pauvreté, comme les hommes vulgaires et ceux qui aiment l'argent, ni le déshonneur et la mauvaise réputation, comme ceux qui aiment la gloire et les dignités.

— Il ne conviendrait pas de faire autrement, repartit Cébès.

— [82d] Non, sans doute, continua Socrate : aussi ceux

Copyright Arvensa Editions

qui prennent quelque intérêt à leur âme, et qui ne vivent pas pour flatter le corps, ne tiennent pas le même chemin que les autres qui ne savent où ils vont ; mais persuadés qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils s'abandonnent à sa conduite, et la suivent partout où elle veut les mener.

— Comment, Socrate ?

— La philosophie recevant l'âme liée véritablement [82e] et pour ainsi dire collée au corps et forcée de considérer les choses non par elle-même, mais par l'intermédiaire des organes comme à travers les murs d'un cachot et dans une obscurité absolue, reconnaissant que toute la force du cachot vient des passions qui font que le prisonnier aide lui-même à serrer [83a] sa chaîne ; la philosophie, dis-je, recevant l'âme en cet état, l'exhorte doucement et travaille à la délivrer : et pour cela elle lui montre que le témoignage des yeux du corps est plein d'illusions, comme celui des oreilles, comme celui des autres sens ; elle l'engage à se séparer d'eux, autant qu'il est en elle ; elle lui conseille de se recueillir et de se concentrer en elle-même, de ne croire [83b] qu'à elle-même, après avoir examiné au-dedans d'elle et avec l'essence même de sa pensée ce que chaque chose est en son essence, et de tenir pour faux tout ce qu'elle apprend par un autre qu'elle-même, tout ce qui varie selon la différence des intermédiaires : elle lui enseigne que ce qu'elle voit ainsi, c'est le sensible et le visible ; ce qu'elle

Copyright Arvensa Editions

voit par elle-même, c'est l'intelligible et l'immatériel.

Le véritable philosophe sait que telle est la fonction de la philosophie. L'âme donc, persuadée qu'elle ne doit pas s'opposer à sa délivrance, s'abstient, autant qu'il lui est possible, des voluptés, des désirs, des tristesses, des craintes ; réfléchissant qu'après les grandes joies et les grandes craintes, les tristesses et les désirs immodérés, [83c] on n'éprouve pas seulement les maux ordinaires, comme d'être malade, ou de perdre sa fortune, mais le plus grand et le dernier de tous les maux, et même sans en avoir le sentiment.

— Et quel est donc ce mal, Socrate ?

— C'est que l'effet nécessaire de l'extrême jouissance et de l'extrême affliction est de persuader à l'âme que ce qui la réjouit ou l'afflige, est très réel et très véritable, quoiqu'il n'en soit rien. Or, ce qui nous réjouit ou nous afflige, ce sont principalement les choses visibles ; n'est-ce pas ?

— Certainement.

— [83d] N'est-ce pas surtout dans la jouissance et la souffrance que le corps subjugue et enchaîne l'âme ?

— Comment cela ?

— Chaque peine, chaque plaisir, a, pour ainsi dire, un clou avec lequel il attache l'âme au corps, la rend semblable, et lui fait croire que rien n'est vrai que ce que le corps lui dit. Or, si elle emprunte au corps ses croyances, et partage ses plaisirs, elle est, je pense, forcée de prendre aussi les mêmes mœurs et les mêmes

Copyright Arvensa Editions

habitudes, tellement qu'il lui est impossible d'arriver jamais pure à l'autre monde ; mais, sortant de cette vie toute pleine encore du corps qu'elle quitte, elle retombe bientôt dans [83e] un autre corps et y prend racine, comme une plante dans la terre où elle a été semée ; et ainsi elle est privée du commerce de la pureté et de la simplicité divine.

— Il n'est que trop vrai, Socrate, dit Cébès.

— Voilà pourquoi, mon cher Cébès, le véritable philosophe s'exerce à la force et à la tempérance, et nullement pour toutes les raisons que s'imagine le peuple. Est-ce que tu penserais comme lui ?

— [84a] Non pas.

— Et tu fais bien. Ces raisons grossières n'entreront pas dans l'âme du véritable philosophe ; elle ne pensera pas que la philosophie doit venir la délivrer, pour qu'après elle s'abandonne aux jouissances et aux souffrances et se laisse enchaîner de nouveau par elles, et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, en se rendant indépendante des passions, et suivant la raison pour guide, en ne se départant jamais de la contemplation de ce qui est vrai, divin, hors du domaine de l'opinion, [84b] en se nourrissant de ces contemplations sublimes, elle acquiert la conviction qu'elle doit vivre ainsi tant qu'elle est dans cette vie, et qu'après la mort elle ira se réunir à ce qui lui est semblable et conforme à sa nature et sera délivrée des maux de l'humanité. Avec un tel régime, ô Simmias, ô Cébès, et après l'avoir suivi

Copyright Arvensa Editions

fidèlement, il n'y a pas de raison pour craindre qu'à la sortie du corps, elle s'envole emportée par les vents, se dissipe et cesse d'être.

[84c] Après que Socrate eut ainsi parlé, il se fit un long silence. Socrate paraissait tout occupé de ce qu'il venait de dire ; nous l'étions aussi pour la plupart, et Cébès et Simmias parlaient un peu ensemble. Enfin, Socrate les apercevant :
— De quoi parlez-vous ? leur dit-il ; ne vous paraît-il point manquer quelque chose à mes preuves ? Car il me semble qu'elles donnent lieu à beaucoup de doutes et d'objections, si on vient à les examiner en détail. Si vous parlez d'autre chose, je n'ai rien à dire ; mais si c'est sur cela que vous avez des doutes, ne faites pas difficulté de prendre la parole à votre tour, [84d] et d'exposer franchement votre opinion, si la mienne ne vous satisfait pas ; et associez-moi à votre recherche, si vous croyez en venir plus facilement à bout avec moi.

— Je te dirai la vérité, Socrate, répondit Simmias. Il y a longtemps que chacun de nous deux a des doutes, et pousse l'autre pour qu'il te les propose, car nous désirerions bien t'entendre les résoudre ; mais nous ne voudrions pas être importuns, et nous craignons que cela ne te soit désagréable dans ta situation.

— Eh ! mon cher Simmias, reprit Socrate en souriant doucement, à grand'peine persuaderais-je [84e] aux autres

Copyright Arvensa Editions

hommes que je ne prends point pour un malheur l'état où je me trouve, puisque je ne saurais vous le persuader à vous-mêmes, et que vous craignez que je ne sois plus difficile à vivre maintenant qu'auparavant. Vous me croyez donc, à ce qu'il paraît, bien inférieur aux cygnes, pour ce qui regarde le pressentiment et la divination. Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent [85a] encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie d'aller trouver le dieu qu'ils servent.

Mais la crainte que les hommes ont eux-mêmes de la mort leur fait calomnier ces cygnes, en disant qu'ils pleurent leur mort, et qu'ils chantent de tristesse ; et ils ne font pas cette réflexion qu'il n'y a point d'oiseau qui chante quand il a faim ou froid, ou quand il souffre de quelque autre manière, non pas même le rossignol, l'hirondelle ou la huppe, dont on dit que le chant est une complainte.

Mais je ne crois pas [85b] que ces oiseaux chantent de tristesse, ni les cygnes non plus ; je crois plutôt qu'étant consacrés à Apollon, ils sont devins, et que, prévoyant le bonheur dont on jouit au sortir de la vie, ils chantent et se réjouissent ce jour-là plus qu'ils n'ont jamais fait.

Et moi, je pense que je sers Apollon aussi bien qu'eux, que je suis consacré au même dieu, que je n'ai pas moins reçu qu'eux de notre commun maître l'art de la divination, et que je ne suis pas plus fâché de sortir de cette vie ; c'est pourquoi, à cet égard, vous n'avez qu'à parler tant qu'il vous plaira, et m'interroger aussi longtemps que les onze

Copyright Arvensa Editions

voudront le permettre.

— Fort bien, Socrate, repartit Simmias, je te proposerai donc [85c] mes doutes, et Cébès te fera ensuite ses difficultés. Je crois, comme toi, qu'en pareille matière, il est impossible, ou du moins très difficile d'arriver à la vérité dans cette vie ; mais je crois aussi que de ne pas examiner de toutes les manières ce qu'on en dit, sans quitter prise avant d'avoir fait tous ses efforts, c'est l'action d'un lâche : car il faut de deux choses l'une, ou apprendre des autres ce qui en est, ou le trouver de soi-même, ou, si cela est impossible, il faut, parmi tous les raisonnements humains, choisir celui qui est le meilleur et admet le moins de difficultés, [85d] et s'y embarquant, comme sur une nacelle plus ou moins sûre, traverser ainsi la vie, à moins qu'on ne puisse trouver pour ce voyage un vaisseau plus solide, un raisonnement à toute épreuve.

Je n'aurai donc point de honte de te faire des questions, puisque tu le permets, et je ne m'exposerai pas au reproche que je pourrais me faire un jour de ne t'avoir pas dit maintenant ce que je pense. Quand j'examine avec moi-même et avec Cébès ce qui a été dit, j'avoue que je ne trouve pas cela très satisfaisant.

— [85e] Peut-être as-tu raison, mon ami, mais en quoi ne trouves-tu pas cela satisfaisant ?

— En ce que, répondit Simmias, l'on pourrait dire la même chose aussi de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même et de ses cordes ; que l'harmonie d'une lyre bien d'accord est quelque chose d'invisible, d'incorporel, de

Copyright Arvensa Editions

très beau, [86a] de divin ; et que la lyre et les cordes sont des corps, de la matière, des choses composées, terrestres et de nature mortelle. Car enfin, après qu'on aurait cassé ou coupé par morceaux la lyre, ou qu'on aurait rompu les cordes, on pourrait soutenir avec ta manière de raisonner qu'il est de toute nécessité que cette harmonie existe encore, attendu qu'il est impossible que la lyre subsiste après les cordes rompues, ou que les cordes fragiles et mortelles subsistent après la lyre cassée ou démontée, et [86b] que l'harmonie, chose immortelle et divine, périsse avant ce qui est mortel et terrestre ; on pourrait soutenir qu'il faut de toute nécessité que l'harmonie existe quelque part, et que la lyre et les cordes soient rompues et périssent entièrement avant qu'elle reçoive la moindre atteinte.

Et toi-même, Socrate, tu te seras aperçu, je crois, que l'idée que nous nous faisons ordinairement de l'âme revient à peu près à celle-ci : que notre corps étant composé et tenu en équilibre par le chaud, le froid, le sec et l'humide, notre âme est le rapport de ces principes entre eux, et l'harmonie résulte de l'exactitude et de la justesse de leur combinaison.

Or, s'il était vrai que notre âme ne fut qu'une harmonie, [86c] il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par la maladie ou par les autres maux, il faut nécessairement que notre âme, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies, qui se trouvent dans les instruments de musique ou dans

Copyright Arvensa Editions

tout autre ouvrage d'art ; tandis que les restes de chaque corps durent longtemps, [86d] jusqu'à ce qu'ils soient brûlés ou réduits en putréfaction. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrons répondre à ces raisons, si quelqu'un prétend que notre âme n'étant qu'un mélange des qualités du corps, périt la première dans ce qu'on appelle la mort.

Socrate alors, promenant ses regards sur nous, comme il avait coutume de faire, et souriant :

— Simmias a raison, dit-il. Si quelqu'un de vous a plus de facilité que moi à répondre à ses objections, que ne le fait-il ? Car il me paraît que Simmias ne nous a pas mal attaqués. Cependant il me semble qu'il vaut mieux, avant que de lui répondre, écouter ce que Cébès [86e] a aussi à objecter, afin que nous gagnions par là du temps, pour penser à ce qu'il faut dire, et qu'après les avoir entendus tous deux, nous passions de leur côté, si nous trouvons qu'ils ont raison ; sinon, ce sera le temps de nous défendre. Dis-nous donc, Cébès, quel scrupule t'empêche de te rendre à ce que j'ai établi ?

— Je m'en vais le dire, répondit Cébès ; c'est qu'il me paraît que la question en est encore au même point où elle en était, et que les mêmes objections, que nous avons faites d'abord, [87a] subsistent. Que notre âme ait existé avant que d'entrer dans le corps, je n'ai rien à dire à cela ; tu l'as très bien démontré, et, s'il m'est permis de te le dire en face, d'une manière vraiment admirable ; mais

Copyright Arvensa Editions

qu'elle soit encore quelque part après que nous sommes morts, c'est de quoi je ne suis pas convaincu. Ce n'est pas que je sois ébranlé par l'objection de Simmias, qui prétend que l'âme n'est point quelque chose de plus fort ni de plus durable que le corps ; non, l'âme me paraît être infiniment supérieure à toutes les choses de cette nature.

Qui t'arrête donc, me dira-t-on ? Puisque tu vois qu'après que l'homme est mort, ce qu'il y a de plus faible en lui subsiste, ne te semble-t-il pas qu'il faut nécessairement [87b] que ce qui est plus durable ait le même avantage ?

Vois, je te prie, si ce que j'oppose à cela te paraît avoir quelque force. J'ai besoin, je crois, de me servir aussi d'une comparaison, comme Simmias. Ce qu'on vient de dire est, à mon avis, comme si, en parlant d'un vieux tisserand qui serait mort, on disait : Cet homme n'a point péri, mais il existe peut-être bien quelque part ; et la preuve, c'est que le vêtement qu'il portait, et qu'il avait tissu lui-même, est encore entier et n'a point péri : et si quelqu'un [87c] refusait de se rendre à cette raison, on lui demanderait lequel est le plus durable, en général, de l'homme, ou du vêtement qu'il porte et qui sert à ses besoins ; il faudrait bien répondre que c'est l'homme qui est de beaucoup le plus durable ; et, sur cela, on croirait lui avoir démontré que l'homme existe encore, puisque ce qui était moins durable que lui n'a point péri : mais il n'en va pas ainsi, je crois.

Simmias, fais bien attention à ce que je vais dire. Il n'y

Copyright Arvensa Editions

a personne qui ne sente que raisonner ainsi est une absurdité. En effet ce tisserand, après avoir usé beaucoup d'habits qu'il s'était fait lui-même, est mort [87d] après eux, mais, je pense, avant le dernier ; ce qui pourtant n'est pas une raison de croire qu'il est plus faible et moins durable que l'habit.

Cette comparaison convient très bien à l'âme et au corps ; et en la leur appliquant on est, selon moi, fort bien reçu à dire que l'âme est un être dépositaire d'une longue durée, et que le corps est un être plus faible et moins durable ; c'est-à-dire que chaque âme use plusieurs corps, surtout si elle vit longtemps ; car si le corps est dans un état d'écoulement et de déperdition continuelle pendant que l'homme vit encore, [87e] et si l'âme renouvelle et refait sans cesse sa périssable enveloppe, il suit nécessairement que quand l'âme vient à mourir, elle en est à son dernier habit, qu'elle a usé tous les autres avant de mourir, tandis que, elle morte, le corps fait paraître aussitôt la faiblesse de sa nature, se corrompt et périt promptement.

Mais n'ajoutons pas tant de foi à cette démonstration, que nous ayons une entière confiance [88a] qu'après la mort l'âme existe encore : car si l'on accordait à celui qui soutiendrait cette opinion plus encore que tu ne dis ; si on lui accordait que non seulement l'âme existait dans le temps qui a précédé la naissance, mais que rien n'empêche que, même lorsque nous serons morts, l'âme prolonge son existence et renaisse plusieurs fois pour

Copyright Arvensa Editions

mourir de nouveau, [88b] étant assez forte par sa nature pour résister à plusieurs naissances ; si, dis-je, on accordait tout cela, mais sans accorder qu'elle ne se fatigue point dans ce grand nombre de naissances, et qu'elle ne finit pas par périr tout à fait dans quelqu'une de ces morts ; et si l'on ajoutait que personne ne sait qu'elle sera précisément la mort où doit périr l'âme, qui que ce soit d'entre nous ne pouvait en avoir le sentiment ; alors nul homme ne pourrait raisonnablement ne pas craindre la mort, s'il n'a pas de preuve certaine que l'âme est quelque chose d'absolument immortel et impérissable : sans cela, il faut bien de toute nécessité que celui qui va mourir craigne pour son âme, et aie peur que sa séparation actuelle d'avec le corps soit l'épreuve dernière où elle doit périr sans retour.

[88c] Après que nous eûmes entendus leurs discours, nous éprouvâmes tous un sentiment désagréable, comme nous nous l'avouâmes ensuite ; car après avoir été pleinement convaincus par les raisonnements antérieurs, il nous semblait qu'on venait nous troubler de nouveau, et jeter dans nos esprits, non seulement pour ce qui avait été dit, mais encore pour tout ce qu'on dirait à l'avenir, ce doute cruel, ou que nous fussions capables de porter un jugement sur ces matières, ou même que ces matières pussent produire autre chose que l'incertitude.

ÉCHÉCRATÈS.

Copyright Arvensa Editions

Par les dieux, Phédon, je vous le pardonne bien ; car moi-même, en t'entendant, il m'arrive de me dire [88d] à moi-même : A quelles raisons croirons-nous donc désormais, puisque celles de Socrate, qui paraissaient si décisives, ne sont pas dignes de confiance ? En effet, l'objection de Simmias, que notre âme n'est qu'une harmonie, me frappe merveilleusement et m'a toujours frappé, et elle m'a fait ressouvenir que moi-même j'avais eu la même pensée autrefois. C'est donc à recommencer pour moi, et j'ai besoin de nouvelles preuves pour être convaincu que l'âme ne meurt pas avec le corps. Dis-nous donc, par Jupiter, de quelle manière Socrate continua son discours, [88e] et si lui aussi, ainsi que tu le dis de vous autres, parut éprouver quelque peine, ou s'il soutint son opinion avec douceur, et s'il la soutint d'une manière satisfaisante. Raconte-nous tout le plus exactement que tu pourras.

PHÉDON.

Je t'assure, Échécrate, que, bien que j'aie plusieurs fois admiré Socrate, je ne le fis jamais autant qu'en cette circonstance. [89a] Qu'il eût de quoi répondre, cela n'est peut-être pas étonnant le moins du monde ; mais ce que j'admirai le plus, ce fut premièrement avec quel air de satisfaction, avec quelle bienveillance, avec quelles marques d'approbation il reçut les objections de ces jeunes gens ; ensuite avec quelle promptitude il s'aperçut de l'impression qu'elles avaient faite sur nous, enfin avec quelle habileté il guérit nos frayeurs ; et, nous rappelant

Copyright Arvensa Editions

comme des fuyards et des vaincus, nous fit tourner tête, et nous ramena à la discussion.

ÉCHÉCRATÈS.
Comment cela ?

PHÉDON.
Je vais te le dire. J'étais assis à sa droite, [89b] à côté du lit, sur un petit siège ; et lui, il était assis plus haut que moi. Me passant donc la main sur la tête, et prenant mes cheveux, qui tombaient sur mes épaules (c'était sa coutume de jouer avec mes cheveux en toute occasion) : Demain, dit-il, ô Phédon ! tu feras couper ces beaux cheveux[108] ; n'est-ce pas ?

— Apparemment, Socrate, lui dis-je.

— Non pas, si tu m'en crois.

— Comment ?

— Non pas demain, mais aujourd'hui, dit-il, nous nous ferons couper tous deux les cheveux, s'il est vrai que notre raisonnement soit mort, et que nous ne puissions le ressusciter ; [89c] et, si j'étais à ta place, et que l'on eût battu mon raisonnement, je ferais serment, comme les Argiens, de ne pas laisser croître mes cheveux jusqu'à ce que j'eusse vaincu, dans une seconde bataille, le raisonnement de Simmias et de Cébès.

— Mais, lui dis-je, on dit qu'Hercule même ne peut suffire contre deux[109].

Copyright Arvensa Editions

— Eh bien ! dit-il, appelle-moi, comme ton Iolas.

— Pendant qu'il est encore jour, je t'appelle aussi, lui répondis-je, non pas comme Hercule appelle son Iolas, mais comme Iolas appelle son Hercule.

— Cela est égal, dit-il, mais prenons bien garde, avant toutes choses, qu'il ne nous arrive un malheur.

— Lequel ?

— [89d] C'est, continua-t-il, d'être des misologues ; comme il y a des misanthropes : on ne peut éprouver de plus grand malheur que celui de haïr la raison, et cette misologie a la même cause que la misanthropie. La misanthropie vient de ce qu'après s'être beaucoup trop fié, sans aucune connaissance, à quelqu'un, et l'avoir cru tout à fait sincère, honnête et digne de confiance, on le trouve, peu de temps après, méchant et infidèle, et tout autre encore dans une autre occasion ; et lorsque cela est arrivé à quelqu'un plusieurs fois, et surtout relativement à ceux qu'il aurait crus [89e] ses meilleurs et plus intimes amis, après plusieurs mécomptes il finit par prendre en haine tous les hommes, et ne plus croire qu'il y ait rien d'honnête dans aucun d'eux. Ne t'es-tu pas aperçu que la misanthropie se forme ainsi ?

— Oui, lui dis-je.

— N'est-ce donc pas une honte ? continua-t-il ; n'est-il pas évident que cet homme-là entreprend de traiter avec les hommes, sans avoir aucune connaissance des choses humaines ? car s'il en avait eu un peu connaissance, il eût pensé, comme [90a] cela est en réalité, que les bons et les

Copyright Arvensa Editions

méchants sont les uns et les autres en bien petite minorité, et ceux qui tiennent le milieu, en un très grand nombre.

— Comment dis-tu ?

— Il en est, répondit-il, des bons et des méchants comme des hommes forts grands ou fort petits. Crois-tu qu'il y ait quelque chose de plus rare que de trouver un homme fort grand ou fort petit ? et ainsi des chiens et de toutes les autres choses, comme de ce qui est vite et de ce qui est lent, de ce qui est beau et de ce qui est laid, de ce qui est blanc et de ce qui est noir. Ne t'aperçois-tu pas que dans toutes ces choses les termes extrêmes sont rares et en petit nombre, et que les choses moyennes sont très ordinaires et en grand nombre ?

— Il est vrai.

— [90b] Ne crois-tu pas que, si l'on proposait un combat de méchanceté, là aussi il y en aurait très peu qui pussent obtenir le prix ?

— Cela est très vraisemblable.

— Assurément, reprit-il ; mais ce n'est pas en cela que les raisonnements ressemblent aux hommes ; je me suis laissé entraîner à ta suite un peu hors du sujet ; ils leur ressemblent en ce que, quand on admet un raisonnement comme vrai, sans connaître l'art de raisonner, souvent il arrive que ce même raisonnement paraît faux, tantôt l'étant, tantôt ne l'étant pas, et successivement tout différent de lui-même ; [90c] et quand on s'est accoutumé à beaucoup disputer pour et contre, tu sais qu'on finit par

Copyright Arvensa Editions

croire qu'on est devenu très sage, et qu'on a découvert par des lumières particulières que, ni dans les choses, ni dans les raisonnements, il n'y a rien de vrai ni de stable, mais que tout est dans un flux et un reflux continuel, comme l'Euripe[110], et que rien ne demeure un moment dans le même état.

— J'en conviens.

— Ne serait-ce donc pas une chose déplorable, Phédon, que, quand il y a un raisonnement vrai, solide et intelligible, [90d] pour avoir prêté l'oreille à des raisonnements qui tantôt paraissent vrais et tantôt ne le paraissent pas, au lieu de s'accuser soi-même et sa propre incapacité, on finît par dépit à transporter la faute avec complaisance de soi-même à la raison ; et qu'on passât le reste de sa vie à haïr et à calomnier la raison, étranger à la réalité et à la science ?

— Par Jupiter, m'écriai-je, très déplorable assurément !

— Prenons donc garde avant tout, reprit-il, que ce malheur ne nous arrive, et ne [90e] nous laissons pas préoccuper par cette pensée que peut-être il n'y a rien de saint dans le raisonnement : persuadons-nous plutôt que c'est nous qui sommes malades, et qu'il nous faut faire courageusement tous nos efforts pour nous guérir, toi et les autres bien plus que moi, par la raison qu'il vous reste beaucoup de temps à vivre ; [91a] et moi, parce que je vais mourir ; et je crains bien de ne pas montrer dans cet

Copyright Arvensa Editions

entretien des dispositions philosophiques, mais des dispositions contentieuses, comme ces faux savants qui ne se soucient guère de la vérité de ce dont ils parlent, mais n'ont pour but que de faire adopter leurs opinions personnelles. Il me paraît qu'en ce moment, il n'y a entre eux et moi qu'une seule différence, c'est que ce ne sera pas aux assistants que je m'efforcerai de persuader mon opinion (au moins n'est-ce pas là mon but principal), mais bien plutôt de m'en convaincre fortement [91b] moi-même, car je fais ce raisonnement, et vois combien il est intéressé : si ce que je dis se trouve vrai, il est bon de le croire ; et si après la mort il n'y a rien, j'en tirerai toujours cet avantage, de ne pas fatiguer les autres de mes lamentations, pendant ce temps qui me reste à vivre. D'ailleurs cette ignorance ne durera pas longtemps, car ce serait un mal ; mais elle finira bientôt. Ainsi préparé, ô Simmias et Cébès ! je vais commencer mes preuves. Mais vous, si vous m'en croyez, [91c] faisant peu d'attention à Socrate, mais beaucoup plus à la vérité, si vous trouvez que ce que je dis soit vrai, convenez-en ; sinon, opposez-vous de toute votre force, prenant bien garde que je ne me trompe moi-même et vous en même temps, par trop de bonne volonté, et que je ne vous quitte comme l'abeille, qui laisse son aiguillon dans la plaie. Commençons donc ; mais premièrement, rappelez-moi vos arguments, si vous vous apercevez que je les aie oubliés. Simmias, je crois, craint que l'âme, quoique plus divine et [91d] plus belle que le corps, ne périsse avant lui,

Copyright Arvensa Editions

comme l'harmonie avant la lyre : et Cébès a accordé, si je ne me trompe, que l'âme est bien plus durable que le corps, mais qu'on ne peut nullement savoir si, après qu'elle a usé plusieurs corps, elle ne périt pas en quittant le dernier, et si ce n'est pas là une véritable mort qui anéantit l'âme ; car, pour le corps, il ne cesse pas un seul moment de périr. N'est-ce pas là, ô Simmias et Cébès ! ce qu'il faut que nous examinions ?

[91e] Ils en tombèrent d'accord tous les deux.

Rejetez-vous donc tous les raisonnements précédents, continua-t-il, ou en admettez-vous une partie ?

Ils dirent qu'ils en admettaient une partie.

Mais, ajouta-t-il, que pensez-vous de ce que nous avons dit, qu'apprendre n'est que se ressouvenir ? et que par conséquent c'est une nécessité que notre [92a] âme ait existé quelque part avant d'avoir été renfermée dans le corps.

— Pour moi, dit Cébès, c'est une chose étonnante : combien j'en ai été d'abord convaincu, et maintenant j'y persiste plus que dans tout autre principe.

— Je suis de même, dit Simmias ; et je serais bien étonné si je changeais jamais de sentiment.

Il faut pourtant bien, mon cher hôte thébain, que tu en changes, reprit Socrate, si tu persistes dans cette opinion, que l'harmonie est une chose composée, et que l'âme est une espèce d'harmonie qui résulte de l'accord des qualités corporelles ; car tu ne t'en croirais pas toi-même, si tu disais que l'harmonie existe avant les choses dont

Copyright Arvensa Editions

elle se compose nécessairement. Cela te satisferait-il ?

— Non, sans doute, Socrate, répondit-il.

— T'aperçois-tu, reprit Socrate, que c'est là pourtant ce que tu dis, quand, après avoir avoué que l'âme existe avant que d'entrer dans la forme et le corps de l'homme, tu prétends qu'elle est composée de choses qui n'existent pas encore ? Car l'harmonie ne ressemble pas à l'âme, à laquelle tu la compares ; mais, d'abord, sont la lyre et les cordes, et les sons encore discordants ; l'harmonie ne vient qu'après tout le reste, et périt la première. Comment ces deux propositions s'accordent-elles ensemble ?

— Elles ne s'accordent guère, dit Simmias.

— Cependant, reprit Socrate, si un discours doit jamais être d'accord, c'est celui où il est question de l'harmonie.

— Tu as raison, dit Simmias.

— Celui-ci n'est pourtant pas d'accord, dit Socrate ; mais vois un peu laquelle tu préfères de ces deux propositions : ou que la science est une réminiscence, ou que l'âme est une harmonie.

— Je préfère de beaucoup la première, Socrate ; car j'ai reçu la seconde sans démonstration, sur la vraisemblance et l'apparence, sources ordinaires des opinions de la plupart des hommes : mais pour moi, je suis convaincu que tout raisonnement qui ne s'appuie que sur la vraisemblance est rempli de vanité, et que, pour peu qu'on y prenne garde, il précipite en de graves erreurs, soit en géométrie, soit dans tout le reste. La

Copyright Arvensa Editions

doctrine de la réminiscence et de la science est fondée sur un principe solide, le principe que nous avons avancé plus haut, que notre âme existe nécessairement avant que d'entrer dans le corps, puisqu'elle a en elle, comme sa propriété, cet ordre de notions fondamentales qui constituent l'existence et en portent le nom. Pleinement convaincu de l'exactitude de ce principe, il faut, à ce qu'il paraît, que je n'écoute ni moi-même, ni aucun autre qui dira que l'âme est une harmonie.

— Et de ceci que penses-tu, Simmias ? Te paraît-il qu'il convienne à l'harmonie, ou à quelque autre composition, de différer des choses mêmes dont elle est composée ?

— Nullement.

— Ni de rien faire, ni de rien souffrir que ce que souffrent ou font les choses qui la composent ?

Simmias en tomba d'accord.

Il ne convient donc pas à l'harmonie de précéder les choses qui la composent, mais de les suivre ?

Il en convint.

Il s'en faut donc bien que l'harmonie ait des mouvements, des sons, quoi que ce soit enfin, de contraire aux choses dont elle se compose ?

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

— Mais quoi ! toute harmonie ne réside-t-elle pas dans l'accord ?

— Je n'entends pas bien, dit Simmias.

— Je demande si, quand il y a plus ou moins d'accord dans les éléments de l'harmonie, il n'y a pas plus ou moins

Copyright Arvensa Editions

d'harmonie.

— Assurément.

— Et peut-on dire de l'âme, qu'une âme soit le moins du monde plus ou moins âme qu'une autre âme ?

— Non, certes ; nullement.

— Voyons donc, par Jupiter : dit-on que telle âme a de l'intelligence et de la vertu, qu'elle est bonne, et qu'une autre a de la folie et des vices, qu'elle est méchante ? Et est-ce avec raison qu'on dit cela ?

— Avec raison.

— Mais ceux qui tiennent que l'âme est une harmonie, que diront-ils que sont dans l'âme le vice et la vertu ? Diront-ils que c'est là encore de l'harmonie et de la désharmonie ? Que l'âme vertueuse étant harmonie par elle-même, porte en elle une seconde harmonie ? et que l'autre, étant toute désharmonie ne produit point d'harmonie ?

— Je ne le dis pas, répondit Simmias ; mais il y a toute apparence que les partisans de cette opinion diraient quelque chose de semblable.

— Mais nous sommes convenus, dit Socrate, qu'une âme n'est pas plus ou moins âme qu'une autre ; ce qui revient à ceci qu'une harmonie n'est ni plus ni moins harmonie qu'une autre : n'est-ce pas ?

— Je l'avoue.

— Et que n'étant ni plus ni moins harmonie, elle n'est ni plus ni moins d'accord dans toutes ses parties : est-ce cela ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui, sans doute.

— Et l'harmonie, qui n'est ni plus ni moins d'accord dans toutes ses parties, peut-elle avoir plus ou moins de l'harmonie, ou en a-t-elle également ?

— Également.

— Ainsi donc, puisque une âme n'est ni plus ni moins âme qu'une autre, elle n'est ni plus ni moins d'accord qu'une autre ?

— Ni plus ni moins.

— Cela étant, elle ne peut être plus harmonique ni plus disharmonique qu'une autre âme ?

— Non, sans doute.

— Cela étant encore, est-ce qu'une âme peut être plus vicieuse ou plus vertueuse qu'une autre âme, si le vice est désharmonie, et la vertu harmonie ?

— Non.

— Bien plus, Simmias, si l'on veut être conséquent, il faut dire que nulle âme ne peut être vicieuse, s'il est vrai qu'elle soit une harmonie ; car, certes, l'harmonie, si elle est essentiellement harmonie, ne peut tenir de la désharmonie.

— Non, certes !

— Ni l'âme non plus, si elle est essentiellement âme, ne peut tenir du

— Comment le pourrait-elle, d'après ce qui a été dit

— En suivant ce raisonnement, les âmes de tous les animaux seront également bonnes, si par leur nature elles sont toutes également âmes ?

Copyright Arvensa Editions

— A ce qu'il semble, Socrate.

— Et te semble-t-il aussi que cela soit incontestable, et qu'on eût été conduit là, si l'hypothèse que l'âme est une harmonie, était vraie ?

— Non, sans doute.

— Mais, je te le demande, dit-il, de toutes les choses qui sont dans l'homme, trouves-tu qu'il y en ait une autre qui commande, que l'âme seule, surtout quand elle est sage ?

— Non.

— Est-ce en cédant aux passions du corps, ou en leur résistant ? Par exemple, quand le corps a chaud, ou quand il a soif, l'âme ne l'empêche-t-elle pas de boire ? Ou quand il a faim, ne l'empêche-t-elle pas de manger, et de même dans mille autres cas, où nous voyons que l'âme s'oppose aux passions du corps ? N'est-il pas ainsi ?

— Sans contredit.

— Mais ne sommes-nous pas convenus plus haut que l'âme, étant une harmonie, ne peut avoir d'autre ton que celui qui lui est donné par la tension ou le relâchement, la vibration ou toute autre modification des éléments dont elle est composée ? Ne sommes-nous pas convenus qu'elle obéit à ses éléments, et ne peut leur commander ?

Nous en sommes convenus, sans doute. Le moyen de s'en empêcher ?

Cependant ne voyons-nous pas que l'âme fait tout le contraire ? qu'elle gouverne tous les éléments dont on prétend qu'elle est composée ; leur résiste pendant

Copyright Arvensa Editions

presque toute la vie et les dompte de toutes les manières, réprimant les uns durement et avec douleur, comme dans la gymnastique et la médecine ; réprimant les autres plus doucement, gourmandant ceux-ci, avertissant ceux-là ; parlant au désir, à la colère, à la crainte, comme à des choses d'une nature étrangère : ce qu'Homère nous a représenté dans l'Odyssée, où Ulysse

Se frappant la poitrine, gourmande ainsi son cœur:
Souffre ceci, mon cœur ; tu as souffert des choses plus dures[111].

Crois-tu qu'Homère eût dit cela, s'il eût conçu l'âme comme une harmonie, et comme devant être gouvernée par les passions du corps. Ne pensait-il pas plutôt, qu'elle doit les gouverner et les maîtriser, et qu'elle est quelque chose de bien plus divin qu'une harmonie ?

— Oui, par Jupiter, répondit-il, je le crois.

— Il ne nous sied donc bien en aucune manière de dire que l'âme est une espèce d'harmonie ; car, à ce qu'il paraît nous ne serions d'accord ni avec Homère, ce poète divin, ni avec nous-mêmes

Il en convint.

— Très bien, reprit Socrate. Il me semble que nous avons assez, bien apaisé cette harmonie thébaine ; mais ce Cadmus[112], Cébès, comment l'apaiserons-nous, et avec quel discours ?

— Je suis sûr que tu le trouveras, répondit Cébès : pour celui que tu viens de faire contre l'harmonie, il est

Copyright Arvensa Editions

étonnant à quel point il a surpassé mon attente ; car, pendant que Simmias te proposais ses doutes, je ne concevais pas qu'on pût lui répondre, et j'ai été tout à fait surpris, quand d'abord j'ai vu qu'il ne soutenait pas seulement ta première attaque. Je ne serais donc nullement surpris que Cadmus ait le même sort.

— Mon cher Cébès, reprit Socrate, ne me vante pas trop, de peur que l'envie ne détruise d'avance ce que j'ai à dire ; mais c'est ce qui est entre les mains de Dieu. Pour nous, *en nous joignant de près*, comme dit Homère[113], essayons si ton objection résiste à l'épreuve. Ce que tu cherches se réduit à ce point : Tu veux qu'on démontre que l'âme est impérissable et immortelle, afin qu'un philosophe qui va mourir, et meurt avec courage, dans l'espérance d'être infiniment plus heureux dans l'autre monde, que s'il fût mort après avoir autrement vécu, ne soit pas la dupe d'une confiance insensée ; car montrer que l'âme a quelque chose de fort et de divin, qu'elle était avant que nous fussions nés, tout cela, selon toi, ne prouve pas qu'elle soit immortelle, mais seulement qu'elle est susceptible d'une longue durée, qu'elle a existé quelque part (qui sait combien de temps avant nous) ? qu'elle a pu savoir et faire beaucoup de choses, sans pour cela être encore immortelle ; et qu'il se peut très bien que son entrée dans un corps humain soit précisément pour elle le commencement de sa perte, une sorte de maladie qui se prolonge quelque temps dans les misères et les

Copyright Arvensa Editions

langueurs de cette vie, et finit par ce qu'on appelle la mort. Et peu importe, dis-tu, que l'âme vienne une ou plusieurs fois habiter le corps ; selon toi, cela ne peut changer rien à nos justes sujets de crainte : car, à moins qu'un homme ne soit fou, il a toujours de quoi craindre, tant qu'il ne sait pas, et ne peut donner aucune preuve certaine que l'âme est immortelle. Voilà, ce me semble, à peu près tout ce que tu dis, Cébès, et je le répète exprès fort souvent, afin que rien ne nous échappe, et que tu puisses encore y ajouter ou y retrancher, si tu le veux.

Pour l'heure, répondit Cébès, je n'ai rien à ajouter ni à retrancher ; et c'est bien là ce que je veux dire.

— Socrate alors garda quelque temps le silence, comme pour se recueillir en lui-même. En vérité, Cébès, dit-il, tu ne demandes pas là une petite chose ; car ; pour l'expliquer, il faut traiter toute la question de la naissance et de la mort. Si tu le veux donc, je te raconterai ce qui m'est arrivé à moi-même sur cette matière ; et, si ce que je te dirai te semble pouvoir servir en quelque chose à la conviction que tu cherches, tu pourras en faire usage.

— Je le veux de tout mon cœur, dit Simmias.

— Écoute-moi donc. Pendant ma jeunesse, il est incroyable quel désir j'avais de connaître cette science, qu'on appelle la physique. Je trouvais quelque chose de sublime à savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être ; et je me suis souvent tourmenté de mille manières, cherchant en

Copyright Arvensa Editions

moi-même si c'est du froid et du chaud, dans l'état de corruption, comme quelques-uns le prétendent[114], que se forment les être animés ; si c'est le sang qui nous fait penser[115], ou l'air[116], ou le feu[117] ; ou si ce n'est aucune de ces choses ; mais seulement le cerveau[118] qui produit en nous toutes nos sensations, celles de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, qui engendre, à leur tour, la mémoire et l'imagination, lesquelles, reposées, engendrent enfin la science. Je réfléchissais aussi à la corruption de toutes ces choses, aux changements qui surviennent dans les cieux et sur la terre ; et à la fin, je me trouvai plus malhabile à toutes ces recherches qu'on le puisse être. Je vais t'en donner une preuve bien sensible : c'est que cette belle étude m'a rendu si aveugle dans les choses mêmes que je savais auparavant avec le plus d'évidence, comme cela me paraissait du moins à moi et aux autres, que j'ai désappris tout ce que je croyais savoir sur plusieurs points, comme sur celui-ci, par exemple : d'où vient que l'homme croît. Je pensais qu'il était clair à tout le monde que l'homme ne croît que parce qu'il boit et qu'il mange ; car, par la nourriture, les chairs étant ajoutées aux chairs, les os aux os, et ainsi dans une égale proportion toutes les autres parties à leurs parties similaires, il arrive que ce qui n'était d'abord qu'un petit volume, s'augmente, et que, de cette manière, un homme, de petit qu'il était, devient grand ; voilà ce que je pensais alors. Cela ne te paraît-il pas assez raisonnable ?

Copyright Arvensa Editions

Assurément, dit Cébès.

— Écoute la suite. Quand un homme debout, auprès d'un autre homme petit, me paraissait grand, je croyais suffisant de savoir qu'il avait la tête de plus que l'autre ; et ainsi d'un cheval auprès d'un autre cheval ; ou bien, ce qui est plus clair encore, dix me paraissaient plus que huit, parce qu'ils renferment deux de plus ; enfin, deux coudées me semblaient plus grandes qu'une coudée, parce qu'elles la surpassaient de moitié.

— Et qu'en penses-tu maintenant ? dit Cébès.

— Par Jupiter, reprit Socrate, je suis si éloigné de me faire seulement la moindre idée des causes d'aucune de ces choses, que je ne crois pas même savoir, quand on ajoute un à un, si c'est cet un auquel on en ajoute un autre qui devient deux, ou si c'est celui qui est ajouté et celui auquel il est ajouté qui ensemble deviennent deux, à cause de cette addition de l'un à l'autre ; car ce qui me surprend, c'est que, pendant qu'ils étaient séparés, chacun d'eux était un, et n'était pas deux, et qu'après qu'ils sont rapprochés, ils deviennent deux, parce qu'on les met l'un près de l'autre.

De même quand on partage une chose, je ne puis pas comprendre davantage comment alors ce partage est la cause que cette chose devient deux ; car voilà une cause toute contraire à celle qui fait qu'un et un font deux : là, c'est parce qu'on les rapproche et qu'on les ajoute l'un à l'autre ; et ici, c'est parce qu'on les divise et qu'un les sépare l'un de l'autre.

Copyright Arvensa Editions

Bien plus, je ne me flatte pas même de savoir pourquoi un est un ; ni, en un mot, comment une chose quelconque naît, périt ou existe, du moins d'après les raisons physiques ; et j'ai pris le parti d'y substituer de moi-même d'autres raisons, celles-là ne pouvant absolument me satisfaire. Enfin, ayant entendu quelqu'un lire dans une livre, qu'il disait être d'Anaxagore, que l'intelligence est la règle et le principe de toutes choses, j'en fus ravi d'abord ; il me parut assez beau que l'intelligence fût le principe de tout.

S'il en est ainsi, disais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé pour le mieux. Si donc quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être ; et, en conséquence de ce principe, je concluais que l'homme ne doit chercher à connaître, dans ce qui se rapporte à lui comme dans tout le reste, que ce qui est le meilleur et le plus parfait, avec quoi il connaîtra nécessairement aussi ce qui est le plus mauvais ; car il n'y a qu'une science pour l'un et pour l'autre. Je me réjouissais de cette pensée, croyant avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la cause de toutes choses, et qui, après m'avoir dit d'abord si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la nécessité et la cause de la forme qu'elle peut avoir, s'appuyant sur le principe du mieux, et prouvant que c'est pour le mieux qu'elle doit avoir telle ou telle forme : de même, s'il prétendait que la

Copyright Arvensa Editions

terre occupe le centre, il m'expliquerait comment c'est aussi pour le mieux qu'elle doit y être ; et, après avoir reçu de lui tous les éclaircissements, je me promettais de ne plus jamais chercher aucune autre cause. Je me proposais aussi de l'interroger sur le soleil, sur la lune et sur les autres planètes, pour connaître les raisons de leur mouvements, de leurs révolutions et de tout ce qui leur arrive, et comment c'est pour le mieux que chacun de ces astres remplit la tâche qu'il a à rempli ; car je ne croyais pas qu'après avoir avancé que c'est l'intelligence qui les a ordonnés, il pût alléguer une autre cause de leur ordre réel que sa bonté et sa perfection.

Et je me flattais qu'après m'avoir assigné cette cause et en général et en particulier, il me ferait connaître en quoi consiste le bien de chaque chose en particulier, et le bien commun à toutes. Je n'aurais pas donné pour beaucoup mes espérances. Je me mis donc à l'ouvrage avec empressement : je lus ses livres le plus tôt que je pus, impatient de posséder la science du bien et du mal ; mais combien me trouvai-je bientôt déchu de ces espérances, lorsque, avançant dans cette lecture, je vis un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence, et qui, au lieu de s'en servir pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther, l'eau et d'autres choses aussi absurdes ! Il me parut agir comme un homme qui d'abord dirait : Tout ce que Socrate fait, il le fait avec intelligence ; et qui ensuite, voulant rendre raison de chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, Je suis ici, assis

Copyright Arvensa Editions

sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs ; que les os, étant durs et solides, sont séparés par des jointures, et que les muscles lient les os avec les chairs et la peau qui les renferme et les embrasse les uns et les autres ; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent s'étendre et se retirer, font que je puis plier les jambes comme vous voyez ; et que c'est la cause pour laquelle je suis ici, assis de cette manière : ou bien encore, c'est comme si, pour expliquer la cause de notre entretien, il la cherchait dans le son de la voix, dans l'air, dans l'ouïe et dans mille autres choses semblables, sans songer à parler de la véritable cause ; savoir, que les Athéniens ayant jugé qu'il était mieux de me condamner, j'ai trouvé aussi qu'il était mieux d'être assis sur ce lit et d'attendre tranquillement la peine qu'ils m'ont imposée ; car je vous jure[119] que depuis longtemps déjà ces muscles et ces os seraient à Mégare ou en Béotie, si j'avais cru que cela fût mieux, et si je n'avais pensé qu'il était plus juste et plus beau de rester ici pour subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné, que de m'échapper et de m'enfuir comme un esclave. Mais il est par trop ridicule de donner de ces raisons-là. Que l'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, et autres choses semblables, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, à la bonne heure ; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, et non pas la détermination de ma volonté et le choix de ce qui est

Copyright Arvensa Editions

meilleur, et dire qu'en cela je me sers de l'intelligence, voilà qui est de la dernière absurdité ; car c'est ne pouvoir pas faire cette différence, qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause ; et c'est pourtant cette condition extérieure du développement de la cause que la plupart des hommes, qui marchent à tâtons comme dans les ténèbres, prennent pour la cause elle-même, et appellent de ce nom, qui lui convient si peu. Voilà pourquoi l'un environne la terre d'un tourbillon[120] produit par le ciel, et la suppose fixe au centre ; l'autre la conçoit comme une large huche, à laquelle il donne l'air pour base[121] : mais quelle puissance a ainsi disposé toutes ces choses le mieux possible ? c'est à quoi ils ne songent point ; ils ne reconnaissent pas là la trace d'une force supérieure, et croient trouver un Atlas plus fort, plus immortel et plus capable de soutenir le monde ! et le principe essentiel du bien, qui seul lie et soutient tout, ils le rejettent !

Quant à moi, pour apprendre ce qu'il en est de ce mystère, je me serais fait volontiers le disciple de tous les maîtres possibles ; mais ne pouvant y parvenir ni par moi-même ni par les autres, veux-tu, Cébès, que je te raconte dans quelle voie nouvelle je suis entré ?

— Je brûle de l'apprendre, dit Cébès.

— Après m'être lassé à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de

Copyright Arvensa Editions

soleil ; il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau, ou dans quelque autre milieu, l'image de cet astre. Je craignis aussi de perdre les yeux de l'âme, si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître : je trouvai que je devais avoir recours à la raison, et regarder en elle la vérité des choses. Peut-être que l'image dont je me sers pour m'expliquer n'est pas entièrement juste ; car moi-même je ne tombe pas d'accord que celui qui regarde les choses dans la raison les regarde plutôt dans un milieu, que celui qui les voit dans leur apparence sensible : mais, quoi qu'il en soit, voilà le chemin que je pris, et depuis ce temps-là, supposant toujours le principe qui me semble le meilleur, tout ce qui me paraît s'accorder avec le principe, je le prends pour vrai, qu'il s'agisse des causes, ou de toute autre chose ; et ce qui ne lui est pas conforme, je le rejette comme faux. Mais je vais m'expliquer plus clairement, car je pense que tu ne m'entends pas encore.

— Non, par Jupiter, Socrate, dit Cébès, je ne t'entends pas encore trop bien.

Cependant, reprit Socrate, je ne dis rien de nouveau ; je ne dis que ce que j'ai dit en mille occasions, et ce que je viens de répéter précédemment. Pour t'apprendre la méthode dont je me suis servi pour m'élever à la connaissance des causes, je reviens à ce que j'ai déjà tant rebattu, et je commence par établir qu'il y a quelque chose de bon, de beau, de grand, par soi-même. Si tu

Copyright Arvensa Editions

m'accordes ce principe, j'espère arriver à te conduire par là à la cause de l'immortalité de l'âme.

— Ne t'arrête donc pas ? dit Cébès, et achève comme si je te l'avais accordé depuis longtemps.

— Prends bien garde à ce qui va suivre, continua Socrate, et vois si tu peux en tomber d'accord avec moi. Il me semble que s'il y a quelque chose de beau en ce monde, outre le beau en soi, tout ce qui est beau ne peut l'être que parce qu'il participe au beau absolu, et ainsi de tout le reste. M'accordes-tu cet ordre de causes ?

— Oui, je l'accorde.

— Alors, continua Socrate, je ne comprends, plus, et je ne saurais concevoir toutes ces autres causes si savantes que l'on nous donne. Mais si quelqu'un vient me dire ce qui fait qu'une chose est belle, ou la vivacité des couleurs ou ses formes et d'autres choses semblables, je laisse là toutes ces raisons, qui ne font que me troubler, et je m'assure moi-même sans façon et sans art et peut-être trop simplement, que rien ne la rend belle que la présence ou la communication de la beauté première, de quelque manière que cette communication se fasse ; car là-dessus je n'affirme rien, sinon que toutes les belles choses sont belles par la présence de la beauté. C'est à mon avis la réponse la plus sûre, pour moi comme pour tout autre, et tant que je m'en tiendrai là, j'espère bien certainement ne me jamais tromper, et pouvoir répondre en toute sûreté, moi et tout autre que moi, que c'est par le reflet de beauté primitive que les belles choses sont

Copyright Arvensa Editions

belles. Ne penses-tu pas comme moi ?

— Je le pense.

— Ainsi, c'est par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et les petites sont petites par la petitesse.

— Oui.

— Tu ne serais donc pas de l'avis de celui qui prétendait qu'un homme est plus grand qu'un autre de toute la tête, et que cet autre est aussi plus petit d'autant ? mais tu soutiendrais que tout ce que tu veux dire, c'est que toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres, ne sont plus grandes que par la grandeur, et que c'est elle seule, la grandeur en elle-même, qui en est la cause ; et de même, que les petites choses ne sont plus petites que par la petitesse, la petitesse étant la cause spéciale de ce qu'elles sont petites. Et tu soutiendrais cette opinion, j'imagine, dans la crainte d'une objection embarrassante ; car si tu disais qu'un homme est plus grand ou plus petit de toute la tête, on pourrait te répondre d'abord que le même objet ferait la grandeur du plus grand, et la petitesse du plus petit ; et ensuite que c'est à la hauteur de la tête, qui pourtant est petite en elle-même, que le plus grand devrait sa grandeur ; et il serait en effet merveilleux qu'un homme fût grand par quelque chose de petit. N'aurais-tu pas cette crainte ?

— Sans doute, dit Cébès en riant.

— Ainsi, ne craindrais-tu pas de dire que si dix est plus que huit de deux, c'est à cause de deux, et non pas à cause de la quantité ; ou bien encore que si deux coudées

Copyright Arvensa Editions

sont plus qu'une coudée, c'est à cause de la coudée en sus, et non pas à cause de la grandeur ? car il y a même sujet de crainte.

— Bien certainement.

— Mais quoi ! ne ferais-tu pas difficulté de dire que si l'on ajoute un à un, c'est alors l'addition qui est la cause du multiple deux, ou que, si l'on partage un en deux, c'est la division ? ou plutôt n'affirmerais-tu pas hautement que tu ne connais d'autre cause de chaque phénomène que leur participation à l'essence propre à la classe à laquelle chacun d'eux appartient ; et qu'en conséquence tu n'imagines pas d'autre cause du multiple deux que sa participation à la duité, dont participe nécessairement tout ce qui devient deux, comme tout ce qui devient un, participe de l'unité ? N'abandonnerais-tu pas les additions, les divisions et toutes les autres subtilités de ce genre, laissant à de plus savants à asseoir sur de pareilles bases leurs raisonnements, tandis que pour toi, arrêté, comme on dit, par la peur de ton ombre et de ton ignorance, tu t'en tiendrais au solide principe que nous avons établi ? Que si l'on venait l'attaquer, ne laisserais-tu pas cette attaque sans réponse, jusqu'à ce que tu eusses examiné toutes les conséquences qui dérivent de ce principe, et reconnu toi-même si elles s'accordent ou ne s'accordent pas entre elles ? Et si tu étais obligé d'en rendre raison, ne le ferais-tu pas encore, en supposant un autre principe plus général et plus sûr, jusqu'à ce qu'enfin tu eusses trouvé quelque chose de satisfaisant, mais en

Copyright Arvensa Editions

évitant d'embrouiller tout, comme ces disputeurs, et de confondre le premier principe avec ceux qui en dérivent, pour arriver à la vérité des choses ? il est vrai que pour ces disputeurs c'est peut-être là ce dont ils ne s'occupent guère ; il leur suffit, en mêlant tout dans leur sagesse, de pouvoir se plaire à eux-mêmes. Quant à toi, si tu es philosophe, tu agiras, je pense, comme je l'ai dit.

— Parfaitement, dirent en même temps Simmias et Cébès.

ÉCHÉCRATÈS.
Eh ! par Jupiter, Phédon, ils avaient raison ; car il m'a semblé que Socrate s'exprimait avec une netteté merveilleuse pour ceux-là même qui auraient eu le moins d'intelligence.

PHÉDON.
Tous ceux qui étaient là furent de cet avis.

ÉCHÉCRATÈS.
Et c'est ce que nous pensons, nous qui n'y étions pas, sur le récit que tu nous en fais. Mais que dit-on après cela ?

PHÉDON.
Il me semble, si je m'en souviens bien, qu'après qu'on lui eût accordé que toute idée existe en soi, et que c'est de la participation que les choses ont avec elle qu'elles tirent leur dénomination, il continua ainsi : Si ce principe est

Copyright Arvensa Editions

vrai, quand tu dis que Simmias est plus grand que Socrate, et plus petit que Phédon, ne dis-tu pas que dans Simmias se trouvent en même temps la grandeur et la petitesse ?

— Oui, dit Cébès

— Mais ne conviens-tu pas que si tu dis ; Simmias est plus grand que Socrate ; cette proposition telle qu'elle est littéralement, n'est pas exacte ? car il n'est pas dans la nature de Simmias d'être plus grand ; il ne l'est pas parce qu'il est Simmias, mais il l'est par la grandeur qu'il a accidentellement. Et encore il n'est pas plus grand que Socrate parce que Socrate est Socrate, mais parce que Socrate participe de la petitesse en comparaison de la grandeur de Simmias.

— Cela est vrai.

— De même Simmias n'est pas plus petit que Phédon parce que Phédon est Phédon, mais parce que Phédon est grand, si on le compare à Simmias qui est petit.

— C'est cela.

— Ainsi Simmias est appelé à la fois petit et grand, et il est entre les deux, surpassant la petitesse de l'un par la supériorité de sa grandeur, et reconnaissant à l'autre une grandeur qui surpasse sa petitesse. Et se mettant à rire en même temps : En vérité, dit-il, j'ai bien l'air de m'exprimer avec toute l'exactitude d'un greffier, mais enfin la chose est ainsi.

Cébès en convient.

Et j'appuie là-dessus parce que je voudrais te voir de mon opinion. Car il me semble que non seulement la

Copyright Arvensa Editions

grandeur ne peut jamais être en même temps grande et petite, mais encore que la grandeur qui est en nous n'admet point la petitesse et ne peut être surpassée ; car de deux choses l'une, ou la grandeur s'enfuit et se retire à l'approche de son contraire qui est la petitesse, ou elle cesse d'exister quand l'autre survient ; mais jamais si elle demeure et reçoit la petitesse, elle ne pourra pour cela vouloir être autre chose que ce qu'elle était : ainsi, par exemple, après avoir admis la petitesse, je n'en suis pas moins le même que j'étais auparavant, avec cette seule différence que je suis le même, petit. La grandeur ne peut être petite en même temps qu'elle est grande, et de même la petitesse qui est en nous n'empiète jamais sur la grandeur ; en un mot, aucun des contraires pendant qu'il est ce qu'il est ne peut vouloir devenir ou être son contraire ; mais ou il se retire, ou il périt quand l'autre arrive.

— Oui, dit Cébès, j'en suis convaincu. Mais quelqu'un de la compagnie, je ne me souviens pas bien qui c'était, s'adressant à Socrate : Eh ! par les dieux, lui dit-il, n'as-tu pas déjà admis le contraire de ce que tu dis ? car n'es-tu pas convenu que le plus grand naît du plus petit, et le plus petit du plus grand ; en un mot, que les contraires naissent toujours de leurs contraires ? et présentement, il me semble que je t'entends dire que cela ne peut jamais arriver.

Socrate s'était penché en avant pour entendre.

Copyright Arvensa Editions

— Fort bien, dit-il, tu as raison de rappeler ce qui s'est dit ; mais tu ne vois pas la différence qu'il y a entre ce que nous avons dit alors, et ce que nous disons maintenant. Nous avons dit qu'une chose naît de son contraire ; et ici nous disons qu'un contraire ne devient jamais lui-même son contraire, ni en nous ni dans la nature. Alors, mon ami, nous parlions des choses positives qui ont leur contraire, et nous pouvions les nommer chacune par leur nom ; ici nous parlons des essences mêmes, qui par leur présence donnent leur nom aux choses où elles se rencontrent : et c'est de ces dernières que nous prétendons qu'elles ne peuvent naître l'une et l'autre. En disant cela, il regardait Cébès ; et il lui demanda : Eh bien ! l'objection qu'on vient de faire ne t'a-t-elle pas troublée ?

— Non, dit Cébès, je ne suis pas si faible, sans vouloir toutefois assurer que rien ne soit désormais capable de me troubler.

— Nous sommes donc bien d'accord, continua Socrate, et sans aucune restriction, que jamais un contraire ne peut devenir son propre contraire à lui-même.

— Cela est vrai, dit Cébès.

— Vois encore si tu conviendras de ceci : Y a-t-il quelque chose que tu appelles le chaud, quelque chose que tu appelles le froid ?

— Assurément.

— La même chose que la neige et le feu ?

— Non, par Jupiter.

— Le chaud est donc quelque autre chose que le feu,

Copyright Arvensa Editions

et le froid quelque autre chose que la neige ?

— Oui, certes.

— Mais tu conviendras, je pense, que, d'après ce que nous disions tout à l'heure, la neige, quand elle a reçu le chaud, ne peut rester neige, comme elle était, et être chaude, mais il faut on qu'elle se retire à l'approché du chaud, ou qu'elle périsse.

— Il n'y a pas de doute.

— Et le feu aussi, à l'approche du froid, doit se retirer ou périr ? car il est impossible qu'après avoir reçu le froid il soit encore feu, comme il était, et qu'il soit froid.

— Fort bien, dit-il.

— Telle est donc, reprit Socrate, la nature de quelques-unes de ces choses, que non seulement la même idée garde toujours le même nom, mais que ce nom sert aussi pour d'autres choses, qui ne sont pas ce qu'elle est elle-même, mais qui en ont la forme, tant qu'elles existent. Des exemples éclairciront ce que je dis : L'impair doit toujours avoir le même nom, n'est-ce pas ?

— Oui, sans doute.

— Or, je te demande, est-ce la seule chose qui ait ce nom ? ou y a-t-il quelque autre chose qui ne soit pas l'impair, et que cependant il faille désigner du même nom, parce qu'elle est d'une nature à n'être jamais sans l'impair ? comme, par exemple, le nombre trois et plusieurs autres : arrêtons-nous sur celui-là. Ne trouves-tu pas que le nombre trois doit être toujours appelé de son nom, et en même temps du nom d'impair, quoique

Copyright Arvensa Editions

l'impair ne soit pas la même chose que le nombre trois ? Cependant telle est la nature de ce nombre, de celui de cinq, et de toute la moitié des nombres, que quoique chacun d'eux ne soit pas ce qu'est l'impair, il est pourtant toujours impair. Il en est de même du nombre deux, de celui de quatre, et de l'autre moitié des nombres, dont chacun, sans être ce qu'est le pair, est pourtant toujours pair. N'en demeures-tu pas d'accord ?

— Le moyen de s'en empêcher ?

— Fais attention à ce que je veux démontrer : c'est qu'il paraît que non seulement ces contraires qui s'excluent, mais encore toutes les autres choses qui, sans être contraires entre elles, ont pourtant aussi leurs contraires, ne semblent pas pouvoir recevoir l'essence contraire à celle qu'elles ont ; mais dès que cette essence contraire approche, elles périssent ou se retirent. Le nombre trois, par exemple, ne dirons-nous pas qu'il doit périr ou éprouver tout au monde plutôt que de devenir jamais nombre pair en restant trois ?

— Assurément, dit Cébès.

— Cependant, dit Socrate, le deux n'est pas contraire au trois.

— Non, sans doute.

— Ce n'est donc pas seulement les contraires qui s'excluent, mais il y a encore d'autres choses incompatibles.

— Cela est sûr.

— Veux-tu que nous déterminions, si nous le pouvons,

Copyright Arvensa Editions

quelles elles sont ?

— Je le veux bien.

— Ne serait-ce pas celles, ô Cébès, qui, quelle que soit la chose dans laquelle elles se trouvent, la forcent non seulement à retenir l'idée qui lui est essentielle, mais encore à repousser toute autre idée contraire à celle-là.

— Comment dis-tu ?

— Ce que nous disions tout à l'heure : tu comprends que tout ce où se trouvera l'idée de trois, non seulement doit nécessairement demeurer trois, mais aussi demeurer impair.

— Qui en doute ?

— Eh bien, je dis que dans une chose telle que celle-là il ne peut jamais entrer d'idée contraire à celle qui la constitue.

— Non, jamais.

— Or, ce qui la constitue, n'est-ce pas l'impair ?

— Oui.

— Et l'idée contraire à l'idée de l'impair, n'est-ce pas celle du pair ?

— Oui.

— L'idée du pair ne se trouve donc jamais dans le trois ?

— Non, sans doute.

— Le trois est donc incapable du pair ?

— Incapable.

— Car le trois est impair.

— Assurément.

Copyright Arvensa Editions

— Voilà donc ce que nous voulions déterminer, c'est-à-dire les choses qui, sans être contraires à une autre, excluent pourtant cette autre ; comme le trois, qui, bien qu'il ne soit pas contraire au nombre pair, ne l'admet pas davantage ; car il apporte toujours avec lui quelque chose qui est contraire au pair, comme le deux apporte toujours quelque chose de contraire à l'impair, comme le feu au froid, et plusieurs autres choses. Vois donc si tu n'accepterais pas cette proposition : non seulement le contraire n'admet pas son contraire, mais tout ce qui apporte avec soi un contraire, en se communiquant à une autre chose, n'admet rien de contraire à ce qu'il apporte avec soi. Penses-y bien encore : car il n'est pas mal d'entendre cela plusieurs, fois. Le cinq ne recevra jamais l'idée du pair ; comme le dix, qui est le double, ne recevra jamais l'idée de l'impair ; et ce double lui-même, bien que son contraire ce ne soit pas l'impair, ne recevra pourtant pas l'idée de l'impair, non plus que ni les trois quarts, ni la moitié, ni le tiers, ni toutes les autres parties ne recevront jamais l'idée de l'entier, si du moins tu me suis et demeures d'accord avec moi.

— Je te suis à merveille, et j'en demeure d'accord.

— Maintenant je vais recommencer à te faire des questions ; et toi ne me fais pas des réponses qui soient identiques à mes demandes, mais des réponses différentes, ainsi que je vais t'en donner l'exemple. Outre la manière de répondre, dont nous avons parlé d'abord, et qui est sûre, ce que nous venons de dire m'en fait

Copyright Arvensa Editions

découvrir une autre, qui ne l'est pas moins. Si tu me demandais ce qui dans le corps fait qu'il est chaud, je ne te ferai pas cette réponse à la fois très sûre et très ignorante, que c'est la chaleur ; mais de tout ce que nous venons de dire, je tirerai une réponse plus savante, et je te dirai que c'est le feu ; et si tu me demandes ce qui fait que le corps est malade, je ne te répondrai pas que c'est la maladie, mais la fièvre ; et si tu me demandes ce qui fait le nombre impair, je ne te répondrai pas l'imparité, mais l'unité, et ainsi du reste. Vois si tu as entendu suffisamment ce que je veux ?

— Je t'ai parfaitement entendu.

— Réponds-moi donc continua-t-il. Qui fait que le corps est vivant ?

— C'est l'âme.

— Et en est-il toujours ainsi ?

— Comment en serait-il autrement, dit Cébès.

— L'âme apporte donc avec elle la vie partout où elle entre

— Cela est certain.

— Y a-t-il quelque chose de contraire à la vie, ou n'y a-t-il rien ?

— Oui, il y a quelque chose.

— Qu'est-ce ?

— La mort.

— L'âme n'admettra donc jamais ce qui est contraire à ce qu'elle apporte toujours avec elle ; cela suit nécessairement de nos principes.

Copyright Arvensa Editions

— J'en conviens, dit Cébès.

— Mais comment appelons-nous ce qui ne reçoit jamais l'idée du pair ?

— L'impair.

— Comment appelons-nous ce qui n'admet pas la justice, et ce qui n'admet pas l'ordre ?

— L'injustice et le désordre.

— Soit. Et ce qui ne reçoit jamais la mort, comment l'appelons-nous ?

— Immortel.

— L'âme ne reçoit point la mort ?

— Non.

— L'âme est donc immortelle ?

— Immortelle.

— Dirons-nous que cela est démontré, ou trouvons-nous qu'il manque quelque chose à la démonstration ?

— Cela est très suffisamment démontré, Socrate.

— Quoi donc, dit-il, ô Cébès ! si c'était une nécessité que l'impair fût périssable, le trois ne le serait-il pas aussi ?

— Qui en doute ?

— Si ce qui est sans chaleur était aussi nécessairement impérissable, toutes les fois que quelqu'un approcherait le feu de la neige, la neige ne subsisterait-elle pas saine et sauve ? car elle ne périrait point, et l'on aurait beau l'exposer au feu, elle ne recevrait jamais de chaleur.

— Très vrai.

— Tout de même, si ce qui n'est point susceptible de

Copyright Arvensa Editions

froid était nécessairement exempt de périr, lorsque quelque chose de froid approcherait du feu il ne s'éteindrait pas, il ne périrait pas, mais il sortirait de là dans toute sa force.

— Nécessairement.

— Il faut donc nécessairement aussi dire la même chose de ce qui est immortel. Si ce qui est immortel est aussi impérissable, il est impossible que l'âme, quand la mort approche d'elle, puisse périr ; car, selon ce que nous venons de dire, l'âme ne recevra jamais la mort, elle ne sera jamais morte, comme le trois, ni aucun autre nombre impair, ne peut jamais être pair ; comme le feu, ni la chaleur du feu, ne peut jamais devenir froideur. On me dira peut-être : Que l'impair ne puisse devenir pair par l'arrivée du pair : nous en sommes convenus ; mais qui empêche que l'impair venant à périr, le pair ne prenne sa place ? Je ne pourrais pas répondre à cette objection, que l'impair ne périt point, puisque l'impair n'est point impérissable. Mais si nous l'avions trouvé impérissable, nous pourrions soutenir aisément que le pair aurait beau survenir, l'impair et le trois se tireraient d'Affaire, et nous soutiendrions la même chose du feu, du chaud et des autres choses semblables.

N'est-ce pas ?

— Assurément, dit Cébès.

— Et par conséquent, sur l'immortel dont il s'agit présentement, si nous convenons que tout ce qui est immortel est impérissable, il faut nécessairement que

Copyright Arvensa Editions

l'âme soit non seulement immortelle ; mais absolument impérissable ; si nous n'en convenons pas, il faut chercher d'autres preuves.

— Cela n'est pas nécessaire, dit Cébès ; car qui serait impérissable, si ce qui est immortel et éternel est sujet à périr ?

— Que Dieu, reprit Socrate, que l'essence et l'idée de la vie, et s'il y a quelque autre chose encore d'immortel, que tout cela soit exempt de périr ; c'est ce que personne ne pourra nier.

Par Jupiter, tous les hommes en conviendront ; et les dieux bien plus encore, je pense.

Or, puisque l'immortel est impérissable, l'âme, si elle est immortelle, peut-elle n'être pas impérissable ?

— Il faut qu'elle le soit nécessairement.

— Lors donc que la mort approche de l'homme, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, à ce qu'il paraît ; ce qu'il y a d'immortel et d'incorruptible se retire intact et cède la place à la mort.

Cela est évident.

— Si donc il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, l'âme, ô Cébès, doit l'être ; et nos âmes existeront réellement dans l'autre monde.

— Je n'ai rien à dire contre cela, ô Socrate, je ne puis que me rendre à tes raisons ; mais si Simmias ou les autres ont quelque chose à objecter, ils feront fort bien de ne pas se taire ; car quel autre temps pourront-ils jamais trouver pour s'entretenir et pour s'éclairer sur ces

Copyright Arvensa Editions

matières ?

— Ni moi non plus, dit Simmias, je n'ai rien à opposer à Socrate ; mais j'avoue que la grandeur du sujet et le sentiment de la faiblesse naturelle à l'homme me laissent toujours malgré moi un peu d'incrédulité.

— Non seulement ce que tu dis là est fort bien dit, Simmias, reprit Socrate, mais quelque sûrs que nous paraissent les principes dont nous sommes partis, il faut encore les reprendre pour les examiner avec plus de soin ; quand vous vous en serez bien pénétrés, vous concevrez mes raisons, je crois, autant qu'il est possible à des hommes de comprendre ces matières ; et quand vous les aurez bien conçues, vous ne chercherez rien au-delà.

— Fort bien, dit Cébès.

— Mes amis, une chose qu'il est juste de penser, c'est que si l'âme est immortelle, il faut en avoir soin, non seulement pour ce temps que nous appelons le temps de la vie, mais encore pour le temps qui la suit ; et peut-être trouvera-t-on que le danger auquel on s'expose en la négligeant, est très grave. Car si la mort était la cessation absolue de toute existence, ce serait un grand gain pour les méchants après leur mort d'être délivrés à la fois de leur corps, de leur âme et de leurs vices, mais puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen de prévenir les maux qui l'attendent, et il n'y a d'autre salut pour elle, que de devenir éclairée et vertueuse. En effet, l'âme se rend dans l'autre monde n'emportant avec elle que des habitudes contractées pendant la vie, et qui, à ce qu'on

Copyright Arvensa Editions

dit, lui rapportent de grands biens ou de grands maux dès le premier instant de son arrivée. Voici ce qui se passe, dit-on, lorsque quelqu'un est mort : le même génie qui a été chargé de lui pendant sa vie, le conduit dans un certain lieu où les morts se rassemblent pour être jugés avant d'aller dans l'autre monde avec le même conducteur auquel il a été ordonné de les conduire d'ici jusque-là, et après qu'ils ont reçu là les biens ou les maux qu'ils méritent, et qu'ils y ont demeuré tout le temps prescrit, un autre conducteur les ramène dans cette vie après de longues et nombreuses révolutions de siècles. Ce chemin n'est pas tel que Télèphe[122] le décrit dans Eschyle ; car il dit que le chemin qui conduit à l'autre monde est *simple* : et il me paraît qu'il n'est ni unique ni simple ; s'il l'était, on n'aurait pas besoin de guides ; il est impossible de se tromper de chemin, quand il n'y en a qu'un : au contraire, il paraît qu'il a plusieurs détours et plusieurs traverses, comme je le conjecture de ce qui se pratique dans nos sacrifices et dans nos cérémonies religieuses. L'âme tempérante et sage suit volontiers son guide, et avec la conscience du sort qui l'attend, mais celle qui tient à son corps par ses passions, comme je le disais précédemment, y reste longtemps attachée ainsi qu'au monde visible, et ce n'est qu'après beaucoup de résistances et beaucoup de souffrances, par force et à grand'peine, qu'elle est entraînée par le guide qui lui a été assigné. Quand l'âme est arrivée au rendez-vous des

Copyright Arvensa Editions

âmes, si elle est impure, souillée, par exemple, de meurtres injustes ou d'autres actions semblables, que des âmes semblables à la sienne peuvent seules avoir commises, toutes les autres la fuient et l'ont en horreur ; aucune ne veut être sa compagne ni sa conductrice, et elle erre dans un abandon total, jusqu'à ce que, après un certain temps, la nécessité l'entraîne dans le séjour qui lui convient. Mais celle qui a passé sa vie avec pureté et avec tempérance, a les dieux mêmes pour compagnons et pour guides, et va habiter le lieu qui lui a été réservé ; car la terre a bien des lieux différents et admirables, et elle-même n'est point telle que se la figurent ceux qui ont coutume de vous en faire des descriptions, d'après ce que j'ai entendu dire par quelqu'un.

Alors Simmias :

— Comment dis-tu, Socrate ? J'ai aussi entendu dire plusieurs choses de la terre, mais ce ne sont pas les mêmes que tu as adoptées : je t'entendrais volontiers là-dessus.

— Pour t'en faire le récit, ô Simmias, je ne crois pas qu'on ait besoin de l'art de Glaucus[123] ; mais t'en prouver la vérité est plus difficile, et je ne sais si tout l'art de Glaucus y suffirait. Peut-être même cette entreprise est-elle au-dessus de mes forces ; et quand elle ne le serait pas, le peu de temps qu'il me reste à vivre ne souffre pas que nous entamions un si long discours.

Copyright Arvensa Editions

Quand à te donner une idée de la terre et de ses différents lieux, comme je me figure que la chose est, rien n'empêche que j'essaie de la faire.

— Cela nous suffira, dit Simmias.

— Premièrement, reprit Socrate, je suis persuadé que la terre est au milieu du ciel et de forme sphérique, elle n'a besoin ni de l'air, ni d'aucun autre appui pour s'empêcher de tomber, mais que le ciel même, qui l'environne également, et son propre équilibre suffisent pour la soutenir ; car toute chose qui est en équilibre au milieu d'une autre qui la presse également, ne saurait pencher d'aucun côté, et par conséquent demeure fixe et immobile ; voilà de quoi je suis persuadé.

— Et avec raison, dit Simmias.

De plus, je suis convaincu que la terre est fort grande, et que nous n'en habitons que cette petite partie qui s'étend depuis la Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule, répandus autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles autour de marais : et je suis convaincu qu'il y a plusieurs autres peuples qui habitent d'autres parties semblables ; car partout sur la face de la terre il y a des creux de toutes sortes de grandeur et de figure, où se rendent les eaux, les nuages et l'air grossier, tandis que la terre elle-même est au-dessus dans ce ciel pur où sont les astres, et que la plupart de ceux qui s'occupent de ces matières appellent *l'éther*, dont tout ce qui afflue perpétuellement dans les cavités que nous habitons n'est proprement que le sédiment. Enfoncés dans ces cavernes

Copyright Arvensa Editions

sans nous en douter, nous croyons habiter le haut de la terre, à peu près comme quelqu'un qui, faisant son habitation dans les abîmes de l'Océan, s'imaginerait habiter au-dessus de la mer ; et qui, pour voir au travers de l'eau le soleil et les autres astres, prendrait la mer pour le ciel, et n'étant jamais monté au-dessus, à cause de sa pesanteur et de sa faiblesse, et n'ayant jamais avancé la tête hors de l'eau, n'aurait jamais vu lui-même combien le lieu que nous habitons est plus pur et plus beau que celui qu'il habite, et n'aurait jamais trouvé personne qui pût l'en instruire. Voilà l'état où nous sommes. Confinés dans quelques creux de la terre, nous croyons en habiter les hauteurs ; nous prenons l'air pour le ciel, et nous croyons que c'est là le véritable ciel dans lequel les astres font leur cours ; c'est-à-dire que notre pesanteur et notre faiblesse nous empêchent de nous élever au-dessus de l'air ; car si quelqu'un allait jusqu'au haut, et qu'il pût s'y élever avec des ailes, il n'aurait pas plus tôt mis la tête hors de cet air grossier, qu'il verrait ce qui se passe dans cet heureux séjour, comme les poissons en s'élevant au-dessus de la surface de la mer voient ce qui se passe dans l'air que nous respirons : et s'il était d'une nature propre à une longue contemplation, il connaîtrait que c'est le véritable ciel, la véritable lumière, la véritable terre ; car cette terre, ces roches, tous les lieux que nous habitons, sont corrompus et calcinés, comme ce qui est dans la mer est rongé par l'âcreté des sels : aussi dans la mer on ne trouve que des cavernes, du sable, et, partout où il y a de la

Copyright Arvensa Editions

terre, une vase profonde ; il n'y naît rien de parfait, rien qui soit d'aucun prix, rien enfin qui puisse être comparé à ce que nous avons ici. Mais ce qu'on trouve dans l'autre séjour est encore plus au-dessus de ce que nous voyons dans le nôtre ; et pour vous faire connaître la beauté de cette terre pure, située au milieu du ciel, je vous dirai, si vous voulez, une belle fable qui mérite d'être écoutée.

— Et nous, Socrate, nous l'écouterons avec un très grand plaisir, dit Simmias.

— On raconte, dit-il, que la terre, si on la regarde d'en haut, paraît comme un de nos ballons couverts de douze bandes de différentes couleurs, dont celles que nos peintres emploient ne sont que les échantillons ; mais les couleurs de cette terre sont infiniment plus brillantes et plus pures, et elles l'environnent tout entière. L'une est d'un pourpre merveilleux ; l'autre, de couleur d'or ; celle-là, d'un blanc plus brillant que le gypse et la neige ; et ainsi des autres couleurs qui la décorent, et qui sont plus nombreuses et plus belles que toutes celles que nous connaissons. Les creux même de cette terre, remplis d'eau et d'air, ont aussi leurs couleurs particulières, qui brillent parmi toutes les autres ; de sorte que dans toute son étendue cette terre a l'aspect d'une diversité continuelle. Dans cette terre si parfaite, tout est en rapport avec elle, plantes, arbres, fleurs et fruits ; les montagnes même et les pierres ont un poli, une transparence, des couleurs incomparables ; celles que nous estimons tant ici, les cornalines, les jaspes, les

Copyright Arvensa Editions

émeraudes, n'en sont que de petites parcelles. Il n'y en a pas une seule, dans cette heureuse terre, qui ne les vaille, ou ne les surpasse encore : et la cause en est que là les pierres précieuses sont pures ; qu'elles ne sont ni rongées, ni gâtées comme les nôtres par l'âcreté des sels et par la corruption des sédiments qui descendent et s'amassent dans cette terre basse, où ils infectent les pierres et la terre, les plantes et les animaux. Outre toutes ces beautés, cette terre est ornée d'or, d'argent et d'autres métaux précieux, qui, répandus en tous lieux en abondance, frappent les yeux de tous côtés, et font de la vue de cette terre un spectacle de bienheureux. Elle est aussi habitée par toutes sortes d'animaux et par des hommes, dont les uns sont répandus au milieu des terres, et les autres autour de l'air, comme nous autour de la mer, et d'autres dans des îles que l'air forme près du continent ; car l'air est là ce que sont ici l'eau et la mer pour notre usage ; et ce que l'air est pour nous, pour eux est l'éther. Leurs saisons sont si bien tempérées, qu'ils vivent beaucoup plus que nous, toujours exempts de maladies ; et pour la vue, l'ouïe, l'odorat et tous les autres sens, et pour l'intelligence même, ils sont autant au-dessus de nous, que l'air surpasse l'eau en pureté, et que l'éther surpasse l'air. Ils ont des bois sacrés, des temples, que les dieux habitent réellement ; des oracles, des prophéties, des visions, toutes les marques du commerce des dieux : ils voient aussi le soleil et la lune et les astres tels qu'ils sont ; et tout le reste de leur félicité suit à

Copyright Arvensa Editions

proportion.

Voilà quelle est cette terre à sa surface ; elle a tout autour d'elle plusieurs lieux, dont les uns sont plus profonds et plus ouverts que le pays que nous habitons ; les autres plus profonds, mais moins ouverts, et d'autres moins profonds et plus plats. Tous ces lieux sont percés par dessous en plusieurs points, et communiquent entre eux par des conduits, tantôt plus larges, tantôt plus étroits, à travers lesquels coule, comme dans des bassins une quantité immense d'eau, des masses surprenantes de fleuves souterrains qui ne s'épuisent jamais ; des sources d'eaux froides et d'eaux chaudes ; des fleuves de feu et d'autres de boue, les uns plus liquides, les autres plus épais, comme en Sicile ces torrents de boue et de feu qui précèdent la lave, et comme la lave elle-même. Ces lieux se remplissent de l'une ou de l'autre de ces matières, selon la direction qu'elles prennent chaque fois en se débordant. Ces masses énormes se meuvent en haut et en bas, comme un balancier placé dans l'intérieur de la terre. Voici à peu près comment ce mouvement s'opère : parmi les ouvertures de la terre, il en est une, la plus grande de toutes, qui passe tout au travers de la terre ; c'est celle dont parle Homère, quand il dit : [124]

Bien loin, là où sous la terre est le plus profond abîme;

et que lui-même ailleurs, et beaucoup d'autres appellent

Copyright Arvensa Editions

le Tartare. C'est là que se rendent, et c'est de là que sortent de nouveau tous les fleuves, qui prennent chacun le caractère et la ressemblance de la terre sur laquelle ils passent. La cause de ce mouvement en sens contraire, c'est que le liquide ne trouve là ni fond ni appui ; il s'agite suspendu, et bouillonne sens dessus dessous ; l'air et le vent font de même tout à l'entour, et suivent tous ses mouvements et lorsqu'il s'élève et lorsqu'il retombe ; et comme dans la respiration, où l'air entre et sort continuellement, de même ici l'air, emporté avec le liquide dans deux mouvements opposés, produit des vents terribles et merveilleux, en entrant et en sortant. Quand donc les eaux s'élançant avec force, arrivent vers le lieu que nous appelons le lieu inférieur, elles forment des courants qui vont se rendre, à travers la terre, vers des lits de fleuves qu'ils rencontrent, et qu'ils remplissent comme avec une pompe. Lorsque les eaux abandonnent ces lieux et s'élancent vers les nôtres, elles les remplissent de la même manière, de là elles se rendent, à travers des conduits souterrains, vers les différents lieux de la terre, selon que le passage leur est frayé, et forment les mers, les lacs, les fleuves et les fontaines ; puis s'enfonçant de nouveau sous la terre, et parcourant des espaces, tantôt plus nombreux et plus longs, tantôt moindres et plus courts, elles se jettent dans le Tartare, les unes beaucoup plus bas, d'autres seulement un peu plus bas, mais toutes plus bas qu'elles n'en sont sorties. Les unes ressortent et retombent dans l'abîme précisément du côté opposé à

Copyright Arvensa Editions

leur issue ; quelques autres, du même côté : il en est aussi qui ont un cours tout à fait circulaire, et se replient une ou plusieurs fois autour de la terre comme des serpents, descendent le plus bas qu'elles peuvent, et se jettent de nouveau dans le Tartare. Elles peuvent descendre de part et d'autre jusqu'au milieu, mais pas au-delà ; car alors elles remonteraient : elles forment plusieurs courants fort grands ; mais il y en a quatre principaux, dont le plus grand, et qui coule le plus extérieurement tout autour, est celui qu'on appelle Océan. Celui qui lui fait face, et coule en sens contraire, est l'Achéron, qui, traversant des lieux déserts, et s'enfonçant sous la terre, se jette dans le marais Achérusiade, où se rendent les âmes de la plupart des morts qui, après y avoir demeuré le temps ordonné, les unes plus, les autres moins, sont renvoyées dans ce monde pour y animer de nouveaux êtres. Entre ces deux fleuves coule un troisième, qui non loin de sa source, tombe dans un lieu vaste, rempli de feu, et y forme un lac plus grand que notre mer, où l'eau bouillonne mêlée avec la boue. Il sort de là trouble et fangeux, et continuant son cours en spirale, il se rend à l'extrémité du marais Achérusiade, sans se mêler avec ses eaux ; et après avoir fait plusieurs tours sous terre, il se jette vers le plus bas du Tartare ; c'est ce fleuve qu'on appelle le Puriphlégéton, dont les ruisseaux enflammées saillent sur la terre, partout où ils trouvent une issue. Du côté opposé, le quatrième fleuve tombe d'abord dans un lieu affreux et sauvage, à ce que l'on dit, et d'une couleur bleuâtre. On

Copyright Arvensa Editions

appelle ce lieu Stygien, et Styx le lac qui forme le fleuve en tombant. Après avoir pris dans les eaux de ce lac des vertus horribles, il se plonge dans la terre, où il fait plusieurs tours ; et se dirigeant vis-à-vis du Puriphlégéton, il le rencontre dans le lac de l'Achéron, par l'extrémité opposée. Il ne mêle ses eaux avec les eaux d'aucun autre fleuve ; mais, après avoir fait le tour de la terre, il se jette aussi dans le Tartare, par l'endroit opposé au Puriphlégéton. Le nom de ce fleuve est le Cocyte, comme l'appellent les poètes.

Tel est le séjour des morts. Quand chacun d'eux est arrivé dans le lieu où le démon le conduit, on juge d'abord s'ils ont mené une vie sainte et juste. Ceux qui sont trouvés avoir vécu de manière qu'ils ne sont ni entièrement criminels, ni entièrement innocents, sont envoyés à l'Achéron ; ils s'embarquent sur des nacelles, et sont portés au lac Achérusiade, où ils habitent ; et, après avoir subi la peine des fautes qu'ils ont pu commettre, ils sont délivrés, et reçoivent la récompense de leurs bonnes actions, chacun selon son mérite. Ceux qui sont trouvés incurables, à cause de l'énormité de leurs fautes, qui ont commis d'odieux et nombreux sacrilèges, ou des meurtres contre la Justice et la Loi, ou d'autres crimes semblables, l'équitable destinée les précipite dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais. Mais ceux qui sont trouvés avoir commis des fautes expiables, quoique fort grandes, comme de s'être emportés à des violences contre leur

Copyright Arvensa Editions

père ou leur mère, ou d'avoir tué quelqu'un dans un accès de colère, et qui en ont fait pénitence toute leur vie, c'est une nécessité qu'ils soient aussi précipités dans le Tartare ; mais, après qu'ils y ont demeuré un an, le flot les rejette, et renvoie les homicides dans le Cocyte, et les parricides dans le Puriphlégéton, et ils sont ainsi entraînés près du lac Achérusiade. Là ils jettent de grands cris, et appellent ceux qu'ils ont tués et ceux contre lesquels ils ont commis des violences ; ils les supplient instamment de leur permettre de descendre dans le lac, et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils descendent et sont délivrés de leurs maux ; sinon, ils sont encore entraînés dans le Tartare, et de là de nouveau dans les autres fleuves, et cela continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi ceux qu'ils ont injustement traités ; car telle est la peine qui a été prononcée contre eux par les juges. Mais ceux qui sont reconnus avoir passé leur vie dans la sainteté, ceux-là sont délivrés de ces lieux terrestres, comme d'une prison, et s'en vont là-haut, dans l'habitation pure au-dessus de la terre. Ceux même qui ont été entièrement purifiés par la philosophie vivent tout à fait sans corps pendant tous les temps qui suivent, et vont dans des demeures encore plus belles que celles des autres ; il n'est pas facile de les décrire, et le peu de temps qui nous reste ne le permettrait pas. Mais ce que je viens de vous dire suffit, Simmias, pour nous convaincre qu'il faut tout faire pour acquérir de la vertu et de la sagesse pendant cette vie ; car le prix du combat est beau, et l'espérance est grande.

Copyright Arvensa Editions

Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens ; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures, soit comme je vous l'ai dit, ou d'une manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, il me paraît qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on hasarde d'y croire ; c'est un hasard qu'il est beau de courir, c'est une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même : voilà pourquoi je prolonge depuis si longtemps ce discours. Qu'il prenne donne confiance pour son âme, celui qui, pendant sa vie, a rejeté les plaisirs et les biens du corps, comme lui étant étrangers, et portant au mal ; et celui qui a aimé les plaisirs de la science ; qui a orné son âme, non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, comme la tempérance, la justice, la force, la liberté, la vérité ; celui-là doit attendre tranquillement l'heure de son départ pour l'autre monde, comme étant prêt au voyage quand la destinée l'appellera. Quant à vous, Simmias et Cébès, et vous autres, vous ferez ce voyage, chacun à votre tour, quand le temps sera venu. Pour moi, la destinée m'appelle aujourd'hui, comme dirait un poète tragique ; et il est à peu près temps que j'aille au bain, car il me semble, qu'il est mieux de ne boire le poison qu'après m'être baigné, et d'épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.

Copyright Arvensa Editions

Quand Socrate eut achevé de parler, Criton prenant la parole :

— A la bonne heure, Socrate, lui dit-il, mais n'as-tu rien à nous recommander, à moi et aux autres, sur tes enfants, ou sur toute autre chose où nous pourrions te rendre service ?

— Ce que je vous ai toujours recommandé, Criton ; rien de plus : ayez soin de vous ; ainsi vous me rendrez service, à moi, à ma famille, à vous-mêmes, alors même que vous ne me promettriez rien présentement ; au lieu que si vous vous négligez vous-mêmes, et si vous ne voulez pas suivre comme à la trace ce que nous venons de dire, ce que nous avions dit il y a longtemps, me fissiez-vous aujourd'hui les promesses les plus vives, tout cela ne servira pas à grand'chose.

— Nous ferons tous nos efforts, répondit Criton, pour nous conduire ainsi ; mais comment t'ensevelirons-nous ?

— Tout comme il vous plaira, dit-il, si toutefois vous pouvez me saisir, et que je ne vous échappe pas. Puis, en même temps, nous regardant avec un sourire plein de douceur : Je ne saurais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que je suis le Socrate qui s'entretient avec vous, et qui ordonne toutes les parties de son discours ; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure, et il me demande comment il m'ensevelira ; et tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que, dès que j'aurai avalé le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai,

Copyright Arvensa Editions

et irai jouir de félicités ineffables, il me paraît que j'ai dit tout cela en pure perte pour lui, comme si je n'eusse voulu que vous consoler et me consoler moi-même. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être la mienne auprès des juges : car il a répondu pour moi que je ne m'en irais point ; vous, au contraire, répondez pour moi que je ne serai pas plus tôt mort, que je m'en irai, afin que le pauvre Criton prenne les choses plus doucement, et qu'en voyant brûler mon corps ou le mettre en terre, il ne s'afflige pas sur moi, comme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas à mes funérailles qu'il expose Socrate, qu'il l'emporte, qu'il l'enterre ; car il faut que tu saches, mon cher Criton, lui dit-il, que parler improprement ce n'est pas seulement une faute envers les choses, mais c'est aussi un mal que l'on fait aux âmes. Il faut avoir plus de courage, et dire que c'est mon corps que tu enterres ; et enterre-le comme il te plaira, et de la manière qui te paraîtra la plus conforme aux lois.

En disant ces mots, il se leva et passa dans une chambre voisine, pour y prendre le bain ; Criton le suivit, et Socrate nous pria de l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous entretenant de tout ce qu'il nous avait dit, et l'examinant encore, tantôt parlant de l'horrible malheur qui allait nous arriver ; nous regardant véritablement comme des enfants privés de leur père, et condamnés à passer le reste de notre vie comme des orphelins. Après

Copyright Arvensa Editions

qu'il fut sorti du bain, on lui apporta ses enfants, car il en avait trois, deux en bas âge[125], et un qui était déjà assez grand[126] ; et on fit entrer les femmes de sa famille[127]. Il leur parla quelque temps en présence de Criton, et leur donna ses ordres ; ensuite il fit retirer les femmes et les enfants, et revint nous trouver ; et déjà le coucher du soleil approchait, car il était resté longtemps enfermé. En rentrant, il s'assit sur son lit, et n'eut pas le temps de nous dire grand'chose : car le serviteur des Onze entra presque en même temps, et s'approchant de lui :

— Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à te faire le même reproche qu'aux autres : dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi, et me maudissent ; mais pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus dans cette prison, et en ce moment je suis bien assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre ceux qui sont la cause de ton malheur, et que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens t'annoncer ; adieu, tâche de supporter avec résignation ce qui est inévitable.

Et en même temps il se détourna en fondant en larmes, et se retira. Socrate, le regardant, lui dit :

— Et toi aussi, reçois mes adieux ; je ferai ce que tu dis.

Et se tournant vers nous :

Copyright Arvensa Editions

Voyez, nous dit-il, quelle honnêteté dans cet homme : tout le temps que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent, et s'est entretenu avec moi : c'était le meilleur des hommes ; et maintenant comme il me pleure de bon cœur ! Mais allons, Criton, obéissons-lui de bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison, s'il est broyé ; sinon, qu'il le broie lui-même.

— Mais je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est encore sur les montagnes, et qu'il n'est pas couché : d'ailleurs je sais que beaucoup d'autres ne prennent le poison que longtemps après que l'ordre leur en a été donné ; qu'ils mangent et qu'ils boivent à souhait ; quelques-uns même ont pu jouir de leurs amours ; c'est pourquoi ne te presse pas, tu as encore du temps.

— Ceux qui font ce que tu dis, Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons ; ils croient que c'est autant de gagné : et moi, j'ai aussi les miennes pour ne pas le faire ; car la seule chose que je croirais gagner, en buvant un peu plus tard, c'est de me rendre ridicule à moi-même, en me trouvant si amoureux de la vie que je veuille l'épargner lorsqu'il n'y en a plus[128]. Ainsi donc, mon cher Criton, fais ce que je te dis, et ne me tourmente pas davantage.

A ces mots, Criton fit signe à l'esclave qui se tenait auprès. L'esclave sortit, et, après être resté quelque temps, il revint avec celui qui devait donner le poison, qu'il portait tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate le vit :

Copyright Arvensa Editions

— Fort bien, mon ami, lui dit-il ; mais que faut-il que je fasse ? Car c'est à toi à me l'apprendre.

— Pas autre chose, lui dit cet homme, que de te promener quand tu auras bu, jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appesanties, et alors de te coucher sur ton lit ; le poison agira de lui-même.

Et en même temps il lui tendit la coupe. Socrate la prit avec la plus parfaite sécurité, Echécrates, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage ; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme à son ordinaire :

— Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage, pour en faire une libation ?

— Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire.

— J'entends, dit Socrate ; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux ; c'est ce que je leur demande. Puissent-ils exaucer mes vœux!

Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres, et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuse.

Jusque-là nous avions eu presque tous assez de force pour retenir nos larmes ; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes s'échappèrent avec

Copyright Arvensa Editions

tant d'abondance, que je me couvris de mon manteau pour pleurer sur moi-même ; car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton, avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti ; et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à crier, à hurler et à sangloter avec tant de force, qu'il n'y eut personne à qui il ne fît fendre le cœur, excepté Socrate :

— Que faites-vous, dit-il, ô mes bons amis ! N'était-ce pas pour cela que j'avais renvoyé les femmes, pour éviter des scènes aussi peu convenables ? car j'ai toujours ouï dire qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos, et montrez plus de fermeté.

Ces mots nous firent rougir, et nous retînmes nos pleurs.

Cependant Socrate, qui se promenait, dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme l'homme l'avait ordonné. En même temps le même homme qui lui avait donné le poison, s'approcha, et après avoir examiné quelque temps ses pieds et ses jambes, il lui serra le pied fortement, et lui demanda s'il le sentait ; il dit que non. Il lui serra ensuite les jambes ; et, portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se raidissait ; et, le touchant lui-même, il nous dit que, dès que le froid gagnerait le cœur, alors Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas-ventre était glacé. Alors se découvrant, car il était couvert :

Copyright Arvensa Editions

— Criton, dit-il, et ce furent ses dernières paroles, nous devons un coq à Esculape[129] ; n'oublie pas d'acquitter cette dette.

— Cela sera fait, répondit Criton ; mais vois si tu as encore quelque chose à nous dire.

Il ne répondit rien, et un peu de temps après il fît un mouvement convulsif ; alors l'homme le découvrit tout à fait : ses regards étaient fixes. Criton, s'en étant aperçu, lui ferma la bouche et les yeux.

Voilà, Échécratès, quelle fut la fin de notre ami, de l'homme, nous pouvons le dire, le meilleur des hommes de ce temps que nous avons connus, le plus sage et le plus juste de tous les hommes.



Copyright Arvensa Editions



THÉÉTÈTE

ou

De la Science *[130]*

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Prologue
Dialogue

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le sujet de Théétète est la science et son fondement. Il s'agit d'y déterminer, non pas quels sont les objets de la science, ni quelles sont les différentes sciences, mais ce que c'est que la science considérée en elle-même, ce qui la caractérise et la constitue. L'adversaire de Socrate propose trois solutions à ce problème. D'abord il répond que savoir, c'est sentir. Battu sur ce point, il a recours à une solution un peu plus étendue, et avance que savoir, c'est juger ; substituant déjà à une impression des sens une opération de l'intelligence. Cette opération semblant encore trop circonscrite pour embrasser toute la science, il s'adresse au raisonnement, à la définition, à l'analyse. Or, ces deux opérations, juger ou se faire une opinion immédiatement et sur simple apparence, et raisonner ou se faire une opinion par un procédé réfléchi et par voie discursive, s'appellent dans la langue de la philosophie ancienne δοξάζειvet λογίζεσθαι. La δόξα des Grecs est à peu près le jugement des modernes, sous ce rapport qu'elle reste en deçà du raisonnement ; mais elle n'a rien à voir avec ces jugements d'un tout autre ordre qui, loin d'être au-dessous de la portée du raisonnement, le

Copyright Arvensa Editions

surpassent et atteignent la vérité par une intuition à la fois immédiate et absolue. Ce qui sépare essentiellement cette dernière classe de jugements de la première, c'est qu'ils sont marqués du caractère de nécessité et d'universalité (ἔννομαι ou νοήσεις), tandis que la δόξα est contingente et arbitraire, relative à telle ou telle circonstance, à tel ou tel individu. Maintenant il faut faire attention que les deux dernières solutions du problème de la science, le jugement sur simple apparence et le jugement appuyé sur le raisonnement, la définition et les autres procédés de ce genre, ont cela de commun qu'elles appartiennent aux fonctions de l'entendement travaillant sur des données sensibles, et qu'elles renferment la science dans l'enceinte de la logique. On peut donc considérer les deux dernières solutions comme n'en faisant qu'une, et les confondre ensemble dans le caractère dialectique qui les comprend toutes les deux ; ce qui réduit à deux points fondamentaux tout ce dialogue : le premier qui contient l'explication de la science par la sensation, le second par les procédés logiques.

Dans l'école empirique de l'antiquité grecque, ce principe psychologique : *Toute connaissance dérive de la sensation*, empruntait sa plus grande force du principe ontologique et cosmologique auquel il se rattache dans le système général dont il fait partie. Le génie d'Héraclite avait deviné que le mouvement est le père du monde ; que cet immense univers est un mécanisme animé et

Copyright Arvensa Editions

vivant ; et que la face entière de la nature change et se renouvelle sans cesse. Rien n'est, dit Héraclite, tout se fait ; ce qu'on appelle l'ordre de la nature est une révolution constante, une décomposition et une recomposition perpétuelle. Le feu est le principe élémentaire, l'instrument de ce mouvement intérieur qui crée, détruit et reproduit toutes choses. Or, si tout est dans un flux et un reflux continuel, comme le veut Héraclite, il suit que rien n'existe en soi et d'une existence substantielle ; et que toute chose, c'est-à-dire tout phénomène, n'est, c'est-à-dire encore n'apparaît que dans son rapport avec d'autres phénomènes. D'un autre côté, comme les choses extérieures et les objets de la contemplation changent sans cesse, de même le sujet qui les contemple, cette autre pièce du mécanisme universel, change également ; et les variations de l'objet contemplé se réfléchissent dans celles du contemplateur. Mais le contemplateur, comment peut-il apercevoir les objets ? Nécessairement de son point de vue, c'est-à-dire sous le prisme de l'impression qu'il en reçoit ; de là ce principe psychologique de Protagoras : L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas ; principe qui revient à celui-ci : La sensation est toute la science. Si la sensation est toute la science, la sensation, n'étant, dans le système général, qu'un rapport entre deux termes mobiles, leur emprunte une égale mobilité. Sa réalité est toute entière dans l'apparence, et ce qui

Copyright Arvensa Editions

paraît à chacun étant pour lui la mesure du réel, chacun s'en tient et doit s'en tenir à ce qui lui paraît ; et toutes les apparences étant dans une variation perpétuelle et dans le même individu et d'individu à individu par l'effet et le contrecoup nécessaire du mouvement universel, il en résulte que la science humaine est condamnée à la contradiction et la philosophie au scepticisme. Que l'on y pense : la sensation, comme base de toute science, est un point intermédiaire dont le premier principe est la négation de toute substance en haute philosophie, et dont la dernière conséquence pratique est le doute absolu. La science n'est que la sensation, à cette condition seulement qu'il n'y a aucune substance, car la supposition d'une substance, quelle que soit l'idée qu'on se fasse de cette substance, surpasserait de toutes parts la science que peut donner la sensation ; et si cette science est la science unique, toute science n'est qu'apparence, et le système entier des connaissances humaines un tableau fantastique.

Telle était la doctrine, conséquente et bien liée, que les sophistes enseignaient. Une des parties de cette doctrine est précisément l'idéologie moderne, ou la théorie des métamorphoses de la sensation dans toutes les idées dont se compose la science humaine. Locke et Condillac, n'apercevant pas les liens qui l'attachent de tous côtés à un système plus vaste, et la considérant isolément, en ont fait une sorte de dogmatisme où ils se sont établis de la meilleure foi du monde et avec une

Copyright Arvensa Editions

confiance admirable, sans se douter qu'ils n'habitaient que des ruines qui devaient s'écrouler au premier regard d'une raison sévère. Hume est venu, et ce ferme génie, parti de la sensation comme base unique de tout savoir, a montré facilement que la sensation, ne contenant aucune idée de réalité substantielle, ne peut conduire qu'à un monde d'apparences et de contradictions, et que le nihilisme et le scepticisme sont les deux termes extrêmes de toute doctrine sensualiste. Depuis Hume, il n'est plus permis de contester la rigueur de ces résultats ; ils ont pris dans la philosophie européenne le rang et l'autorité de principes. Or, ce qui a fait la gloire de Hume, c'est-à-dire la rigueur des conséquences et l'enchaînement de tout le système, on le rencontre déjà dans l'empirisme Ionien, tel qu'il est exposé dans le Théétète.

On peut dire, il est vrai, que cet empirisme doit beaucoup à Platon, et qu'en feignant de vouloir le défendre, Socrate l'explique avec plus de méthode, et en coordonne les diverses parties plus profondément peut-être que ne l'avaient fait Héraclite et Protagoras. Mais s'il en est ainsi, et l'on ne peut trop s'empêcher d'en convenir, il est d'autant plus curieux d'examiner comment Platon réfute ce qu'il a mis tant de soin à fortifier, et s'il a laissé beaucoup à faire à ceux qui combattent aujourd'hui le même système qu'il combattait il y a plus de deux mille ans.

Platon s'attache d'abord à établir que ce principe : La science est la sensation, détruit toute science et contient

Copyright Arvensa Editions

le scepticisme. C'est où aboutissent les propositions suivantes :

1° Si la sensation est la science, il ne faut pas dire seulement que l'homme est la mesure de toutes choses, il faut le dire aussi de tout être capable de sensation, du dernier des animaux, etc.

2° Si la sensation est la règle unique, chaque être est juge de ce qui lui paraît, et, dans ce sens, tous nos jugements sont toujours vrais, ou plutôt ils ne sont ni vrais ni faux ; et personne n'est juge du faux et du vrai. Alors pourquoi Protagoras se croit-il plus savant qu'un autre, et seul capable de connaître et d'enseigner la vérité ?

3° Si la science n'est que la sensation, la sensation étant bornée à l'instant présent, il suit qu'il ne peut y avoir aucune science du passé ; que la mémoire n'a aucune certitude et ne fonde aucune connaissance.

4° Si la science n'est que la sensation, la sensation se composant de plus et de moins, il suivrait, en appliquant ceci à tous les sens, que la science varierait, augmenterait ou diminuerait à chaque instant ; qu'elle serait soumise aux plus frivoles circonstances, et que le même homme, par le moindre changement de position, saurait ou ne saurait pas la même chose.

5° Il faudrait dire, en morale, dans la science du juste,

Copyright Arvensa Editions

que ce qui est juste, c'est ce qui paraît tel à chacun ; que la morale publique ou privée est toute relative ; qu'une loi est juste là où elle est établie, et tant qu'elle est établie, mais pas au-delà. Et dans la politique, dans la science de l'utile, si la science est la sensation, tout individu, en tant que sensible, est constitué juge absolu de l'utile en général, et la législation entière est soumise aux caprices de la sensibilité individuelle.

Ces conséquences, bien établies, accablent le principe de Protagoras. A ces conséquences et à leur principe, que répond Platon ? C'est un fait incontestable que tous les hommes pensent que tout n'est pas arbitraire ; que tout n'est pas faux et vrai à la fois, juste ou injuste, mais qu'il y a du vrai et du faux, de la justice et de l'injustice, de la sagesse et de la folie, de la science et de l'ignorance. Or, une saine philosophie ne peut protester contre le sentiment universel ; car ce serait protester contre la nature humaine. Et avec quoi protesterait-on contre elle ? Avec elle-même. — Les adversaires écossais de Locke et de Hume ont-ils été au-delà ?

Il y a plus ; non-seulement le principe de Protagoras : La science est la sensation, détruit toute science ; mais le principe dont il émane, celui d'Héraclite, savoir, que toute chose est dans un mouvement perpétuel, détruit le principe même de Protagoras, qu'il semble fonder. En effet, tout mouvement est extérieur et intérieur à la fois. Comme extérieur, c'est un mouvement de translation qui

Copyright Arvensa Editions

fait passer les choses d'un lieu à un autre, ou les fait tourner sur elles-mêmes. Le mouvement intérieur est un mouvement d'altération qui décompose leur organisation et leurs formes, et les renouvelle sans cesse ; convertit, par des dégradations insensibles, le blanc en noir, le jeune en vieux, et toujours de même à l'infini. Or, tout participe de ce double mouvement ; de sorte que tout change de lieu, et s'altère en même temps. Tout changeant et s'altérant donc à la fois, on ne peut fixer, même par la parole, l'état de ce qui change et s'altère sans cesse, et la perpétuelle mobilité de toutes choses s'oppose même à la détermination des mots. Dans ce système, il n'y a plus lieu à aucune appellation positive. *Oui* et *non*, *ceci* ou *cela*, et *de cette manière*, dit Platon, n'ont plus d'emploi légitime dans les langues humaines ; la seule expression qui leur reste est *rien* et d'*aucune manière*. Chose étrange, c'est seulement en vertu de ce principe : Tout est en mouvement, que l'on conclut que la science est la sensation ; et cependant c'est précisément en vertu de ce principe qu'il est impossible de dire que la science est la sensation ; car on ne peut pas plus dire qu'une sensation existe qu'elle n'existe pas. En effet, la sensation est un rapport de l'être sentant à la chose sensible ; et la chose sensible et l'être sentant n'étant pas, à parler rigoureusement, mais changeant et s'altérant sans cesse dans un perpétuel mouvement ; là où les deux termes n'ont pas de réalité fixe, leur rapport n'en peut avoir davantage, et se trouve dans une impuissance absolue de

Copyright Arvensa Editions

fonder aucune définition légitime. La science n'est donc pas plus science que la sensation n'est sensation, que l'être sentant n'est identique à lui-même, et la chose sensible identique à elle-même. La variabilité la plus absolue, le changement et la contradiction sont les lois de ce monde.

Oui sans doute tout est contradiction, changement, révolution dans ce monde, mais dans le monde des phénomènes et dans celui de la sensation. Mais n'y a-t-il que des phénomènes dans la nature ? N'y a-t-il que des sensations sur le théâtre de la conscience ? Dans cette nature extérieure, le mouvement et le changement ne sont-ils pas soumis à des lois auxquelles nous élève successivement une sage induction, ou à des lois plus générales encore qu'atteint, prévoit et mesure le calcul ? Sous cette action infinie de forces diverses ne se cache-t-il pas une force absolue qui crée, soutient, embrasse toutes les autres, et en est à la fois la cause, la raison et le lien harmonique ? Et dans la conscience de l'homme, n'y a-t-il pas, en opposition avec les impressions passives des sens, une force personnelle qui s'en sépare, reconnaît et proclame elle-même son indépendance ? La volonté n'est pas fille de la sensation, elle en est la rivale, et elle sait qu'elle en doit être la maîtresse[130_0]. Il y a plus ; la raison n'est pas moins distincte et indépendante de la sensation que la volonté ; elle la domine, puisqu'elle la juge. N'est-ce pas un fait incontestable, que par-delà les

Copyright Arvensa Editions

impressions des sens la raison développe en nous certains jugements sur les rapports des objets sensibles, sur leur différence ou leur ressemblance, sur l'identité ou l'opposition, sur l'unité, sur l'existence, sur le bien et le mal, sur la beauté et la difformité, sur le mérite et le démérite, sur la bassesse et la dignité, sur la convenance et la disconvenance ? D'où viennent ces jugements ? Ce ne peut être de la sensation ; car, encore une fois, la sensation est renfermée toute entière dans l'impression organique faite sur chaque sens en particulier. La plus légère comparaison entre ces impressions dépasse les bornes de chaque sensation particulière, et suppose l'intervention d'un nouvel élément. Chaque sensation limitée à elle-même, resserrée dans l'instant fugitif et rapide où elle fait son apparition, ne sort point de ses propres limites pour apercevoir la sensation qui la précède ou qui la suit ; elle ne peut saisir aucun rapport avec aucune autre sensation, et, comme elle ne se sait pas elle-même, elle sait encore moins tout le reste, et à quoi elle ressemble, et de quoi elle diffère : toute idée de relation lui est interdite. Transitoire et mobile, comment en sortirait-il l'idée de quelque chose d'égal à soi, d'identique et d'un ? Elle dont le caractère propre est l'arbitraire et la contingence, comment constituerait-elle celui de la nécessité et de l'universalité qui distingue certaines notions qui s'élèvent irrésistiblement dans l'intelligence de l'homme ? Comment aurait-elle empreint d'une obligation absolue la distinction du bien et du mal

Copyright Arvensa Editions

moral ? Elle, enfin, dont la destinée est de paraître et de passer, dont la nature est toute phénoménale, dont l'essence est de n'en point avoir, comment serait-elle la source de cette notion mystérieuse d'essence, d'existence, de substance, dont l'esprit humain ne peut pas plus se séparer qu'il ne peut se séparer de lui-même ? Il y a de l'être dans toute proposition, dit Leibnitz. En effet, il y a de l'être dans toute pensée ; toute pensée, tout acte, tout phénomène interne se rattachant et ne pouvant pas ne pas se rattacher à un sujet, à un principe actif et pensant, centre et foyer de toute existence, d'où partent et où viennent aboutir tous les rayons épars de la vie, de l'activité et de la pensée. Présente dans le premier fait de la conscience tout aussi bien que dans le dernier, à l'aurore et au déclin de la vie intellectuelle, cette notion élémentaire et simple n'abandonne jamais la pensée de l'homme, qu'elle accable à la fois et qu'elle soutient de la grandeur et de la force qui est en elle. Or, cette majestueuse idée de l'existence, comment la demander à la sensation qui devient sans cesse sans être jamais ? En résumé, la science se rapporte à la vérité ; toute vérité ne se trouve que dans l'essence : si donc l'essence et la sensation se repoussent, la science n'est pas dans la sensation. — Je demande ce que la philosophie moderne pourrait ajouter à ces arguments qu'environné à la fois et la magie de l'antiquité et une éternelle évidence. La philosophie écossaise les a réfléchis dans le cadre un peu étroit de ses nobles théories ; et leur lumière, quoique

Copyright Arvensa Editions

affaiblie, a suffi pour dissiper la fausse clarté de l'empirisme anglais et français. Kant a fait sans doute un emploi supérieur de cet héritage des siècles, mais, à la forme près et à part cet ordre et cette précision presque extérieure qui abuse souvent la rigueur moderne, je ne crains pas d'avancer que, pour tout vrai penseur, cette partie du *Théétète* laisse bien peu à faire à celle de la *Critique de la raison pure* qui s'y rapporte. Les *formes de la sensibilité*, les *catégories de l'entendement*, les *idées de la raison* détruisent à jamais toute tentative d'élever le sensualisme jusqu'à la science ; mais, dans le cadre large et savant de cette admirable analyse, la notion d'existence est jetée là à je ne sais plus quel degré dans une des dix catégories de l'entendement, comme si la notion d'existence pouvait occuper une place aussi subalterne, aussi arbitraire, elle qui domine toutes les autres notions, et qui peut-être les renferme toutes. Platon est moins didactique dans sa marche, mais il s'élève plus haut ; il va plus droit au but, et, dans l'opposition irréconciliable de la sensation et de l'essence, il découvre tout d'abord à la pensée un horizon bien autrement vaste. Au lieu de diviser et de subdiviser les notions, il saisit le point fondamental, et l'entoure d'une immense lumière.

Examinons maintenant la dernière partie du *Théétète*. C'est un vrai labyrinthe de subtilités logiques et grammaticales ; mais ce labyrinthe a une issue : la route est tortueuse, il est vrai, mais le but est bien marqué, et il

Copyright Arvensa Editions

y a de loin en loin quelques points lumineux qui éclairent tout le reste.

La première solution logique de la science, c'est le jugement. Mais, qu'est-ce que juger ? Y a-t-il des vrais et des faux jugements ? Si nous savions ce que c'est que mal juger, nous saurions ce que c'est que bien juger, et ce que c'est que juger. Qu'est-ce donc que mal juger ? Ce ne peut être que l'une de ces quatre choses ; ou prendre ce que l'on connaît pour une autre chose que l'on connaît aussi, ou prendre ce que l'on ne connaît pas pour une autre chose que l'on ne connaît pas davantage, ou prendre ce que l'on connaît pour une autre chose que l'on ne connaît pas, ou prendre ce que l'on ne connaît pas pour une autre chose que l'on connaît. D'où il suit, en dernière analyse, que tout faux jugement se résout dans une méprise, et par conséquent tout jugement vrai dans la relation de l'opinion à son objet. N'est-ce pas là la théorie de Locke, qui considère le jugement comme un rapport de convenance ou de disconvenance, de conformité ou de dissemblance de l'idée qui est dans l'esprit avec son objet extérieur ? Platon répond comme Reid : Si tout faux jugement est une méprise, si tout jugement vrai l'est à ce titre seul que l'idée dans l'esprit est conforme à son objet sensible ; qui découvre cette méprise, qui atteste cette conformité ? Ce n'est pas l'original qui condamne ou absout la copie, puisque c'est par cette copie seule que nous soupçonnons l'existence de l'original. En tout cas, si nous affirmons dans le jugement la fidélité ou l'infidélité

Copyright Arvensa Editions

de la copie, il faut que nous ayons vu d'abord l'original pour prononcer que l'idée que nous nous en formons est une copie, et une copie fidèle ou non. La connaissance de l'original est nécessairement antérieure à la reconnaissance de la prétendue copie. Quand donc nous jugeons de la conformité ou de la dissemblance, nous avions déjà jugé, et nous savions déjà avant ce savoir tardif, qui en présuppose un autre qui le précède et qui l'explique. — Il y a plus. Supposons que l'objet sensible puisse, sans paralogisme, réformer lui-même les méprises de l'esprit, et attester la conformité ou la non-conformité de l'idée à la réalité extérieure ; dans les jugements abstraits, et qui portent, non sur des grandeurs, mais sur des nombres, sur le bien, sur le beau, sur des vérités indépendantes de ce monde sensible, pour rectifier les méprises de l'esprit (toujours dans la théorie qui fait reposer le jugement sur un rapport de conformité ou de dissemblance) il faut un modèle idéal du vrai, du bien, du beau, avec lequel on confronte tous les cas particuliers, afin de leur appliquer, d'après leur convenance ou leur disconvenance, le caractère de vrai ou de faux, d'égal ou d'inégal, de bien ou de mal, de laid ou de beau. La connaissance ou le soupçon de ce modèle idéal est présupposé dans tout jugement. Loin donc que le jugement soit le principe de toute science, il repose sur une science qui lui fournit à lui-même ses principes et ses lois. Résoudre la science dans le jugement de convenance et de disconvenance, est donc, sous tous les rapports, un

Copyright Arvensa Editions

paralogisme manifeste.

Si le simple jugement ne rend pas compte de toute la science, peut-être serons-nous plus heureux avec le jugement réfléchi et fondé en raison, comme dit Platon, σὺν λόγῳ, c'est-à-dire la définition. Mais si définir c'est diviser et classer (*omnis definitio fit per genus et differentiam*), toute définition porte sur un composé, et suppose des éléments intégrants ou des idées simples qui échappent à la division, et qui, seulement à cette condition, deviennent les bases d'une classification solide ; sans quoi, les définitions tourneraient sans fin sur elles-mêmes. Elles s'arrêtent nécessairement devant les éléments simples et indivisibles de la pensée ; or, ces éléments ne peuvent être définis, puisqu'ils sont indivisibles et dominent toute classification. Cependant leur connaissance est présupposée dans toute définition ; toute définition suppose donc une connaissance antérieure à elle, et la science que donne la définition n'est qu'une science empruntée et dérivée, qui a besoin d'un savoir antérieur et supérieur qui la fonde et la légitime.

Mais, reprend l'adversaire de Socrate, qui défend le terrain pied à pied et qui veut épuiser la défense de la définition et tous les sens du mot λόγος, savoir c'est définir, puisque définir c'est exprimer ce que l'on sait d'une manière précise ; comme si l'on ne pouvait pas exprimer avec précision ce que l'on sait mal et ce que l'on sait bien, et que ce mérite ne convînt pas à la fausse

Copyright Arvensa Editions

science comme à la vraie ! — Mais savoir c'est définir, puisque définir c'est diviser, décomposer un tout dans ses éléments, et que la science des éléments a été démontrée la vraie science. Il est vrai, définir c'est décomposer le tout dans ses éléments ; mais la décomposition n'implique pas la connaissance des composants ; le tout décomposé en ses éléments, reste à savoir si les éléments que donne la décomposition sont tels qu'on les imagine, et là-dessus la décomposition n'apprend rien, comme nous avons vu : il faut s'adresser à une toute autre opération, à celle qui aborde directement les éléments, les considère et les examine en eux-mêmes. — Enfin, savoir c'est définir, puisque définir c'est assigner la différence d'un objet avec un autre ; car tout savoir suppose la connaissance de cette différence. Oui, définir c'est assigner la différence ; mais pour assigner la différence d'un objet d'avec un autre, il faut d'abord connaître cet objet, cet objet, dis-je, et non pas un autre, c'est-à-dire qu'il faut déjà l'avoir distingué d'un autre ; de sorte que la détermination de la différence, ou la définition, suppose une opération antérieure semblable à elle, et qu'expliquer la science par la définition, c'est expliquer à peu près le même par le même.

Telle est la marche de cette discussion imparfaite peut-être, mais encore si intéressante, puisqu'elle présente les premiers essais de l'esprit humain d'un côté pour appuyer la certitude et la science sur une base purement logique, et de l'autre pour en démontrer l'impossibilité. D'autres

Copyright Arvensa Editions

temps, un autre langage, une autre scholastique, d'autres débats. Mais celui qui, avec le talent de se placer dans le point de vue des différents siècles et de comprendre leurs différents langages, aura le courage de s'engager dans les détails souvent pénibles de cette longue polémique, en tirera cet important résultat, que le raisonnement n'est qu'un instrument aussi bon pour l'erreur que pour la vérité, incapable de rien établir indépendamment de ses principes qui ne lui appartiennent pas et qu'il faut rapporter à un tout autre procédé de l'esprit ; que la définition et l'analyse décomposent et recomposent des éléments qu'elles ne font point, et qu'enfin, exclusivement employée, la dialectique n'est qu'un paralogisme continuel, et un cercle vicieux stérile.

La sensation et la dialectique n'expliquant point la science, où la chercher, et quelle solution Platon met-il à la place des solutions incomplètes qu'il a écartées ? Au premier coup-d'œil, on n'en aperçoit aucune. Mais, à défaut d'une solution positive, on trouve dans le *Théétète* ce qui vaut mieux peut-être, c'est-à-dire le dédain des solutions positives, et l'esprit philosophique à la place de la philosophie. Il y a dans tout ce dialogue le sentiment d'une grande âme qui se donne le spectacle des tourments inutiles de la présomption systématique. Ce résultat si important, quoique négatif, n'est pourtant pas le seul qu'un esprit attentif puisse retirer de la méditation du *Théétète*. Platon n'y laisse guère percer, il est vrai, que la supériorité d'une raison qui plane sur

Copyright Arvensa Editions

toutes les théories : cependant cette raison si pure s'appuie elle-même sur une théorie, qu'elle ne montre pas, mais à laquelle elle conduit insensiblement Théétète, lorsque cherchant avec lui la science depuis les impressions les plus grossières des sens jusqu'aux subtilités les plus raffinées de la dialectique, Platon lui fait voir que la certitude n'est pas là ; et, qu'après l'avoir promené longtemps à travers tous les nuages qui enveloppent la région des sens et du raisonnement, et en avoir pesé avec lui, pour ainsi dire, le vide et la mobilité, de loin en loin il les écarte doucement, et lui montre par-delà la région des *idées*. En effet, ne sent-on pas que Platon se sent lui-même sur un terrain ferme et solide, lorsque, pour confondre la sensation et le raisonnement, il leur demande de rendre compte de certaines notions qui se rencontrent dans l'intelligence humaine, des *idées* du beau, du bien, du juste, de l'égalité, de l'identité, de l'unité, enfin de l'existence ? Ne semble-t-il pas dire : La vraie science, celle que ne donnent ni les sensations qui passent, ni l'analyse, la définition et le raisonnement, instruments stériles sans données primitives, la vraie science est précisément dans ces *idées* qui échappent à la dialectique et au sensualisme, dans ces éléments intégrants de toute pensée, dans ces principes indécomposables, évidents par eux-mêmes, universels et nécessaires, que l' esprit tire de ses propres profondeurs et de l'immédiate contemplation de son essence ? Platon se contente d'indiquer

Copyright Arvensa Editions

légèrement ce résultat ; plus tard et ailleurs il le développera.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE

Liste des titres
Table des matières du titre

Prologue

Premiers interlocuteurs

*EUCLIDE**[131]**, TERPSION**[132]**, tous deux de Mégare.*

Seconds interlocuteurs

SOCRATE, THÉODORE DE CYRÈNE, THÉÉTÈTE

EUCLIDE.
Arrives-tu à l'instant de la campagne, Terpsion, ou y a-t-il longtemps que tu es ici[133] ?

TERPSION.
Il y a déjà quelque temps. Je t'ai même cherché sur la place, et m'étonnais de ne pouvoir te trouver.

EUCLIDE.
Je n'étais pas dans la ville.

TERPSION.
Et où donc étais-tu ?

Copyright Arvensa Editions

EUCLIDE.
Comme je descendais vers le port, j'ai rencontré Théétète, que l'on rapportait du camp devant Corinthe à Athènes.

TERPSION.
Vivant ou mort ?

EUCLIDE.
Vivant, mais à grand'peine. Il souffre beaucoup de plusieurs blessures ; mais ce qui le tourmente le plus, c'est la maladie qui s'est répandue dans l'armée.

TERPSION.
La dysenterie ?

EUCLIDE.
Oui.

TERPSION.
Quel homme tu m'apprends que nous sommes menacés de perdre!

EUCLIDE.
Oui, Terpsion, un bien excellent homme ! Tout à l'heure encore j'entendais faire le plus bel éloge de sa conduite le jour de la bataille.

Copyright Arvensa Editions

TERPSION.
Je n'en suis point surpris, et il y aurait plutôt de quoi s'étonner qu'il ne se fût pas montré comme il l'a fait. Mais pourquoi ne s'est-il pas arrêté ici, à Mégare ?

EUCLIDE.
Il lui tardait d'arriver chez lui. Je l'ai bien prié de rester ; mais il n'a pas voulu : je l'ai donc accompagné, et, en m'en revenant, je me rappelai avec admiration la vérité des prophéties de Socrate sur bien des choses, et particulièrement sur le compte de Théétète. C'était, je crois, peu de temps avant sa mort qu'il connut Théétète, jeune encore et dans la fleur de l'âge, et que, s'étant entretenu avec lui, il fut charmé de son heureux naturel. Plus tard, comme j'étais à Athènes, Socrate me raconta la conversation, très remarquable, en vérité, qu'ils eurent ensemble, et il ajouta qu'infailliblement ce jeune homme se distinguerait un jour, s'il arrivait à l'âge mûr.

TERPSION.
L'événement semble prouver qu'il disait vrai. Pourrais-tu bien, Euclide, me faire le récit de cette conversation ?

EUCLIDE.
Non, par Jupiter ! pas de vive voix, du moins. Mais, dès lors, aussitôt que je fus arrivé chez moi, je m'empressai de recueillir par écrit mes souvenirs, et je les rédigeai ensuite

Copyright Arvensa Editions

à loisir, à mesure que la mémoire m'en revenait ; et chaque fois que j'allais à Athènes, je me faisais redire par Socrate les choses qui m'étaient échappées ; puis, revenu ici, je les rétablissais avec ordre ; si bien que j'ai toute cette conversation à peu près écrite.

TERPSION.
Fort bien ; je t'en avais déjà entendu parler, et voulais toujours te prier de me la montrer, mais je n'en ai rien fait jusqu'ici. Qui nous empêche à présent de nous en occuper ? D'ailleurs, comme j'arrive de la campagne, j'ai grand besoin de repos.

EUCLIDE.
Et moi, j'ai accompagné Théétète jusqu'à l'Érinéon[134], et ne serai pas fâché non plus de me reposer. Allons donc, et tandis que nous nous délasserons, l'esclave lira.

TERPSION.
Tu as raison[135].

EUCLIDE.
Voici le livre, Terpsion. Quant au dialogue, je l'ai arrangé, non pas comme si Socrate me racontait à moi-même ce qui s'est dit, ainsi qu'il l'a fait, mais je suppose qu'il s'adresse réellement à ceux avec qui l'entretien s'est passé ; et c'étaient, m'a-t-il dit, Théodore le géomètre et

Copyright Arvensa Editions

Théétète. J'ai voulu éviter par là dans mon récit l'embarras de ces phrases qui interrompent sans cesse le discours, comme, *Je lui dis*, ou, *Là-dessus*, *je répondis*, si c'est Socrate qui parle ; ou, si c'est l'autre, *Il en convint*, ou, *Il le nia*. Pour retrancher tout cela, j'introduis Socrate parlant directement avec les autres.

TERPSION.
Cela me paraît fort raisonnable, Euclide.

EUCLIDE.
Prends donc ce livre, esclave, et lis-nous.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE
Liste des titres
Table des matières du titre

Dialogue

SOCRATE, THÉODORE[136], THÉÉTÈTE[137]

SOCRATE.
Si je m'intéressais particulièrement aux Cyrénéens, Théodore, je t'en demanderais des nouvelles ; je voudrais savoir de toi ce qui se passe chez eux, et si parmi leurs jeunes gens il en est qui s'y livrent à l'étude de la géométrie et des autres sciences. Mais comme j'ai pour eux moins d'amitié que pour les nôtres, et que je suis d'ailleurs singulièrement curieux de connaître ceux de nos jeunes gens qui pourront un jour se distinguer, je m'applique par moi-même, autant qu'il m'est possible, à les découvrir, et j'ai soin de consulter les hommes auprès desquels je les vois s'empresser. Ceux qui se sont attachés à toi ne sont pas en petit nombre ; et, il faut le dire, tu le mérites à tous égards, et surtout par tes connaissances en géométrie. Je désire donc savoir si tu en as rencontré quelqu'un qui mérite une distinction particulière.

Copyright Arvensa Editions

THÉODORE.
Assurément, Socrate, je puis te dire aussi volontiers que tu désires l'apprendre, quel est le jeune homme que j'ai distingué parmi les enfants d'Athènes. S'il était beau, je pourrais craindre d'en parler, de peur qu'on n'allât croire que j'ai de l'amour pour lui. Mais, soit dit sans t'offenser, loin d'être beau, il te ressemble avec son nez relevé comme le tien, et ses yeux sortant de la tête, excepté pourtant qu'en lui tout cela est moins marqué que chez toi. Ainsi, j'en parle avec sécurité. Tu sauras donc que de tous ceux auxquels j'ai donné jusqu'ici mes soins, et j'en ai vu beaucoup auprès de moi, jamais je n'ai rencontré un jeune homme d'un naturel plus heureux. En effet, qu'à une facilité d'apprendre presque sans exemple, on ait pu joindre une égalité d'humeur et une persévérance parfaite, c'est ce que je ne croyais pas possible et n'aperçois dans aucun autre. Loin de là, ceux qui, comme lui, ont un esprit pénétrant, de la vivacité et de la mémoire, paraissent assez ordinairement enclins à la colère. Ils se laissent emporter çà et là, ballottés comme un navire sans lest ; ils ont plus de fougue que de constance. D'autre part, les caractères plus posés et plus calmes apportent à l'étude un esprit paresseux et sujet à beaucoup oublier. Lui, il marche dans la carrière de la science et de l'étude d'un pas toujours aisé, ferme et rapide, avec une douceur et une facilité comparables à l'huile qui coule sans bruit, et je ne puis assez admirer

Copyright Arvensa Editions

qu'à son âge il ait fait de si grands progrès.

SOCRATE.
Excellente nouvelle ! Mais auquel de nos citoyens appartient-il ?

THÉODORE.
J'ai bien entendu le nom de son père, mais je ne me le rappelle pas. [144c] Au reste, le voici lui-même, au milieu de ce groupe qui s'avance vers nous. Il était sorti avec ses amis pour se frotter d'huile, et je pense que leur exercice achevé, ils viennent de ce côté. Vois si tu le connais.

SOCRATE.
Je le connais ; c'est le fils d'Euphronios de Sunium, un homme, je puis le dire, tel que tu viens de peindre son fils : il jouissait d'une haute considération, et a laissé en mourant une grande fortune. Mais je ne sais pas le nom du jeune homme.

THÉODORE.
Il s'appelle Théétète. Ses tuteurs ont, je crois, beaucoup diminué son patrimoine. Mais c'est encore là, dans tout ce qui regarde l'argent, qu'on peut admirer la noblesse de ses sentiments.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

En vérité, tu en fais l'éloge le plus parfait. Dis-lui donc de venir s'asseoir auprès de nous.

THÉODORE.
Volontiers. Théétète, viens ici auprès de Socrate.

SOCRATE.
Oui, approche-toi, Théétète, que je me regarde une fois, et voie comment est fait mon visage ; car Théodore dit qu'il ressemble au tien. Si cependant l'un et l'autre nous avions une lyre, et qu'il prétendît qu'elles fussent parfaitement d'accord ensemble, l'en croirions-nous d'abord, avant d'avoir examiné s'il est musicien ?

THÉÉTÈTE.
Nous ferions d'abord cet examen.

SOCRATE.
Et venant à découvrir qu'il est musicien, nous aurions foi à ses paroles ; autrement nous n'y croirions point, s'il ne connaissait pas la musique.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Eh bien donc, il me semble que si nous voulons nous assurer de la ressemblance de nos visages, il nous faut

Copyright Arvensa Editions

voir si Théodore est peintre et en état d'en juger.

THÉÉTÈTE.
C'est aussi mon avis.

SOCRATE.
Eh bien ! je te le demande, Théodore est-il peintre ?

THÉÉTÈTE.
Non, que je sache.

SOCRATE.
Et il n'est pas non plus géomètre ?

THÉÉTÈTE.
Si fait, il l'est sans aucun doute, Socrate!

SOCRATE.
Est-il aussi astronome, mathématicien, musicien, et tout ce qui se rattache à ces sciences ?

THÉÉTÈTE.
Je le présume.

SOCRATE.
En ce cas, s'il prétend trouver en nous quelque ressemblance du côté du corps, en bien ou en mal, il ne

Copyright Arvensa Editions

faut pas donner grande attention à ses paroles.

THÉÉTÈTE.
Peut-être non.

SOCRATE.
Mais quoi ! s'il venait à louer l'un de nous pour la vertu et la sagesse, ne conviendrait-il pas que chacun prît soin d'examiner celui sur qui tomberait l'éloge, et que celui-ci à son tour s'empressât de découvrir volontairement le fond de son âme ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Ce sera donc à toi, mon cher Théétète, de te montrer à découvert, et à moi de t'examiner : car tu sauras que Théodore, bien qu'il m'ait déjà parlé avantageusement d'une foule de jeunes gens étrangers ou Athéniens, ne m'a jamais fait un aussi grand éloge de personne que de toi tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.
J'en serais fort heureux, Socrate ; mais prends garde qu'il n'ait voulu plaisanter.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ce n'est guère la manière de Théodore. Ainsi, ne rétracte pas ce que tu viens de m'accorder, sous prétexte que son dire n'était qu'un badinage. Ce serait l'obliger à venir faire ici une déposition en règle, et personne assurément ne l'accuserait de faux témoignage. Restes-en plutôt, crois-moi, à ce dont tu es convenu.

THÉÉTÈTE.
Il faut bien m'y soumettre, si c'est là ton avis.

SOCRATE.
Eh bien, dis-moi, n'apprends-tu pas auprès de lui la géométrie ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et aussi l'astronomie, l'harmonie, les mathématiques ?

THÉÉTÈTE.
Je m'y applique, du moins.

SOCRATE.
Et moi de même, jeune homme, j'apprends de Théodore et de tous ceux que je crois habiles en ces matières. Mais, quoique je sois déjà assez avancé sur tous les points, il me

Copyright Arvensa Editions

reste pourtant quelque doute sur une chose peu importante dont je voudrais m'éclaircir avec toi et avec ceux qui sont ici présents[138]. Réponds-moi donc : apprendre, n'est-ce pas devenir plus savant sur ce que l'on apprend ?

THÉÉTÈTE.
Se peut-il autrement ?

SOCRATE.
Et les savants, c'est, je pense, par le savoir qu'ils deviennent tels ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mais est-ce autre chose que la science ?

THÉÉTÈTE.
Quoi ?

SOCRATE.
Le savoir. Ne sait-on pas les choses dont on a la science ?

THÉÉTÈTE.
Le moyen du contraire ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le savoir et la science sont donc une même chose.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
C'est sur quoi il me reste des doutes, et je ne puis me suffire à moi-même pour approfondir ce que c'est que la science. Y aurait-il moyen de l'expliquer ? Qui de vous veut commencer ? Mais celui qui se trompera, et à son tour chacun de ceux qui se tromperont, sera l'âne, comme disent les enfants au jeu de balles. Celui qui résoudra la question, sans se tromper, sera notre roi, et pourra nous proposer les questions qu'il voudra[139]. Mais pourquoi gardez-vous le silence ? deviendrais-je incommode, Théodore, par le plaisir que je prends à causer, et en cherchant à engager une conversation qui nous lie, et nous fasse connaître les uns aux autres ?

THÉODORE.
Tu ne saurais par là nous être incommode, Socrate. Mais engage l'un de ces jeunes gens à te répondre : car, pour moi, je n'ai nul usage de cette manière de converser ; et, pour m'y accoutumer, je ne suis plus guère d'âge à le faire ; au lieu que cela leur convient, et qu'ils en peuvent

Copyright Arvensa Editions

tirer un grand profit. La jeunesse, il faut le dire, est propre à tout apprendre. Ainsi, ne laisse point aller Théétète, et continue à l'interroger.

SOCRATE.
Tu l'entends, Théétète, et tu ne voudras pas, je pense, désobéir à Théodore ; d'ailleurs il serait mal séant à un jeune homme, en pareil cas, de se refuser à ce qu'un sage lui commande. Dis-nous donc franchement et sans crainte ce que tu penses que soit la science.

THÉÉTÈTE.
Je le ferai, Socrate, puisque vous le voulez tous deux ; aussi bien, si je me trompe, vous me corrigerez.

SOCRATE.
Oui, si nous en sommes capables.

THÉÉTÈTE.
Je pense donc que tout ce que l'on peut apprendre de Théodore sur la géométrie et les autres arts dont tu as parlé sont autant de sciences ; [146d] comme aussi les arts, soit du cordonnier, soit de tous les autres artisans, chacun dans leur genre.

SOCRATE.
Pour une chose que je te demande, mon ami, tu m'en donnes libéralement plusieurs, et pour un objet simple

Copyright Arvensa Editions

des objets fort différends.

THÉÉTÈTE.
Comment, Socrate ; que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Peut-être rien. Je vais pourtant t'expliquer ce que j'entends. Quand tu parles de l'art du cordonnier, veux-tu désigner par là autre chose que la science de faire des souliers ?

THÉÉTÈTE.
Non.

SOCRATE.
Et l'art du menuisier, est-il autre que la science de fabriquer des ouvrages en bois ?

THÉÉTÈTE.
Non.

SOCRATE.
Dans l'un et l'autre cas, tu spécifies quel est l'objet dont chacun de ces arts est la science.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais je n'ai pas demandé quel est l'objet de chaque science, ni combien il y a de sciences : car notre but n'était pas de les compter, mais de bien comprendre ce que c'est que la science en elle-même. Ce que je dis n'est-il pas juste ?

THÉÉTÈTE.
Très juste.

SOCRATE.
Écoute encore ceci. Si, au sujet des choses les plus communes, telles que, par exemple, l'argile, quelqu'un nous demandait ce que c'est ; en répondant qu'il y a l'argile du potier, l'argile du faiseur de poupées, l'argile du fabriquant de briques, ne craindrions-nous pas de nous faire moquer de nous ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être bien.

SOCRATE.
D'abord, parce que nous croirions avoir instruit par notre réponse celui qui nous interroge, pour avoir répété avec lui, L'argile, ajoutant seulement du faiseur de poupées, ou de tel autre artisan. Imagines-tu qu'on puisse comprendre le nom d'une chose avant de savoir ce qu'il signifie ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Cela ne se peut.

SOCRATE.
Il n'a donc nulle idée de la science des souliers celui qui ne sait pas ce que signifie ce mot, la science.

THÉÉTÈTE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Ne pas savoir ce que c'est que la science implique nécessairement l'ignorance, celle de l'art du cordonnier, ou de tout autre art.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Il est donc ridicule à cette question, Qu'est-ce que la science ? de répondre par le nom d'un art quelconque. C'est indiquer l'objet d'une science, tandis que ce n'est pas là ce qu'on demande.

THÉÉTÈTE.
En effet.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est prendre un long détour, quand il serait aisé de répondre en peu de mots ; car enfin, si l'on demande ce que c'est que l'argile, il est facile et simple de dire, L'argile est une terre détrempée avec de l'eau, sans aller faire mention de ceux à l'usage desquels elle est faite.

THÉÉTÈTE.
Rien de plus aisé maintenant, Socrate. La question me paraît de même nature que celle qui se présenta dernièrement à nous en travaillant ensemble, Socrate que voici, ton frère de nom, et moi.

SOCRATE.
Qu'était-ce, Théétète ?

THÉÉTÈTE.
Théodore nous enseignait quelque chose sur les racines des nombres, nous démontrant que celles de trois et de cinq ne sont point commensurables en longueur avec celle de un, et il prenait ainsi de suite chaque racine, jusqu'à celle de dix-sept, à laquelle il s'arrêta. Jugeant donc qu'elles étaient infinies en nombre, il nous prit envie d'essayer si on ne pourrait les comprendre sous un seul nom qui leur convînt à toutes.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et avez-vous fait cette découverte ?

THÉÉTÈTE.
Je crois qu'oui ; et tu peux en juger.

SOCRATE.
Voyons.

THÉÉTÈTE.
Nous avons partagé tous les nombres en deux classes : ceux qui peuvent se disposer par rangées égales de telle sorte, que le nombre des rangées soit égal au nombre d'unités que chacune renferme, en les assimilant à des surfaces carrées, nous les avons nommés carrés et équilatères.

SOCRATE.
Bien.

THÉÉTÈTE.
Quant aux nombres intermédiaires, tels que trois, cinq, et les autres qui ne peuvent se partager en rangées égales de nombres égaux, ainsi qu'on vient de dire, et qui sont composés d'un nombre de rangées moindre ou plus grand que celui des unités de chacune d'elles, d'où il résulte que la surface qui les représente est toujours comprise entre des côtés inégaux ; quant à ces nombres, les assimilant à

Copyright Arvensa Editions

des surfaces oblongues, nous les avons nommés oblongs.

SOCRATE.
Très bien ; mais après ?

THÉÉTÈTE.
Nous avons compris sous le nom de longueur[140] les lignes qui réduisent en carré le nombre équilatère plan, et sous celui de racine[141] [148b] celles qui réduisent en carré le nombre oblong, comme n'étant point commensurables en longueur aux premières, mais seulement par les surfaces qu'elles produisent. Il en est de même des solides.

SOCRATE.
A merveille, mes enfants ! on n'accusera point Théodore d'avoir rendu un faux témoignage.

THÉÉTÈTE.
Mais cependant, Socrate, je ne saurais te répondre sur la science comme je le ferais sur la longueur et la racine, et pourtant, si je ne me trompe, ta question est à peu près de même nature ; de sorte que Théodore pourrait encore avoir tort.

SOCRATE.
Comment ? s'il avait loué ton agilité, et qu'il eût dit

Copyright Arvensa Editions

qu'entre tous nos jeunes gens, il n'en avait pas rencontré de plus habiles à la course, croirais-tu, si tu venais par la suite à être surpassé par un adversaire dans la force de l'âge et d'une rare vitesse, que son éloge fût pour cela moins véritable ?

THÉÉTÈTE.
Non pas.

SOCRATE.
Et penses-tu que ce soit aussi une petite affaire de découvrir la nature de la science, comme je le demandais tout à l'heure ? Ne serait-ce pas plutôt une des questions les plus difficiles ?

THÉÉTÈTE.
Une des plus difficiles, par Jupiter!

SOCRATE.
Ne désespère donc pas de toi-même, et crois-en un peu Théodore ; [148d] mais applique-toi, en toutes choses, et particulièrement pour la science, à bien comprendre son essence et sa nature.

THÉÉTÈTE.
S'il ne tient qu'à faire des efforts, nous en viendrons à bout.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Eh bien donc, tu t'es mis déjà toi-même très bien sur la voie, et, prenant pour modèle ta réponse au sujet des surfaces du carré, de même que tu les a toutes comprises sous une idée générale, tâche de renfermer de même toutes les sciences dans une seule définition.

THÉÉTÈTE.
Je t'avoue, Socrate que j'ai essayé plus d'une fois de résoudre cette difficulté qu'on disait avoir été posée par toi ; mais je ne puis me flatter d'avoir jusqu'ici rien trouvé de satisfaisant, et jamais, que je sache, je n'ai entendu personne répondre à cette question comme tu le demandes. Je suis loin, malgré cela, de renoncer à m'en occuper.

SOCRATE.
Tu éprouves, mon cher Théétète, les douleurs de l'enfantement. En vérité, ton âme est grosse.

THÉÉTÈTE.
Je n'en sais rien, Socrate ; mais je t'ai dit tout ce qui se passe en moi.

SOCRATE.
Peut-être ignores-tu encore, pauvre innocent, que je suis fils d'une sage-femme habile et renommée, de

Copyright Arvensa Editions

Phénarète ?

THÉÉTÈTE.
Je l'ai ouï dire.

SOCRATE.
T'a-t-on dit aussi que j'exerce la même profession ?

THÉÉTÈTE.
Jamais.

SOCRATE.
Sache donc que rien n'est plus vrai. Mais, mon ami, ne vas pas le redire à d'autres ; car personne ne me connaît ce talent, et, comme on ignore cela de moi, on n'en parle pas ; on dit seulement que je suis bien le plus singulier des hommes, et que je me plais à jeter tout le monde dans le doute. Ne l'as-tu pas déjà entendu dire ?

THÉÉTÈTE.
Souvent.

SOCRATE.
Et veux-tu en savoir la raison ?

THÉÉTÈTE.
Volontiers.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Rappelle-toi bien tout ce qui concerne les sages-femmes, et tu comprendras plus facilement où j'en veux venir. Tu sais bien qu'aucune d'elles ne se mêle d'accoucher les autres femmes, tant qu'elle peut elle-même avoir des enfants, et qu'elles ne font ce métier que quand elles ne sont plus capables de concevoir ?

THÉÉTÈTE.
En effet.

SOCRATE.
On attribue cet usage à Diane, c'est du moins ce que l'on dit, parce que, sans enfanter elle-même, elle préside aux accouchements. Elle n'a pas pu confier cet emploi aux femmes stériles, la nature humaine étant trop faible pour pratiquer un art dont elle n'aurait aucune expérience ; mais la déesse a confié ce soin à celles qui, par leur âge, ne sont plus en état de concevoir, honorant en elles cette ressemblance avec elle-même.

THÉÉTÈTE.
Cela me semble assez juste.

SOCRATE.
N'est-il pas juste aussi et nécessaire que les sages-femmes sachent mieux que personne si une femme est enceinte

Copyright Arvensa Editions

ou non ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Elles peuvent même, par des remèdes et des enchantements, éveiller les douleurs de l'enfantement ou les adoucir, délivrer les femmes qui ont de la peine à accoucher, ou bien faciliter l'avortement de l'enfant, quand la mère est décidée à s'en défaire.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

SOCRATE.
N'as-tu pas aussi entendu dire qu'elles sont de très habiles négociatrices en affaire de mariage, parce qu'elles savent parfaitement distinguer quel homme et quelle femme il convient d'unir ensemble pour avoir les enfants les plus accomplis ?

THÉÉTÈTE.
Non, je ne le savais pas encore.

SOCRATE.
Eh bien ! sois persuadé qu'elles sont plus fières de ce

Copyright Arvensa Editions

talent que même de leur adresse à couper le nombril. En effet, penses-y bien. Crois-tu que ce soit le même art, ou deux arts différends, de savoir cultiver et recueillir les fruits de la terre, ou de bien s'entendre à distinguer quel terrain convient à telle plante ou à telle semence ?

THÉÉTÈTE.
C'est le même art.

SOCRATE.
Et par rapport à la femme, crois-tu qu'il y ait là deux arts différends ?

THÉÉTÈTE.
Cela n'est pas probable.

SOCRATE.
Non. Mais à cause des unions illégitimes et mal assorties dont se chargent des entremetteurs corrompus, les sages-femmes, par respect pour elles-mêmes, ne veulent point se mêler des mariages, dans la crainte qu'on ne les soupçonne aussi de faire un métier déshonnête. Car, du reste, il n'appartient qu'aux sages-femmes véritables de bien assortir les unions conjugales.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est donc là l'office des sages-femmes. Ma tâche est plus importante. En effet, il n'arrive point aux femmes d'enfanter tantôt des êtres véritables, tantôt de simples apparences ; distinction qui serait fort difficile à faire. Car, s'il en était ainsi, le triomphe de l'art pour une sage-femme serait alors, n'est-il pas vrai, de savoir distinguer ce qui est vrai en ce genre d'avec ce qui ne l'est pas ?

THÉÉTÈTE.
Je le pense aussi.

SOCRATE.
Eh bien, le métier que je pratique est en tous points le même, à cela près que j'aide à la délivrance des hommes, et non pas des femmes, et que je soigne, non les corps, mais les âmes en mal d'enfant. Mais ce qu'il y a de plus admirable dans mon art, c'est qu'il peut discerner si l'âme d'un jeune homme va produire un être chimérique, ou porter un fruit véritable. J'ai d'ailleurs cela de commun avec les sages-femmes, que par moi-même je n'enfante rien, en fait de sagesse ; et quant au reproche que m'ont fait bien des gens, que je suis toujours disposé à interroger les autres, et que jamais moi-même je ne réponds à rien, parce que je ne sais jamais rien de bon à répondre, ce reproche n'est pas sans fondement. La raison en est que le dieu me fait une loi d'aider les autres

Copyright Arvensa Editions

à produire, et m'empêche de rien produire moi-même. De là vient que je ne puis compter pour un sage, et que je n'ai rien à montrer qui soit une production de mon âme ; au lieu que ceux qui m'approchent, fort ignorants d'abord pour la plupart, font, si le dieu les assiste, à mesure qu'ils me fréquentent, des progrès merveilleux qui les étonnent ainsi que les autres. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'ils n'ont jamais rien appris de moi ; mais ils trouvent d'eux-mêmes et en eux-mêmes toutes sortes de belles choses dont ils se mettent en possession ; et le dieu et moi, nous n'avons fait auprès d'eux qu'un service de sage-femme. La preuve de tout ceci est que plusieurs qui ignoraient ce mystère et s'attribuaient à eux-mêmes leur avancement, m'ayant quitté plus tôt qu'il ne fallait, soit par mépris pour ma personne, soit à l'instigation d'autrui, ont depuis avorté dans toutes leurs productions, à cause des mauvaises liaisons qu'ils ont contractées, et gâté par une éducation vicieuse ce que mon art leur avait fait produire de bon. Ils ont fait plus de cas des apparences et des chimères que de la vérité, et ils ont fini par paraître ignorants à leurs propres yeux et aux yeux d'autrui. De ce nombre est Aristide, fils de Lysimaque[142], et beaucoup d'autres. Lorsqu'ils viennent de nouveau pour renouer commerce avec moi, et qu'ils font tout au monde pour l'obtenir, la voix intérieure qui ne m'abandonne jamais me défend de converser avec quelques-uns, et me le permet à l'égard de quelques autres, et ceux-ci profitent comme la première

Copyright Arvensa Editions

fois. Et pour ceux qui s'attachent à moi, il leur arrive la même chose qu'aux femmes en travail : jour et nuit ils éprouvent des embarras et des douleurs d'enfantement plus vives que celles des femmes. Ce sont ces douleurs que je puis réveiller ou apaiser quand il me plaît, en vertu de mon art. Voilà pour les uns. Quelquefois aussi, Théétète, j'en vois dont l'esprit ne me paraît pas encore fécondé, et connaissant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je m'occupe avec bienveillance à leur procurer un établissement ; et je puis dire, grâce à Dieu, que je conjecture assez heureusement auprès de qui je dois les placer pour leur avantage. J'en ai ainsi donné plusieurs à Prodicus, et à d'autres sages et divins personnages. La raison pour laquelle je me suis étendu sur ce point, mon cher ami, est que je soupçonne, comme tu t'en doutes toi-même, que ton âme souffre les douleurs de l'enfantement. Agis donc avec moi comme avec le fils d'une sage-femme, expert lui-même en ce métier ; efforce-toi de répondre, autant que tu en es capable, à ce que je te propose ; et si, après avoir examiné ta réponse, je pense que c'est une chimère, et non un fruit réel, et qu'en conséquence je te l'arrache et le rejette, ne t'emporte pas contre moi, comme font au sujet de leurs enfants celles qui sont mères pour la première fois. En effet, mon cher, plusieurs se sont déjà tellement courroucés, lorsque je leur enlevais quelque opinion extravagante, qu'ils m'auraient véritablement déchiré. Ils

Copyright Arvensa Editions

ne peuvent se persuader que je ne fais rien en cela que par bienveillance pour eux ; ne se doutant pas qu'aucune divinité ne veut du mal aux hommes, que je n'agis point ainsi non plus par aucune mauvaise volonté à leur égard ; mais qu'il ne m'est permis en aucune manière ni de transiger avec l'erreur, ni de tenir la vérité cachée. Essaie donc de nouveau, Théétète, de me dire en quoi consiste la science. Et ne m'allègue point que cela passe tes forces ; si Dieu le veut, et si tu y mets de la constance, tu en viendras à bout.

THÉÉTÈTE.
Après de tels encouragements de ta part, Socrate, il serait honteux de ne pas faire tous ses efforts pour dire ce qu'on a dans l'esprit. Il me paraît donc que celui qui sait une chose sent ce qu'il sait, et, autant que j'en puis juger en ce moment, la science n'est autre chose que la sensation.

SOCRATE.
Bien répondu, et avec franchise, mon enfant : il faut toujours dire ainsi ce que tu penses. Maintenant il s'agit d'examiner en commun si cette conception est solide ou frivole. La science est, dis-tu, la sensation ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Cette définition que tu donnes de la science, n'est point à mépriser : c'est celle de Protagoras, quoiqu'il se soit exprimé d'une autre manière. *L'homme,* dit-il[143] *est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent, et de la non-existence de celles qui n'existent pas*. Tu as lu sans doute ces paroles ?

THÉÉTÈTE.
Oui, et plus d'une fois.

SOCRATE.
Son sentiment n'est-il pas que les choses sont pour moi telles qu'elles me paraissent, et pour toi, telles qu'elles te paraissent aussi ? car, nous sommes hommes toi et moi.

THÉÉTÈTE.
C'est en effet ce qu'il dit.

SOCRATE.
Il est naturel de croire qu'un homme si sage ne parle point en l'air. Suivons donc le fil de ses idées. N'est-il pas vrai que quelquefois, lorsque le même vent souffle, l'un de nous a froid, et l'autre point ; celui-ci peu, celui-là beaucoup ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Dirons-nous alors que le vent pris en lui-même est froid, ou n'est pas froid ? Ou croirons-nous à Protagoras, qui veut qu'il soit froid pour celui qui a froid, et qu'il ne le soit pas pour l'autre ?

THÉÉTÈTE.
Cela est vraisemblable.

SOCRATE.
Le vent ne paraît-il pas tel à l'un et à l'autre ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et qui dit paraître dit sentir ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
L'apparence et la sensation sont donc la même chose par rapport à la chaleur et aux autres qualités sensibles, puisqu'elles ont bien l'air d'être pour chacun telles qu'il les sent.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Probablement.

SOCRATE.
La sensation se rapporte donc toujours à ce qui est, et n'est pas susceptible d'erreur en tant que science.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Au nom des Grâces, Théétète, Protagoras n'était-il pas un très habile homme, qui ne nous a montré sa pensée qu'énigmatiquement, à nous autres gens du commun, au lieu qu'il a révélé la vérité toute entière à ses disciples ?

THÉÉTÈTE.
Qu'entends-tu par là, Socrate ?

SOCRATE.
Je vais te le dire : il s'agit d'une opinion qui n'est pas de médiocre conséquence. Il prétend qu'aucune chose n'est absolument, et qu'on ne peut attribuer à quoi que ce soit avec raison aucune dénomination, aucune qualité ; que si on appelle une chose grande, elle paraîtra petite ; pesante, elle paraîtra légère, et ainsi du reste ; parce que rien n'est un, ni tel, ni affecté d'une certaine qualité ; mais

Copyright Arvensa Editions

que du mouvement réciproque et du mélange de toutes choses se forme tout ce que nous disons exister, nous servant en cela d'une expression impropre ; car rien n'est, mais tout se fait. Tous les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point, Protagoras, Héraclide, Empédocle ; les plus excellents poètes dans l'un et l'autre genre de poésie, Épicharme dans la comédie[144] et dans la tragédie Homère. En effet Homère n'a-t-il pas dit,

L'Océan, père des dieux, et Téthys leur mère[145] *; donnant à entendre que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement ?*
Ne crois-tu pas que c'est là ce qu'il a voulu dire ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Qui oserait donc désormais faire face à une telle armée, ayant Homère à sa tête, sans se couvrir de ridicule ?

THÉÉTÈTE.
La chose n'est point aisée, Socrate.

SOCRATE.
Non, sans doute, Théétète ; d'autant plus qu'ils appuient sur de fortes preuves cette opinion, que le mouvement

Copyright Arvensa Editions

est le principe de l'existence apparente et de la génération ; et le repos, celui du non-être et de la corruption. En effet la chaleur, et le feu qui engendre et entretient tout, est lui-même produit par la translation et le frottement, qui ne sont que du mouvement. N'est-ce pas là ce qui donne naissance au feu ?

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
L'espèce des animaux doit aussi sa production aux mêmes principes.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais quoi ! notre corps ne se corrompt-il point par le repos et l'inaction, et ne se conserve-t-il pas principalement par l'exercice et le mouvement ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
L'âme elle-même n'acquiert-elle pas et ne conserve-t-elle

Copyright Arvensa Editions

pas l'instruction, et ne devient-elle pas meilleure par l'étude et la méditation, qui sont des mouvements ; au lieu que le repos, c'est-à-dire le défaut de réflexion et d'étude l'empêchent de rien apprendre, ou lui font oublier ce qu'elle a appris ?

THÉÉTÈTE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Le mouvement est donc un bien pour l'âme comme pour le corps, et le repos un mal.

THÉÉTÈTE.
Selon toute apparence.

SOCRATE.
Te dirai-je encore, à l'égard du calme, du temps serein et des autres choses semblables, que le repos pourrit et perd tout, et que le mouvement fait l'effet contraire ? Mettrai-je le comble à ces preuves, en te forçant d'avouer que par la chaîne d'or dont parle Homère[146], il n'entend et ne désigne autre chose que le soleil ; parce que, tant que la marche circulaire des cieux et du soleil a lieu, tout existe, tout se maintient chez les dieux et chez les hommes : tandis que si cette révolution venait à s'arrêter et à être en quelque sorte enchaînée, toutes choses périraient, et

Copyright Arvensa Editions

seraient, comme on dit, sens dessus dessous ?

THÉÉTÈTE.
Il me paraît, Socrate, que c'est bien là la pensée d'Homère.

SOCRATE.
Admets donc, mon cher, cette façon de raisonner d'abord pour tout ce qui frappe tes yeux ; conçois que ce que tu appelles couleur blanche, n'est point quelque chose qui existe hors de tes yeux, ni dans tes yeux : ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération.

THÉÉTÈTE.
Comment donc me la représenterai-je ?

SOCRATE.
Suivons le principe que nous venons de poser, qu'il n'existe rien qui soit un absolument. De cette manière le noir, le blanc, et toute autre couleur nous paraîtra formée par l'application des yeux à un mouvement convenable ; et ce que nous disons être une telle couleur, ne sera ni l'organe appliqué, ni la chose à laquelle il s'applique, mais je ne sais quoi d'intermédiaire et de particulier à chaque être. Voudrais-tu soutenir en effet qu'une couleur paraît

Copyright Arvensa Editions

telle à un chien ou à tout autre animal, qu'elle te paraît à toi-même ?

THÉÉTÈTE.
Non, par Jupiter!

SOCRATE.
Il y a plus. Est-il une chose qui soit la même pour un autre homme et pour toi ? Oserais-tu le soutenir, ou n'affirmerais-tu pas plutôt que pour toi-même rien n'est rigoureusement identique, parce que tu n'es jamais identique à toi-même ?

THÉÉTÈTE.
J'incline vers ce sentiment plutôt que vers l'autre.

SOCRATE.
Si donc l'objet que nous mesurons ou touchons était ou grand, ou blanc, ou chaud ; étant en rapport avec un autre objet, il ne deviendrait jamais autre, s'il ne se faisait en lui aucun changement. Et d'autre part, si l'organe qui mesure ou qui touche avait quelqu'une de ces qualités, lorsqu'un autre objet lui serait appliqué, ou le même qui aurait souffert quelque altération, il ne deviendrait pas autre, s'il n'éprouvait lui-même aucun changement. Songe encore, mon cher ami, que dans l'autre sentiment, nous sommes contraints d'avancer des choses tout à fait surprenantes et ridicules, comme dirait Protagoras et ses partisans.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Comment, et que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Un petit exemple te fera comprendre toute ma pensée. Si tu mets six osselets vis-à-vis de quatre, nous dirons qu'ils sont un plus grand nombre, et surpassent quatre de la moitié en sus : si tu les mets vis-à-vis de douze, nous dirons qu'ils sont un plus petit nombre, et la moitié seulement de douze. Il ne serait point supportable qu'on parlât autrement. Le souffrirais-tu ?

THÉÉTÈTE.
Non, certes.

SOCRATE.
Mais quoi ! si Protagoras ou tout autre te demandait : Théétète, se peut-il faire qu'une chose devienne plus grande ou plus nombreuse autrement que par voie d'augmentation ? que répondrais-tu ?

THÉÉTÈTE.
Si je réponds, Socrate, ce que je pense [154d] en ne faisant attention qu'à la question présente, je dirai que non : mais si j'ai égard à la question précédente, pour éviter de me contredire, je dirai qu'oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Par Junon, voilà bien répondre, et divinement, mon cher ami. Il paraît pourtant que si tu dis qu'oui, il arrivera quelque chose d'approchant du mot d'Euripide : la langue sera à l'abri de tout reproche, mais il n'en sera pas ainsi de l'âme[147].

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Si donc nous étions habiles et savants l'un et l'autre, et que nous eussions épuisé l'examen de ce qui se passe dans l'âme, il ne nous resterait plus qu'à essayer nos forces, pour nous divertir, dans des disputes à la manière des sophistes, réfutant de part et d'autre nos discours par d'autres discours. Mais comme nous sommes ignorants, nous prendrons sans doute le parti d'examiner avant tout ce que nous avons dans l'âme, pour voir si nos pensées sont d'accord entre elles, ou non.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit ; c'est ce que je souhaite.

SOCRATE.
Et moi aussi. Cela étant, et puisque nous en avons tout le

Copyright Arvensa Editions

loisir, ne considérerons-nous pas à notre aise, et sans nous fâcher, mais pour faire l'essai de nos forces, ce que peuvent être toutes ces images qui troublent notre esprit ? Nous dirons, je pense, en premier lieu, que jamais aucune chose ne devient ni plus grande, ni plus petite, soit pour la masse, soit pour le nombre, tant qu'elle demeure égale à elle-même. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
En second lieu, qu'une chose à laquelle on n'ajoute, ni on n'ôte rien, ne saurait augmenter ni diminuer, et demeure toujours égale.

THÉÉTÈTE.
Cela est incontestable.

SOCRATE.
Ne dirons-nous point en troisième lieu, que ce qui n'existait point auparavant, ne peut exister ensuite, s'il n'a été fait ou ne se fait actuellement ?

THÉÉTÈTE.
Je le pense.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Or, ces trois propositions se combattent, ce me semble, dans notre âme, lorsque nous parlons des osselets, ou lorsque nous disons qu'à l'âge où je suis, et n'ayant éprouvé ni augmentation ni diminution, je suis dans l'espace d'une année d'abord plus grand, ensuite plus petit que toi, qui es jeune, non parce que le volume de mon corps est diminué, mais parce que celui du tien est augmenté. Car je suis dans la suite ce que je n'étais point auparavant, sans l'être devenu ; puisqu'il est impossible que je sois devenu tel sans que je le devinsse, et que n'ayant rien perdu du volume de mon corps, je n'ai pu devenir plus petit. Si nous admettons une fois cela, nous ne pourrons nous dispenser d'admettre une infinité de choses semblables. Suis-moi bien, Théétète ; car il me paraît que tu n'es pas neuf sur ces matières.

THÉÉTÈTE.
Par tous les dieux, Socrate, je suis extrêmement étonné de ce que tout cela peut être, et quelquefois en vérité, lorsque j'y jette les yeux, ma vue se trouble entièrement.

SOCRATE.
Mon cher ami, il paraît que Théodore n'a point porté un faux jugement sur le caractère de ton esprit. L'étonnement est un sentiment philosophique ; c'est le vrai commencement de la philosophie, et il paraît que le premier qui a dit qu'Iris était fille de Thaumas, n'en a pas

Copyright Arvensa Editions

mal expliqué la généalogie[148]. Mais comprends-tu que les choses sont telles que je viens de le dire, en conséquence du système de Protagoras, ou n'y es-tu pas encore ?

THÉÉTÈTE.
Il me paraît que non.

SOCRATE.
Tu m'auras donc obligation, si je pénètre avec toi dans le sens véritable, mais caché, [155e] de l'opinion de cet homme, ou plutôt de ces hommes célèbres ?

THÉÉTÈTE.
Comment ne t'en saurais-je pas gré, et un gré infini ?

SOCRATE.
Regarde autour de nous, si aucun profane ne nous écoute : j'entends par là ceux qui ne croient pas qu'il existe autre chose que ce qu'ils peuvent saisir à pleines mains, et qui nient et les actes de l'esprit et les générations des choses et tout ce qui est invisible.

THÉÉTÈTE.
Tu parles là, Socrate, d'une espèce d'hommes durs et intraitables.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ils sont, en effet, bien ignorants, mon enfant. Mais il en est d'autres plus éclairés, dont je vais te révéler les mystères. Leur principe, d'où dépend tout ce que nous venons d'exposer, est celui-ci : tout est mouvement dans l'univers, et il n'y a rien autre chose. Or, le mouvement est de deux espèces, toutes deux infinies en nombre, mais dont l'une est active et l'autre passive. De leur concours et de leur frottement mutuel se forment des productions innombrables, rangées sous deux classes, l'objet sensible et la sensation, laquelle coïncide toujours avec l'objet sensible, et se fait avec lui. Les sensations ont les noms de vision, d'audition, d'odorat, de froid, de chaud ; et encore, de plaisir, de douleur, de désir, de crainte ; sans parler de bien d'autres, dont une infinité manque d'expression. Chaque objet sensible est contemporain de chacune des sensations correspondantes ; des couleurs de toute espèce répondent à des visions de toute espèce, des sons divers aux diverses affections de l'ouïe, et les autres choses sensibles aux autres sensations. Conçois-tu, Théétète, le rapport de ce discours avec ce qui précède ?

THÉÉTÈTE.
Pas trop, Socrate.

SOCRATE.
Fais donc attention à la conclusion où il aboutit. Il veut

Copyright Arvensa Editions

dire, comme nous l'avons déjà expliqué, que tout cela est en mouvement, et que ce mouvement est lent ou rapide ; que ce qui se meut lentement exerce son mouvement dans le même lieu et sur les objets voisins ; qu'il produit de cette manière, et que ce qui est ainsi produit a plus de lenteur : qu'au contraire, ce qui se meut rapidement déployant son mouvement sur des objets plus éloignés, produit d'une manière différente, et que ce qui est ainsi produit a plus de vitesse ; car il change de place dans l'espace, et son mouvement consiste dans la translation. Lors donc que l'œil d'une part, et de l'autre un objet en rapport avec l'œil se sont rencontrés, et ont produit la blancheur et la sensation qui lui répond naturellement, lesquelles n'auraient jamais été produites, si l'oeil était tombé sur un autre objet, ou réciproquement ; alors ces deux choses se mouvant dans l'espace intermédiaire, savoir, la vision vers les yeux, et la blancheur vers l'objet qui produit la couleur conjointement avec les yeux, l'œil se trouve rempli de la vision, il aperçoit, et devient non pas vision, mais œil voyant : de même, l'objet qui concourt avec lui à la production de la couleur, est rempli de blancheur, et devient non pas blancheur, mais blanc, soit que ce qui reçoit la teinte de cette couleur soit du bois, de la pierre, ou toute autre chose. Il faut se former la même idée de toutes les autres qualités, telles que le dur, le chaud, et ainsi du reste ; et concevoir que rien de tout cela n'est tel en soi, comme nous disions tout à l'heure, mais que toutes choses sont produites avec une diversité

Copyright Arvensa Editions

prodigieuse dans le mélange universel, qui est une suite du mouvement. En effet, il est impossible, disent-ils, de se représenter d'une manière fixe aucun être sous la qualité d'agent ou de patient : parce que rien n'est agent avant son union avec ce qui est patient, ni patient avant son union avec ce qui est agent ; et ce qui dans son concours avec un certain objet est agent, devient patient à la rencontre d'un autre objet : de façon qu'il résulte de tout cela, comme il a été dit au commencement, que rien n'est un absolument, que chaque chose n'est qu'un rapport qui varie sans cesse, et qu'il faut retrancher partout le mot être. Il est vrai que nous avons été contraints de nous en servir souvent tout à l'heure à cause de l'habitude et de notre ignorance ; mais le sentiment des sages est qu'on ne doit pas en user, ni dire en parlant de moi ou de quelque autre, que je suis quelque chose, ou ceci, ou cela, ni employer aucun autre terme qui marque un état de consistance ; et que pour s'exprimer selon la nature, on doit dire des choses qu'elles deviennent, agissent, périssent, et se métamorphosent : car représenter dans le discours quoi que ce soit comme stable, c'est s'exposer à une facile réfutation. Telle est la manière dont on doit parler des choses prises individuellement ou collectivement ; et ce sont ces collections qu'on appelle homme, pierre, animal, enfin toute classe. Prends-tu plaisir, Théétète, à cette opinion, et serait-elle de ton goût ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Je ne sais qu'en dire, Socrate ; car je ne puis découvrir si tu parles ici selon ta pensée, ou si c'est pour me sonder.

SOCRATE.
Tu as oublié, mon cher ami, que je ne sais ni ne m'approprie rien de tout cela, et qu'à cet égard je suis stérile ; mais que je t'aide à accoucher, et que dans cette vue j'ai recours aux enchantements, et propose à ton goût les opinions de chaque sage, jusqu'à ce que j'aie mis la tienne au jour. Lorsqu'elle sera sortie de ton sein, j'examinerai alors si elle est frivole ou solide. Prends donc courage et patience ; réponds librement et hardiment ce qui te paraîtra vrai sur ce que je te demanderai.

THÉÉTÈTE.
Tu n'as qu'à interroger.

SOCRATE.
Dis-moi donc, je te le demande de nouveau, si tu es de ce sentiment, que ni le bon, ni le beau, ni aucun des objets dont nous venons de faire mention, n'est dans l'état fixe d'existence, mais toujours en voie de génération.

THÉÉTÈTE.
Lorsque tu l'exposes, il me paraît merveilleusement fondé en raison, et je pense qu'on doit prendre tes paroles pour

Copyright Arvensa Editions

la vérité.

SOCRATE.
Ne négligeons donc pas ce qui nous en reste à expliquer. Or, nous avons encore à parler des songes, des maladies, de la folie surtout, et de ce qu'on appelle entendre, voir, sentir de travers. Tu sais sans doute que tout cela est regardé comme une preuve incontestable de la fausseté du système dont nous venons de parler ; puisque les sensations qu'on éprouve en ces circonstances sont tout à fait menteuses, et que, bien loin que les choses soient alors telles qu'elles paraissent à chacun, tout au contraire, rien de ce qui paraît être n'est en effet.

THÉÉTÈTE.
Rien de plus vrai, Socrate.

SOCRATE.
Quel moyen de défense reste-t-il donc, mon enfant, à celui qui prétend que la sensation est la science, et que ce qui paraît à chacun est tel qu'il lui paraît ?

THÉÉTÈTE.
Je n'ose dire, Socrate, que je ne sais que répondre, car tu m'as grondé il n'y a qu'un moment pour l'avoir dit : mais en vérité, je ne vois aucun moyen de contester qu'on se forme des opinions fausses dans la folie et dans les

Copyright Arvensa Editions

songes, quand les uns s'imaginent qu'ils sont dieux, les autres qu'ils ont des ailes, et qu'ils volent durant leur sommeil.

SOCRATE.
Ne te rappelles-tu pas quelle controverse les partisans de ce système élèvent à ce sujet, et principalement sur l'état de veille et de sommeil ?

THÉÉTÈTE.
Que disent-ils donc ?

SOCRATE.
Ce que tu as, je pense, entendu souvent de la part de ceux qui demandent quelle preuve certaine nous pourrions apporter, au cas où l'on voudrait savoir de nous à ce moment même si nous dormons et si nos pensées sont autant de rêves, ou si nous sommes éveillés et conversons réellement ensemble.

THÉÉTÈTE.
Il est fort difficile, Socrate, de démêler les véritables signes auxquels cela peut se reconnaître ; car, dans l'un et l'autre état, ce sont les mêmes caractères, qui se répondent, pour ainsi dire. En effet rien n'empêche que nous ne nous imaginions tenir ensemble en dormant les mêmes discours que nous tenons à présent, et lorsqu'en songeant nous croyons raconter nos songes, la

Copyright Arvensa Editions

ressemblance est merveilleuse avec ce qui se passe dans l'état de veille.

SOCRATE.
Tu vois donc qu'il n'est pas malaisé de faire là-dessus des difficultés, puisque l'on conteste même sur la réalité de l'état de veille ou de sommeil, et que le temps où nous dormons étant égal à celui où nous veillons, notre âme, dans chacun de ces états, se soutient à elle-même que les jugements qu'elle porte alors sont les seuls vrais ; en sorte que nous disons pendant un égal espace de temps, tantôt que ceux-ci sont véritables, tantôt que ce sont ceux-là, et que nous prenons également parti pour les uns et pour les autres.

THÉÉTÈTE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Il faut dire la même chose des maladies et des accès de folie ; si ce n'est peut-être par rapport à la durée, qui n'est pas égale.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais quoi ! sera-ce le plus ou le moins de durée qui décidera de la vérité ?

THÉÉTÈTE.
Cela serait de tout point ridicule,

SOCRATE.
Eh bien, as-tu quelque autre marque évidente, à laquelle on reconnaisse de quel côté est la vérité dans ces jugements ?

THÉÉTÈTE.
Je n'en vois aucune.

SOCRATE.
Écoute donc ce que diraient ceux qui prétendent que les choses sont toujours réellement telles qu'elles paraissent à chacun. Voici, ce me semble, les questions qu'ils te feraient : Théétète, se peut-il qu'une chose totalement différente d'une autre ait la même faculté ? Et songe bien qu'il ne s'agit pas d'une chose qui soit en partie la même, et en partie différente, mais tout à fait différente.

THÉÉTÈTE.
Si on la suppose entièrement différente, il est impossible qu'elle ait rien de commun avec une autre, ni pour la faculté qui la constitue, ni pour quoi que ce soit.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-ce pas alors une nécessité de reconnaître qu'elle est dissemblable ?

THÉÉTÈTE.
Il me paraît qu'oui.

SOCRATE.
Or, s'il arrive qu'une chose devienne semblable ou dissemblable soit à elle-même soit à quelque autre, en tant que semblable nous dirons qu'elle est la même, et qu'elle est différente en tant que dissemblable.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ne disions-nous pas précédemment que l'univers se compose d'un nombre infini de causes qui donnent le mouvement ou qui le reçoivent ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et que chacune d'elles venant à entrer en rapport tantôt avec une chose, tantôt avec une autre, ne produira point

Copyright Arvensa Editions

dans ces deux cas les mêmes effets, mais des effets différends ?

THÉÉTÈTE.
J'en tombe d'accord.

SOCRATE.
Ne pourrions-nous pas dire la même chose de toi, de moi, et de tout le reste ? Par exemple, dirons-nous que Socrate en santé et Socrate malade sont semblables ou dissemblables ?

THÉÉTÈTE.
Quand tu parles de Socrate malade, le prends-tu en entier, et l'opposes-tu à Socrate en santé pris aussi en entier ?

SOCRATE.
Tu as très bien saisi ma pensée : c'est ainsi que je l'entends.

THÉÉTÈTE.
Ils sont dissemblables.

SOCRATE.
Or, ne sont-ils pas différends, s'ils sont dissemblables ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Nécessairement.

SOCRATE.
N'en diras-tu pas autant de Socrate dormant, et dans les divers états que nous avons parcourus ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que chacune des causes agissantes de leur nature, lorsqu'elle rencontrera Socrate en santé, agira sur lui comme sur un homme différent de Socrate malade, et réciproquement, lorsqu'elle rencontrera Socrate malade ?

THÉÉTÈTE.
Pourquoi non ?

SOCRATE.
Et dans l'un et l'autre cas nous produirons d'autres effets, la cause active et moi qui suis passif à son égard.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Quand je bois du vin en santé, ne me paraît-il pas

Copyright Arvensa Editions

agréable et doux ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Car, suivant ce qui a été convenu précédemment, la cause active et l'être passif ont produit la douceur et la sensation, qui se mettent en mouvement l'une et l'autre ; et la sensation se portant vers l'être passif, a rendu la langue sentante ; la douceur au contraire se portant vers le vin, a fait que le vin fût et parût doux à la langue bien disposée.

THÉÉTÈTE.
C'est en effet ce dont nous sommes convenus.

SOCRATE.
Mais quand le vin agit sur Socrate malade, n'est-il pas vrai d'abord qu'il n'agit pas réellement sur le même homme, puisqu'il me prend dans un état différent ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi, Socrate en cet état et le vin qu'il boit produiront d'autres effets, du côté de la langue une sensation

Copyright Arvensa Editions

d'amertume, et du côté du vin une amertume qui se porte vers le vin : de manière qu'il ne sera point amertume, mais amer, et que je ne serai pas sensation, mais sentant.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Je ne deviendrai donc jamais différent, tant que je serai affecté de cette manière et non d'une autre : car il faut une sensation différente, venue d'un objet différent, pour rendre celui qui l'éprouve différent et en faire tout autre chose. Il n'est pas à craindre non plus que ce qui m'affecte ainsi, en rapport avec un autre, produise le même effet et devienne ce qu'il a été pour moi ; car en rapport avec un autre, il faut qu'il produise un autre effet et devienne tout autre chose.

THÉÉTÈTE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Ce n'est donc pas par rapport à soi-même que le sujet deviendra ce qu'il est, ni l'objet non plus par rapport à lui-même.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Non, sans doute.

SOCRATE.
Mais n'est-il pas nécessaire, quand je deviens sentant, que ce soit par rapport à quelque chose, puisqu'il est impossible qu'il y ait sensation sans objet réel ; et pareillement ce qui devient doux, amer, ou reçoit quelque autre qualité semblable, ne doit-il pas devenir tel par rapport à quelqu'un, puisqu'il est également impossible que ce qui devient doux ne soit doux pour personne ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Il reste donc, ce me semble, que le sujet sentant et l'objet senti, qu'on les suppose dans l'état d'existence ou en voie de génération, ont une existence ou une génération relative, puisque c'est une nécessité que leur manière d'être soit une relation, mais une relation ni d'eux à une autre chose, ni de chacun d'eux à lui-même ; il reste par conséquent que ce soit une relation réciproque de tous les deux à l'égard l'un de l'autre ; de façon que, soit qu'on dise d'une chose qu'elle existe ou qu'elle se fait, il faut dire que c'est par rapport à quelque chose, ou de quelque chose, ou vers quelque chose ; et l'on ne doit ni dire ni souffrir qu'on dise que rien existe ou se fait en soi et pour soi. C'est ce qui résulte du sentiment que nous avons

Copyright Arvensa Editions

exposé.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai, Socrate.

SOCRATE.
Puis donc que ce qui agit sur moi est relatif à moi et non à un autre, je le sens, et un autre ne le sent pas.

THÉÉTÈTE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Ma sensation, par conséquent, est vraie par rapport à moi ; car elle tient toujours à ma manière d'être ; et, selon Protagoras, c'est à moi de juger de l'existence de ce qui m'est quelque chose, et de la non-existence de ce qui ne m'est rien.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Comment donc, si je ne me trompe ni ne bronche sur les choses qui se font ou qui existent, n'aurais-je point la science de ce dont j'ai la sensation ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Impossible autrement.

SOCRATE.
Ainsi tu as fort bien défini la science, en disant qu'elle n'est autre chose que la sensation ; et soit qu'on soutienne avec Homère, Héraclite et leurs partisans, que tout est dans un mouvement et un flux continuel ; ou avec le très sage Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses ; ou avec Théétète que, s'il en est ainsi, la sensation est la science : tous ces sentiments reviennent au même. Eh bien, Théétète : dirons-nous que c'est là en quelque sorte ton enfant nouveau-né, et que tu l'as mis au jour par mes soins ? Qu'en penses-tu ?

THÉÉTÈTE.
Il faut bien le dire, Socrate.

SOCRATE.
Quel que soit ce fruit, nous avons eu bien de la peine à le produire. Maintenant que l'enfantement est achevé, il nous faut faire ici en paroles la cérémonie de l'amphidromie[149] ; nous appliquant à bien reconnaître si le nouveau-né mérite d'être élevé, ou s'il n'est qu'une production fantastique. Ou bien penses-tu qu'il faille à tout prix élever ton enfant, et ne pas l'exposer ? Voyons, souffriras-tu patiemment qu'on l'examine, et ne te

Copyright Arvensa Editions

mettras-tu pas fort en colère si on te l'enlève, comme à une femme accouchée pour la première fois ?

THÉODORE.
Théétète le souffrira volontiers, Socrate ; il n'a point du tout l'humeur difficile. Mais, au nom des dieux, dis-nous si en effet ce sentiment est faux,

SOCRATE.
Il faut que tu aimes bien les discours, Théodore, et que tu sois bien bon pour t'imaginer que je suis comme un sac plein de discours, et qu'il m'est aisé d'en tirer un pour te prouver sur-le-champ que ce sentiment n'est pas vrai. Tu ne fais pas attention à ce qui se passe ; qu'aucun discours ne vient de moi, mais toujours de celui avec lequel je converse ; et que je ne sais rien qu'une petite chose, je veux dire, examiner passablement ce qui est dit par un autre plus habile. C'est ce que je vais essayer de faire vis-à-vis de Protagoras, sans rien dire de moi-même.

THÉODORE.
Tu as raison, Socrate ; fais comme tu dis.

SOCRATE.
Sais-tu, Théodore, ce qui m'étonne dans ton ami Protagoras ?

Copyright Arvensa Editions

THÉODORE.
Quoi donc ?

SOCRATE.
J'ai été fort content de tout ce qu'il dit ailleurs, pour prouver que chaque chose est ce qu'elle paraît à chacun ; mais j'ai été étonné qu'au commencement de sa *Vérité*[150], il n'ait pas dit que le pourceau, le cynocéphale, ou quelque être encore plus bizarre, capable de sensation, est la mesure de toutes choses. C'eût été là un début magnifique et tout à fait insultant pour notre espèce, par lequel il nous eût donné à entendre que, tandis que nous l'admirons comme un dieu pour sa sagesse, il ne l'emporte pas en intelligence, je ne dis point sur un autre homme, mais sur une grenouille gyrine[151]. Que dire en effet, **THÉODORE** ? Si les opinions qui se forment en nous par le moyen des sensations, sont vraies pour chacun ; si personne n'est plus en état qu'un autre de prononcer sur ce qu'éprouve son semblable, ni plus habile à discerner la vérité ou la fausseté d'une opinion ; si au contraire, comme il a souvent été dit, chacun juge uniquement ce qui se passe en lui, et si tous ses jugements sont droits et vrais : pourquoi, mon cher ami, Protagoras serait-il savant, au point de se croire en droit d'enseigner les autres, et de mettre ses leçons à un si haut prix[152], et nous des ignorants condamnés à aller à son école, chacun étant à soi-même la mesure de sa propre

Copyright Arvensa Editions

sagesse ? Peut-on ne pas dire que Protagoras n'a parlé de la sorte que pour se moquer ? Je me tais sur ce qui me regarde, et sur mon talent de faire accoucher les esprits : dans son système, ce talent est souverainement ridicule ; aussi bien, ce me semble, que tout l'art de la dialectique. Car, n'est-ce pas une extravagance insigne d'entreprendre d'examiner et de réfuter réciproquement ses idées et ses opinions, tandis qu'elles sont toutes vraies pour chacun, si la vérité de Protagoras est bien la vérité, et si ce n'est pas en badinant que du sanctuaire de son livre elle nous a dicté ses oracles ?

THÉODORE.
Socrate, Protagoras est mon ami ; tu viens de le dire toi-même. Je ne puis donc consentir, ni à le voir réfuter ici par mes propres aveux, ni à le défendre vis-à-vis de toi contre ma pensée. Reprends donc la dispute avec Théétète, d'autant plus qu'il m'a paru t'écouter tout à l'heure fort attentivement.

SOCRATE.
Cependant, Théodore, si tu allais à Lacédémone aux lieux d'exercice, après avoir vu les autres nus, et quelques-uns assez mal faits, prétendrais-tu être dispensé de quitter tes habits, et de te montrer à ton tour ?

THÉODORE.

Copyright Arvensa Editions

Pourquoi non, s'ils voulaient me le permettre et se rendre à mes raisons ; comme j'espère ici vous persuader de me laisser simple spectateur, de ne pas me traîner de force dans l'arène, à présent que j'ai les membres roides, et ne pas me contraindre à lutter contre un adversaire plus jeune et plus souple ?

SOCRATE.
Si cela te fait plaisir, Théodore, cela ne me fait nulle peine, comme on dit vulgairement. Revenons donc au sage Théétète. Dis-moi d'abord, Théétète, relativement à ce système, n'es-tu pas surpris comme moi, de te voir ainsi tout d'un coup ne le céder en rien pour la sagesse à qui que ce soit, homme ou dieu ? ou penses-tu que la mesure de Protagoras n'est pas la même pour les dieux et pour les hommes ?

THÉÉTÈTE.
Non, certes, je ne le pense pas ; et pour répondre à ta question, je t'assure qu'en effet je suis bien surpris. En t'entendant développer la manière dont ils prouvent que ce qui paraît à chacun est tel qu'il lui paraît, je jugeais que rien n'était mieux dit ; maintenant je suis passé tout à coup à un jugement contraire.

SOCRATE.
Tu es jeune, mon cher enfant, et par cette raison tu écoutes les discours avec avidité, et te rends de suite.

Copyright Arvensa Editions

Mais voici ce que nous répondrait Protagoras, ou quelqu'un de ses partisans : Généreux enfants ou vieillards, vous discourez assis à votre aise, et vous mettez ici les dieux de la partie, tandis que moi, dans ma conversation ou dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent ou n'existent pas. Vous me faites des objections bonnes sans doute auprès de la multitude, comme, par exemple, qu'il serait étrange que chaque homme n'eût aucun avantage du côté de la sagesse sur le premier animal ; mais vous ne m'opposez ni démonstration, ni preuve concluante, et n'employez contre moi que des vraisemblances. Cependant si Théodore ou tout autre géomètre argumentait de la sorte en géométrie, personne ne daignerait l'écouter. Examinez donc, Théodore et vous, si, sur des matières de cette importance, vous vous contenterez d'apparences et de vraisemblances.

THÉÉTÈTE.
C'est ce qu'assurément nous n'oserions dire ni toi, Socrate, ni nous.

SOCRATE.
Il faut donc, suivant ce que vous dites, Théodore et toi, nous y prendre d'une autre manière.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi, voyons de la façon que je vais dire si la science et la sensation sont une même chose, ou deux choses différentes : car c'est là le but que nous poursuivons, et c'est à cette occasion que nous avons remué toutes ces questions si étranges. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Eh bien donc, admettrons-nous qu'avoir la sensation d'un objet, soit par la vue, soit par l'ouïe, c'est en avoir la science ? Par exemple, avant d'avoir appris la langue des Barbares, dirons-nous que, lorsqu'ils parlent, nous ne les entendons pas, ou que nous les entendons et que nous savons ce qu'ils disent ? De même, si, ne sachant pas lire, nous jetons les yeux sur des lettres, assurerons-nous que nous ne les voyons pas, ou que nous les voyons et savons ce qu'elles signifient ?

THÉÉTÈTE.
Nous dirons, Socrate, que nous savons ce que nous en voyons et en entendons ; quant aux lettres, que nous en voyons et en savons la figure et la couleur ; quant aux sons, que nous entendons et savons ce qu'ils ont d'aigu et de grave : mais que tout ce qui s'apprend à ce sujet par les

Copyright Arvensa Editions

leçons des grammairiens et des interprètes, l'ouïe et la vue ne nous en donnent ni la sensation, ni la science.

SOCRATE.
Fort bien, mon cher Théétète ; il ne faut point te chicaner sur cette réponse, afin que tu prennes un peu d'assurance. Mais fais attention à une nouvelle difficulté qui s'avance, et vois comment nous la repousserons.

THÉÉTÈTE.
Quelle est-elle ?

SOCRATE.
La voici. Suppose qu'on nous demande s'il est possible que ce qu'on a su une fois et dont on conserve le souvenir, on ne le sache pas, lors même qu'on s'en souvient. Mais je fais, ce me semble, un long circuit pour te demander si quand on a appris une chose et qu'on s'en souvient, on ne la sait pas.

THÉÉTÈTE.
Comment ne la saurait-on pas, Socrate ? ce serait un vrai prodige.

SOCRATE.
Ne suis-je pas moi-même en délire ? Examine bien. Ne conviens-tu pas que voir c'est sentir, et que la vision est

Copyright Arvensa Editions

une sensation ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Celui qui a vu une chose, n'a-t-il point eu dans ce moment la science de ce qu'il a vu, selon le système que nous avons exposé tout à l'heure ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais quoi ! n'admets-tu pas ce qu'on appelle mémoire ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
A-t-elle un objet, ou n'en a-t-elle point ?

THÉÉTÈTE.
Elle en a un.

SOCRATE.
Apparemment que ce sont les choses qu'on a apprises et senties.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Que serait-ce donc ?

SOCRATE.
Et ne se souvient-on pas quelquefois de ce qu'on a vu ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Même après avoir fermé les yeux ? ou bien l'oublie-t-on sitôt qu'on les a fermés ?

THÉÉTÈTE.
Ce serait dire une absurdité, Socrate.

SOCRATE.
Il faut pourtant le dire, si nous voulons sauver le système en question ; sans quoi, c'est fait de lui.

THÉÉTÈTE.
Je l'entrevois, mais sans le concevoir clairement : explique-moi comment.

SOCRATE.
Le voici : celui qui voit, disons-nous, a la science de ce qu'il

Copyright Arvensa Editions

voit ; car nous sommes convenus que la vision, la sensation et la science sont la même chose.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Mais celui qui voit et qui a acquis la science de ce qu'il voyait, s'il ferme les yeux, se souvient de la chose, et ne la voit plus : n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Dire qu'il ne voit pas, c'est dire qu'il ne sait pas, puisque voir est la même chose que savoir.

THÉÉTÈTE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Il résulte de là par conséquent que ce qu'on a su on ne le sait plus, lors même qu'on s'en souvient, par la raison qu'on ne le voit plus : ce qui serait un prodige, avions-nous dit.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Il paraît donc que le système qui confond la science et la sensation conduit à une chose impossible.

THÉÉTÈTE.
Il paraît.

SOCRATE.
Ainsi il faut dire que l'une n'est pas l'autre.

THÉÉTÈTE.
Je commence à le croire.

SOCRATE.
Nous voilà donc réduits, ce semble, à donner une nouvelle définition de la science. Cependant, Théétète, qu'allons-nous faire ?

THÉÉTÈTE.
Sur quoi ?

SOCRATE.
Nous ne ressemblons pas mal, Théétète, à un coq sans courage ; nous nous retirons du combat, et nous chantons avant d'avoir remporté la victoire.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Nous n'avons fait que disputer et nous accorder sur des mots ; et nous nous arrêtons comme enchantés de ce résultat : tandis que nous nous donnons pour des sages, nous faisons, sans y prendre garde, ce que font les disputeurs de profession.

THÉÉTÈTE.
Je ne comprends pas encore ce que tu veux dire.

SOCRATE.
Je vais essayer de t'expliquer là-dessus ma pensée. Nous avons demandé si celui qui a appris une chose et en conserve le souvenir, ne la sait pas ; et après avoir montré que, quand on a vu une chose et qu'on ferme ensuite les yeux, on s'en souvient quoiqu'on ne la voie plus, nous avons prouvé qu'il en résulte que le même homme ne sait pas ce dont il se souvient ; ce qui est impossible. Voilà comme nous avons réfuté le système de Protagoras, et en même temps le tien, qui fait de la science et de la sensation une même chose.

THÉÉTÈTE.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il n'en serait pas ainsi, mon cher ami, si le père du premier système vivait encore ; il ne serait pas embarrassé pour le défendre. Aujourd'hui que ce système est orphelin, nous l'insultons. Les tuteurs que Protagoras lui a laissés, du nombre desquels est Théodore, refusent de prendre sa défense ; et je vois bien que, dans l'intérêt de la justice, nous serons obligés de venir nous-mêmes à son secours.

THÉODORE.
Ce n'est pas moi, Socrate, qui suis le tuteur des opinions de Protagoras, mais plutôt Callias fils d'Hipponicu[153]. Pour moi, j'ai passé trop vite de ces abstractions à l'étude de la géométrie. Je te saurai gré pourtant, si tu veux bien le défendre.

SOCRATE.
C'est bien dit, Théodore. Examine donc de quelle manière je m'y prends. Car, si l'on n'est extrêmement attentif aux mots dont on a coutume de se servir, soit pour accorder, soit pour nier, on se verra forcé d'admettre des absurdités plus choquantes encore que celles de tout à l'heure. M'adresserai-je à toi, ou à Théétète ?

THÉODORE.
Adresse-toi à nous deux, mais que le plus jeune réponde :

Copyright Arvensa Editions

s'il fait quelque faux pas, il y aura moins de honte pour lui.

SOCRATE.
Je viens donc tout de suite à la question la plus étrange : la voici, je pense. Est-il possible que la même personne qui sait une chose, ne sache point ce qu'elle sait ?

THÉODORE.
Que répondrons-nous, Théétète ?

THÉÉTÈTE.
Je trouve cela impossible.

SOCRATE.
Non pas, si tu supposes que voir c'est savoir. Comment te tireras-tu en effet de cette question vraiment inextricable, où, comme on dit, tu seras pris comme dans un puits, lorsqu'un adversaire imperturbable, fermant de la main un de tes yeux, te demandera si tu vois son habit de cet œil fermé ?

THÉÉTÈTE.
Je lui répondrai que non ; mais que je le vois de l'autre.

SOCRATE.
Tu vois donc et ne vois pas en même temps la même chose ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui, à certains égards.

SOCRATE.
Il ne s'agit pas de cette restriction, répliquera-t-il ; et je ne te demande pas le comment : je te demande seulement si ce que tu sais, il se trouve en même temps que tu ne le sais pas. Or, en ce moment tu vois ce que tu ne vois pas : tu es d'ailleurs convenu que voir c'est savoir, et que ne pas voir c'est ne point savoir ; conclus toi-même ce qu'il suit de là.

THÉÉTÈTE.
Je conclus qu'il suit le contraire de ce que j'ai supposé.

SOCRATE.
Peut-être, mon cher, serais tu tombé en bien d'autres embarras, si en outre on t'eût demandé si on peut savoir la même chose d'une manière aiguë et d'une manière obtuse ; de près et de loin, fortement et faiblement, et mille autres questions semblables que t'aurait proposées un champion exercé à la dispute, vivant de ce métier, et toujours à l'affût de pareilles subtilités, lorsqu'il t'aurait entendu dire que la science et la sensation sont la même chose, et si, te jetant sur ce qui regarde l'ouïe, l'odorat et les autres sens, et s'attachant à toi sans lâcher prise, il t'eût fait tomber dans les pièges de son admirable savoir,

Copyright Arvensa Editions

et que, devenu maître de ta personne et te tenant enchaîné, il t'eût obligé à lui payer une rançon dont vous seriez convenus ensemble. Eh bien donc, me diras-tu peut-être, quelles raisons Protagoras alléguera-t-il pour sa défense ? Veux-tu que je tâche de les exposer ?

THÉÉTÈTE.
Volontiers.

SOCRATE.
D'abord il fera valoir tout ce que nous avons dit en sa faveur ; ensuite, venant lui-même à notre rencontre, il nous dira, je pense, d'un ton méprisant : C'est donc ainsi que l'honnête homme Socrate m'a tourné en ridicule dans ses discours, sur ce qu'un enfant, effrayé de la question qu'il lui a faite, s'il est possible que le même homme se souvienne d'une chose et en même temps n'en ait aucune connaissance, lui a répondu en tremblant que non, pour n'avoir pas la force de porter sa vue plus loin. Mais, c'est une vraie lâcheté, Socrate, et voici ce qu'il en est à cet égard. Lorsque tu examines par manière d'interrogation quelqu'une de mes opinions, si celui que tu interroges est battu en répondant ce que je répondrais moi-même, c'est moi qui suis confondu ; mais s'il dit autre chose, c'est lui qui est vaincu. Et pour entrer en matière, penses-tu qu'on t'accorde que l'on conserve la mémoire des choses que l'on a senties, et que cette mémoire soit de même nature que la sensation qu'on éprouvait et que l'on n'éprouve

Copyright Arvensa Editions

plus ? Il s'en faut de beaucoup. Penses-tu aussi qu'on hésite à soutenir que le même homme peut savoir et ne point savoir la même chose ? Ou, si l'on redoute cette apparente contradiction, crois-tu qu'on t'accorde que celui qui est devenu différent soit le même qu'il était avant ce changement, ou plutôt que cet homme soit un et non pas plusieurs, et que ces plusieurs ne se multiplient pas à l'infini, puisque le changement se fait sans cesse ; si l'on veut de part et d'autre mettre de côté toute chicane verbale ? Mon cher, poursuivra-t-il, attaque mon système d'une manière plus noble, et prouve-moi, si tu le peux, que chacun de nous n'a pas des sensations qui lui sont propres, ou, si elles le sont, qu'il ne s'ensuit pas que ce qui paraît à chacun devient, ou, s'il faut se servir du mot être, est tel pour lui seul. Au surplus, quand tu parles de pourceaux et de cynocéphales, non seulement tu montres toi-même à l'égard de mes écrits la stupidité d'un pourceau, mais tu engages ceux qui t'écoutent à en faire autant ; et cela n'est guère bien. Pour moi, je soutiens que la vérité est telle que je l'ai décrite, et que chacun de nous est la mesure de ce qui est et de ce qui n'est pas : que cependant il y a une différence infinie entre un homme et un autre homme, en ce que les choses sont et paraissent autres à celui-ci, et autres à celui-là ; et bien loin de ne reconnaître ni sagesse, ni homme sage, je dis au contraire qu'on est sage lorsque, changeant la face des objets, on les fait paraître et être bons à celui auquel ils paraissaient

Copyright Arvensa Editions

et étaient mauvais auparavant. Du reste, ne va pas de nouveau m'attaquer sur les mots, mais conçois encore plus clairement ma pensée de cette manière. Rappelle-toi ce qui a été dit précédemment, que les aliments paraissent et sont amers au malade, et qu'ils sont et paraissent agréables à l'homme en santé. Il n'en faut pas conclure que l'un est plus sage que l'autre, car cela ne peut pas être ; ni s'attacher à prouver que le malade est un ignorant, parce qu'il est dans cette opinion, et que l'homme en santé est sage, parce qu'il est dans une opinion contraire ; mais il faut faire passer le malade à l'autre état qui est préférable au sien. De même, en ce qui concerne l'éducation, on doit faire passer les hommes du mauvais état au bon. Le médecin emploie pour cela les remèdes, et le sophiste les discours. Jamais en effet personne n'a fait avoir des opinions vraies à quelqu'un qui en eût auparavant de fausses, puisqu'il n'est pas possible d'avoir une opinion sur ce qui n'est pas, ni sur d'autres objets que ceux qui nous affectent, et que ces objets sont toujours vrais ; mais on fait en sorte, ce me semble, que celui qui avec une âme mal disposée avait des opinions relatives à sa disposition, passe à un meilleur état, et à des opinions conformes à cet état nouveau. Quelques-uns par ignorance appellent ces opinions des images vraies ; quant à moi, je conviens que les unes sont meilleures que les autres, mais non pas plus vraies. Et il s'en faut bien, mon cher Socrate, que j'appelle les sages des grenouilles ; au contraire, je tiens les médecins pour sages en ce qui

Copyright Arvensa Editions

concerne le corps, et les laboureurs en ce qui concerne les plantes. Car, selon moi, les laboureurs, lorsque les plantes sont malades, au lieu de sensations mauvaises leur en procurent de bonnes, de salutaires et de vraies ; et les orateurs sages et vertueux font que pour les cités les bonnes choses soient justes à la place des mauvaises. En effet, ce qui paraît juste et honnête à chaque cité, est tel pour elle tandis qu'elle en porte ce jugement ; et le sage fait que le bien soit et paraisse tel à chaque citoyen au lieu du mal. Par la même raison, le sophiste capable de former ainsi ses élèves est sage, et mérite de leur part un grand salaire. C'est ainsi que les uns sont plus sages que les autres, et que néanmoins personne n'a d'opinions fausses, et bon gré, malgré, il faut que tu reconnaisses que tu es la mesure de toutes choses ; car tout ce qui vient d'être dit suppose ce principe. Si tu as quelque chose à lui opposer, fais-le en réfutant mon discours par un autre ; ou si tu aimes mieux interroger, à la bonne heure, interroge : car je ne dis pas qu'il faille rejeter cette méthode ; au contraire, l'homme de bon sens doit la préférer à toute autre ; mais uses-en de la manière suivante : ne cherche point à tromper en interrogeant. Il y aurait une grande contradiction à te porter pour amateur de la vertu, et à te conduire toujours injustement dans la conversation. Or, c'est se conduire injustement en conversation, que de ne mettre nulle différence entre la dispute et la discussion ; de ne pas réserver pour la

Copyright Arvensa Editions

dispute les badinages et la tromperie, et dans la discussion de ne pas traiter les matières sérieusement, redressant celui avec qui on converse, et lui faisant uniquement apercevoir les fautes qu'il aurait reconnues de lui-même et à la suite d'entretiens antérieurs. Si tu agis de la sorte, ceux qui converseront avec toi s'en prendront à eux et non à toi de leur trouble et de leur embarras : ils te rechercheront et t'aimeront ; ils se prendront en aversion, et, se fuyant eux-mêmes, il se jetteront dans le sein de la philosophie pour qu'elle les renouvelle, et en fasse d'autres hommes. Mais si tu fais le contraire, comme font la plupart, le contraire aussi t'arrivera ; et au lieu de rendre philosophes ceux qui te fréquentent, tu leur feras haïr la philosophie, lorsqu'ils seront plus avancés en âge. Si tu m'en crois donc, tu examineras véritablement, sans esprit d'hostilité et de dispute, comme j'ai déjà dit, mais avec une disposition bienveillante, ce que nous avons voulu dire en affirmant que tout est en mouvement, et que les choses sont telles pour les particuliers et les états qu'elles leur paraissent. Et tu partiras de là pour examiner si la science et la sensation sont une même chose, ou deux choses différentes, au lieu de partir, comme tout à l'heure, de l'usage ordinaire des mots, dont la plupart des hommes détournent le sens arbitrairement, se créant par là mutuellement toutes sortes d'embarras. — Voilà, Théodore, l'essai de ce que je puis pour la défense de ton ami : cette défense est faible et répond à ma faiblesse ; mais s'il vivait encore, il

Copyright Arvensa Editions

viendrait lui-même à son secours avec tout autrement de force.

THÉODORE.
Tu te moques, Socrate : tu l'as défendu très vaillamment.

SOCRATE.
Tu me flattes, mon cher ami. Mais as-tu pris garde à ce que Protagoras disait tout à l'heure, et au reproche qu'il nous faisait [168d] de disputer contre un enfant, de la timidité duquel nous nous servions comme d'une arme pour combattre son système, et comment, traitant cette conduite de badinage, et vantant sa mesure de toutes choses, il nous recommandait d'examiner son sentiment d'une manière plus sérieuse ?

THÉODORE.
Comment ne l'aurais-je pas remarqué, Socrate ?

SOCRATE.
Eh bien, veux-tu que nous lui obéissions ?

THÉODORE.
De tout mon cœur.

SOCRATE.
Tu vois que tous ceux qui sont ici, excepté toi, ne sont que

Copyright Arvensa Editions

des enfants. Si donc nous voulons obéir à Protagoras, il faut qu'interrogeant et répondant tour à tour toi et moi, nous fassions un examen sérieux de son opinion, afin qu'il n'ait plus à nous reprocher de l'avoir discutée en badinant avec des enfants.

THÉODORE.
Quoi donc ! Théétète n'est-il pas plus en état de suivre cette discussion que beaucoup d'autres qui ont de grandes barbes ?

SOCRATE.
Oui ; mais pas mieux que toi, Théodore. Ne te figure pas que j'aie dû prendre en toute manière la défense de ton ami après sa mort, et que tu sois en droit de l'abandonner. Allons, mon cher, suis-moi un peu, jusqu'à ce que nous ayons vu si c'est toi qui dois servir de mesure en fait de figures géométriques, ou si chaque homme peut l'être tout aussi bien pour lui-même dans l'astronomie et les autres sciences où tu as la réputation d'exceller.

THÉODORE.
Il n'est pas aisé, Socrate, lorsqu'on est assis auprès de toi, de se défendre de te faire raison ; et je me trompais bien tout à l'heure, quand je disais que tu me permettrais de ne point mettre bas mes habits, et que tu n'userais point de contrainte à cet égard, comme font les Lacédémoniens. Il me paraît au contraire que tu

Copyright Arvensa Editions

ressembles davantage à Sciron[154] : car les Lacédémoniens disent, Qu'on se retire, ou qu'on quitte ses vêtements ; mais toi, tu fais plutôt comme Antée[155], tu ne lâches point ceux qui t'approchent que tu ne les aies forcés de se dépouiller et de lutter de paroles avec toi.

SOCRATE.
Tu as très bien dépeint ma maladie, Théodore. Seulement je suis beaucoup plus fort que ceux dont tu parles : car j'ai déjà rencontré une foule d'Hercules et de Thésées redoutables dans la dispute, qui m'ont bien battu ; mais je ne m'abstiens pas pour cela de disputer, tant est violent et enraciné en moi l'amour que j'ai pour cette espèce de lutte. Ne me refuse donc pas le plaisir de me mesurer avec toi.

THÉODORE.
Je ne m'y oppose plus ; mène-moi par quel chemin tu voudras. Je vois bien qu'il faut subir la destinée que tu me prépares, et consentir de bonne grâce à se voir réfuté. Je t'avertis pourtant que je ne pourrai pas me livrer à toi au-delà de ce que tu m'as demandé.

SOCRATE.
Il suffit que tu me suives jusque là. Et, je te prie, sois attentif à ce qu'il ne nous arrive point sans le savoir de converser ensemble d'une manière puérile : ce qu'on ne

Copyright Arvensa Editions

manquerait pas de nous reprocher de nouveau.

THÉODORE.
J'y prendrai garde autant que j'en suis capable.

SOCRATE.
Commençons donc par reprendre ce que nous disions précédemment ; et voyons si c'est avec raison ou à tort que nous avons attaqué et rejeté le système de Protagoras, en ce qu'il prétend que chacun se suffit à soi-même en fait de sagesse, et si Protagoras nous a accordé que quelques-uns l'emportent sur d'autres dans le discernement du mieux et du pis ; et ce sont là les sages, selon lui. N'est-ce pas cela ?

THÉODORE.
Oui.

SOCRATE.
S'il nous avait fait cet aveu lui-même en personne, et que nous ne l'eussions pas fait pour lui, en défendant sa cause, il ne serait pas nécessaire d'y revenir pour le fortifier davantage. Mais maintenant on pourrait peut-être nous objecter que nous ne sommes point autorisés à faire de pareils aveux de sa part. C'est pourquoi il vaut mieux que nous nous entendions plus nettement sur ce point : car il n'est pas peu important que la chose soit ainsi, ou

Copyright Arvensa Editions

autrement.

THÉODORE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Tirons donc aussi brièvement qu'il se pourra cet aveu, non d'aucune autre personne, mais des propres discours de Protagoras.

THÉODORE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Le voici. Ne dit-il point que ce qui paraît à chacun est pour lui tel qu'il lui paraît ?

THÉODORE.
Il le dit en effet.

SOCRATE.
Or, Protagoras, nous énonçons aussi les opinions d'un homme, ou plutôt de tous les hommes, quand nous disons qu'il n'est personne qui à certains égards ne se croie plus sage que d'autres, et d'autres pareillement plus sages que celui-là ; que dans les plus grands dangers, à la guerre, dans les maladies, sur la mer, on se conduit envers ceux qui commandent comme envers des dieux, et l'on

Copyright Arvensa Editions

attend d'eux son salut, sans que ceux-ci aient aucune autre supériorité que celle de la science : que toutes les affaires humaines sont remplies de gens qui cherchent des maîtres et des chefs pour eux-mêmes, pour les autres et pour toute entreprise, et d'autres au contraire qui sont persuadés qu'ils sont en état d'enseigner ; et de commander. Que pouvons-nous en conclure autre chose, sinon que les hommes eux-mêmes pensent que sur tout cela il y a parmi leurs semblables des sages et des ignorants ?

THÉODORE.
Rien autre chose.

SOCRATE.
Or, ne tiennent-ils point la sagesse pour une opinion vraie, et l'ignorance pour une opinion fausse ?

THÉODORE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Quel parti prendrons-nous donc, Protagoras ? Dirons-nous que les hommes ont toujours des opinions vraies, ou tantôt de vraies et tantôt de fausses ? De quelque côté qu'on se tourne, il résulte également que les opinions humaines ne sont pas toujours vraies, mais vraies ou

Copyright Arvensa Editions

fausses. En effet, Théodore, vois si quelqu'un des partisans de Protagoras, ou si toi-même tu veux soutenir que personne ne pense d'aucun autre que c'est un ignorant, et qu'il a des opinions fausses.

THÉODORE.
Qui voudrait s'en charger, Socrate ?

SOCRATE.
Voilà cependant à quelle extrémité sont réduits ceux qui veulent que l'homme soit la mesure de toutes choses.

THÉODORE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Lorsque ayant porté quelque jugement en toi-même, tu me fais part de ton opinion sur un point, selon Protagoras, cette opinion sera vraie pour toi : mais ne nous est-il pas permis à nous autres d'être juges de ton jugement, et jugeons-nous toujours que tes opinions sont vraies ; ou plutôt une infinité de gens qui ont des opinions contraires aux tiennes ne te contredisent-ils pas tous les jours dans la persuasion que tu te trompes ?

THÉODORE.
Oui, par Jupiter, Socrate, il y a, comme dit Homère,

Copyright Arvensa Editions

mille[156]personnes qui me tourmentent à ce sujet.

SOCRATE.
Quoi ! Veux-tu que nous disions qu'alors ton opinion est vraie pour toi et fausse pour ces mille personnes ?

THÉODORE.
C'est une nécessité, à ce qu'il paraît, dans le système de Protagoras.

SOCRATE.
Et pour lui-même, s'il n'avait pas pensé que l'homme est la mesure de toutes choses, et que le peuple ne le pensât pas non plus, comme en effet il ne le pense pas, ne serait-ce pas une nécessité que la vérité telle qu'il l'a définie n'existât pour personne ? Et s'il a été de ce sentiment, et que la multitude pense le contraire, tu vois d'abord qu'autant le nombre de ceux qui ne sont pas de son avis surpasse celui de ses partisans, autant la vérité, telle qu'il l'entend, a plus de chances pour n'exister pas que pour exister.

THÉODORE.
Cela est incontestable, si elle existe ou n'existe pas selon chaque opinion.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais, en second lieu, voici ce qu'il y a de plus plaisant. Protagoras, en reconnaissant que ce qui paraît tel à chacun est, accorde que l'opinion de ceux qui contredisent la sienne, et par laquelle ils croient qu'il se trompe, est vraie.

THÉODORE.
En effet.

SOCRATE.
Ne convient-il donc pas que son opinion est fausse, s'il reconnaît pour vraie l'opinion de ceux qui pensent qu'il est dans l'erreur ?

THÉODORE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Et les autres ne conviennent pas qu'ils se trompent ?

THÉODORE.
Non, vraiment.

SOCRATE.
Eh bien, le voilà qui reconnaît aussi cette opinion pour véritable, d'après son système.

Copyright Arvensa Editions

THÉODORE.
Il le faut bien.

SOCRATE.
Par conséquent, c'est une chose révoquée en doute par tous, à commencer par Protagoras lui-même, ou plutôt lui-même avoue, en admettant que celui qui est d'un avis contraire au sien pense vrai, oui, Protagoras accorde que ni un chien, ni le premier homme venu n'est la mesure d'aucune chose qu'il n'a point étudiée. N'est-ce pas ?

THÉODORE.
Oui.

SOCRATE.
Donc, puisqu'elle est contestée par tout le monde, la vérité de Protagoras n'est vraie ni pour personne, ni pour lui-même.

THÉODORE.
Socrate, nous maltraitons bien mon ami.

SOCRATE.
Oui, mon cher ; et je ne sais trop si c'est à bon droit. Car il y a apparence qu'étant plus âgé que nous, il est aussi plus habile ; et si à ce moment il sortait de terre seulement jusqu'au cou, il est probable qu'avant de rentrer sous terre et de disparaître, il nous convaincrait, moi, de ne

Copyright Arvensa Editions

savoir ce que je dis, et toi, d'avoir accordé bien des choses mal à propos. Mais c'est une nécessité pour nous, je pense, d'user de nos lumières telles qu'elles sont, et de parler toujours conformément à nos idées. Et maintenant, pouvons-nous ne pas dire que tout le monde convient que tel homme est plus savant qu'un autre, et tel autre aussi plus ignorant ?

THÉODORE.
Il me le paraît, du moins.

SOCRATE.
Dirons-nous aussi qu'elle puisse se soutenir cette partie du discours que nous avons mis dans la bouche de Protagoras en prenant sa défense, savoir, qu'en ce qui concerne le chaud, le sec, le doux, et les autres qualités de ce genre, les choses sont communément telles pour chacun qu'elles lui paraissent : que, s'il reconnaît qu'à certains égards il est des hommes qui l'emportent sur d'autres, c'est par rapport à ce qui est salutaire ou nuisible au corps ; et qu'il ne fera nulle difficulté de convenir que toute femmelette, tout enfant, tout animal n'est point en état de se guérir soi-même et ne connaît pas ce qui lui est salutaire ; mais que ce sont là particulièrement les choses où certains hommes ont l'avantage sur d'autres ?

THÉODORE.

Copyright Arvensa Editions

Je le crois ainsi.

SOCRATE.
Et sur les matières politiques, ne conviendra-t-il pas aussi que l'honnête et le déshonnête, le juste et l'injuste, le saint et l'impie, sont bien tels pour chaque cité qu'elle se les représente dans l'institution de ses lois, et qu'en tout cela un particulier n'est pas plus savant qu'un autre particulier, ni une cité qu'une autre cité ; mais que dans le discernement des lois avantageuses ou nuisibles, c'est là surtout qu'un conseiller l'emporte sur un autre conseiller, et l'opinion d'une cité sur celle d'une autre cité ? et il n'oserait pas avancer que les lois qu'un état se donne, croyant qu'elles lui sont utiles, le seront en effet infailliblement. Mais ici, pour le juste et l'injuste, le saint et l'impie, ses partisans assurent que rien de tout cela n'a par sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion que toute une ville s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le temps qu'elle dure. Ceux même qui sur le reste ne sont pas tout à fait de l'avis de Protagoras, suivent ici sa philosophie. Mais, Théodore, un discours succède à un autre discours, et un plus important à un moindre.

THÉODORE.
Ne sommes-nous point de loisir, Socrate ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il y paraît : et j'ai souvent fait réflexion en d'autres rencontres, mais surtout aujourd'hui, mon cher, combien il est naturel que ceux qui ont passé un temps considérable dans l'étude de la philosophie, fassent de ridicules orateurs lorsqu'ils se présentent devant les tribunaux.

THÉODORE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Il me semble que les hommes élevés dès leur jeunesse dans les tribunaux et les affaires, comparés à ceux qui ont été nourris dans la philosophie, sont comme des esclaves vis-à-vis d'hommes libres.

THÉODORE.
Par quelle raison ?

SOCRATE.
Par la raison que les uns ont toujours ce que tu viens de dire, du loisir, et conversent ensemble en paix tout à leur aise ; et de même que nous changeons maintenant de discours pour la troisième fois, ils en font autant lorsque le propos qui survient leur plaît davantage, ainsi qu'à nous ; et il leur est indifférent que leur discours soit long ou court, pourvu qu'ils parviennent à la vérité. Les autres,

Copyright Arvensa Editions

au contraire, n'ont jamais de temps à perdre lorsqu'ils parlent ; car l'eau qui coule les oblige à se hâter[157], et ne leur permet pas de parler de ce qu'ils aimeraient le mieux ; la partie adverse est là qui leur fait la loi, en faisant lire la formule d'accusation qu'ils appellent antomosie[158], du contenu de laquelle il est défendu de s'écarter. Leurs plaidoyers sont toujours pour ou contre un esclave comme eux, et s'adressent à un maître assis qui tient en sa main la justice. Leurs disputes ne sont jamais sans conséquence ; il y va toujours de quelque intérêt personnel, souvent même de la vie ; tout cela les rend âpres et ardents, habiles à gagner leur maître par des paroles flatteuses, et à lui complaire dans leurs actions : mais ils n'ont ni droiture, ni grandeur d'âme ; car la servitude où ils s'engagent dès leur jeunesse les empêche de se développer, leur ôte toute élévation et toute noblesse, en les contraignant d'agir par des voies obliques ; et comme elle expose leur âme encore tendre à de grands dangers et à de grandes craintes, qu'ils n'ont pas assez de force pour affronter au nom de la justice et de la vérité, ils ont recours de bonne heure au mensonge et à l'art de se nuire les uns aux autres ; ils se plient et se rompent en mille manières, et passent de l'adolescence à l'âge mûr avec un esprit entièrement corrompu, s'imaginant avoir acquis beaucoup d'habileté et de sagesse. Voilà, Théodore, quels sont les habiles et les sages de ce monde. Quant à ceux qui composent notre

Copyright Arvensa Editions

chœur, veux-tu que nous en parlions aussi, ou que, les laissant là, nous revenions à notre sujet, pour ne pas trop abuser de cette liberté de changer de propos, dont il était question tout à l'heure ?

THÉODORE.
Point du tout, Socrate, parlons-en ; tu as dit toi-même avec beaucoup de raison que nous qui faisons partie de ce chœur, ne sommes point les serviteurs des discours, mais qu'au contraire ce sont les discours qui sont comme nos serviteurs, et que chacun d'eux attend le moment où il nous plaira de le terminer. En effet, nous n'avons, comme les poètes, ni juge, ni spectateur qui préside à nos entretiens, nous réprimande et nous fasse la loi.

SOCRATE.
Parlons-en donc, puisque tu le trouves bon, mais des coryphées seulement : car qu'est-il besoin de faire mention de ceux qui s'appliquent à la philosophie sans génie et sans succès ? Le vrai philosophe ignore dès sa jeunesse le chemin de la place publique ; il ne sait où est le tribunal, où est le sénat, et les autres lieux de la ville où se tiennent les assemblées. Il ne voit, ni n'entend les lois et les décrets prononcés ou écrits ; les factions et les brigues pour parvenir au pouvoir, les réunions, les festins, les divertissements avec des joueuses de flûte, rien de tout cela ne lui vient à la pensée, même en songe. Vient-il

Copyright Arvensa Editions

de naître quelqu'un de haute ou de basse origine ? le malheur de celui-ci remonte-t-il jusqu'à ses ancêtres, hommes ou femmes ? il ne le sait pas plus que le nombre des verres d'eau qui sont dans la mer, comme dit le proverbe. Il ne sait pas même qu'il ne sait pas tout cela ; car s'il s'abstient d'en prendre connaissance, ce n'est pas par vanité : mais, à vrai dire, il n'est présent que de corps dans la ville. Son âme, regardant tous ces objets comme indignes d'elle, se promène de tous côtés, mesurant, selon l'expression de Pindare[159], et les profondeurs de la terre et l'immensité de sa surface ; s'élevant jusqu'aux cieux pour y contempler la course des astres, portant un œil curieux sur la nature intime de toutes les grandes classes d'êtres dont se compose cet univers, et ne s'abaissant à aucun des objets qui sont tout près d'elle.

THÉODORE.
Explique-toi un peu mieux, Socrate.

SOCRATE.
On raconte de Thalès, Théodore, que tout occupé de l'astronomie et regardant en haut, il tomba dans un puits[160], et qu'une servante de Thrace, d'un esprit agréable et facétieux, se moqua de lui, disant qu'il voulait savoir ce qui se passait au ciel, et qu'il ne voyait pas ce qui était devant lui et à ses pieds. Ce bon mot peut s'appliquer à tous ceux qui font profession de philosophie.

Copyright Arvensa Editions

En effet, non seulement un philosophe ne sait pas ce que fait son voisin, il ignore presque si c'est un homme ou un autre animal : mais ce que c'est que l'homme, et quel caractère le distingue des autres êtres pour l'action ou la passion, voilà ce qu'il cherche, et ce qu'il se tourmente à découvrir. Comprends-tu ou non ma pensée, Théodore ?

THÉODORE.
Oui, et je la partage entièrement.

SOCRATE.
C'est pourquoi, mon cher ami, dans les rapports particuliers ou publics qu'un tel homme a avec ses semblables, et, comme je le disais au commencement, lorsqu'il est forcé de parler devant les tribunaux ou ailleurs des choses qui sont à ses pieds et sous ses yeux, il apprête à rire, non seulement aux servantes de Thrace, mais à tout le peuple, son peu d'expérience le faisant tomber à chaque pas dans le puits de Thalès et dans mille perplexités ; et son embarras le fait passer pour un imbécile. Si on lui dit des injures, il ne peut en rendre, ne sachant de mal de personne, et n'y ayant jamais songé ; ainsi rien ne lui venant à la bouche, il fait un personnage ridicule. Lorsqu'il entend les autres se donner des louanges et se vanter, comme on le voit rire, non pour faire semblant, mais tout de bon, on le prend pour un extravagant. Fait-on devant lui l'éloge d'un tyran ou d'un

Copyright Arvensa Editions

roi, il se figure entendre exalter le bonheur de quelque pâtre, porcher, berger, ou bouvier, parce qu'il tire beaucoup de lait de ses troupeaux ; seulement il pense que les rois ont à faire paître et à traire un animal plus difficile et moins sûr ; que d'ailleurs ils ne sont ni moins grossiers, ni moins ignorants que des pâtres, à cause du peu de loisir qu'ils ont de s'instruire, renfermés entre des murailles, comme dans un parc sur une montagne. Dit-on en sa présence qu'un homme a d'immenses richesses, parce qu'il possède en fonds de terre dix mille arpents ou davantage, cela lui paraît bien peu de chose, accoutumé qu'il est à considérer la terre entière. Si les admirateurs de la noblesse disent qu'un homme est bien né, parce qu'il peut prouver sept aïeux riches, il pense que de tels éloges viennent de gens qui ont la vue basse et courte, et n'ont pas l'habitude d'embrasser la suite des siècles, ni de calculer que chacun de nous a des milliers innombrables d'aïeux et d'ancêtres, parmi lesquels il se trouve une infinité de riches et de pauvres, de rois et d'esclaves, de Grecs et de Barbares. Quant à ceux qui se glorifient d'une liste de vingt-cinq ancêtres, et qui remontent jusqu'à Hercule fils d'Amphitryon, cela lui paraît d'une petitesse d'esprit inconcevable ; il rit de ce que ce noble superbe n'a pas la force de faire réflexion que le vingt-cinquième ancêtre d'Amphitryon, et le cinquantième par rapport à lui, a été tel qu'il a plu à la fortune ; il rit de ce qu'il n'a pas la force de se délivrer d'aussi folles idées. Dans toutes ces occasions, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt

Copyright Arvensa Editions

lui paraît plein d'orgueil et de hauteur, tantôt aveugle pour ce qui est à ses pieds, et embarrassé sur toutes choses.

THÉODORE.
Il faut bien l'avouer, Socrate.

SOCRATE.
Mais, mon cher, lorsque le philosophe peut à son tour attirer quelqu'un de ces hommes vers la région supérieure, et que celui-ci consent à passer de ces questions, Quelle injustice te fais-je ? ou, Quelle injustice me fais-tu ? à la considération de la justice et de l'injustice en elles-mêmes, de leur nature, du caractère qui les distingue l'une de l'autre et de tout le reste ; ou bien de la question si un roi est heureux ou celui qui possède de grands trésors, à l'examen de la royauté, et en général de ce qui fait le bonheur ou le malheur de l'homme, pour voir en quoi l'un et l'autre consiste, et de quelle manière il faut rechercher l'un et fuir l'autre : quand il faut que cet homme, dont l'âme est petite, âpre, exercée à la chicane, s'explique sur tout cela, c'est alors le tour de la philosophie. Suspendu en l'air, et n'étant pas accoutumé à regarder les choses de si haut, la tête lui tourne ; il est étonné, interdit ; il ne sait ce qu'il dit, et il apprête à rire, non point aux servantes de Thrace ni aux ignorants, car ils ne s'aperçoivent de rien, mais à tous ceux qui n'ont pas

Copyright Arvensa Editions

été élevés comme des esclaves. Tel est, Théodore, le caractère de l'un et de l'autre sage. Le premier, celui que tu appelles philosophe, élevé dans le sein de la liberté et du loisir, ne tient point à déshonneur de passer pour un homme simple et qui n'est bon à rien, quand il s'agit de remplir certains ministères serviles, par exemple, d'arranger un bagage, d'assaisonner des mets ou des phrases. L'autre, au contraire, entend parfaitement l'art de s'acquitter de tous ces emplois avec dextérité et promptitude ; mais ne sachant point porter son manteau avec grâce et en homme libre, il est incapable de s'élever jusqu'à l'harmonie du discours, et de chanter dignement la véritable vie des dieux, et des hommes qui participent de leur félicité.

THÉODORE.
Si tu pouvais persuader à tous les autres, comme à moi, la vérité de ce que tu dis, Socrate, il y aurait plus de paix et moins de maux parmi les hommes.

SOCRATE.
Mais il n'est pas possible, Théodore, que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire au bien ; on ne peut pas non plus le placer parmi les dieux : c'est donc une nécessité qu'il circule sur cette terre, et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la ressemblance avec

Copyright Arvensa Editions

Dieu, autant qu'il dépend de nous ; et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse. Mais, mon cher ami, ce n'est pas une chose aisée à persuader, qu'on ne doit point s'attacher à la vertu et fuir le vice par le motif du commun des hommes : ce motif est d'éviter la réputation de méchant et de passer pour vertueux. Tout cela n'est, à mon avis, que contes de vieille, comme l'on dit. La vraie raison, la voici. Dieu n'est injuste en aucune circonstance, ni en aucune manière ; au contraire, il est parfaitement juste ; et rien ne lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui est parvenu au plus haut degré de justice. De là dépend le vrai mérite de l'homme, ou sa bassesse et son néant. Qui connaît Dieu, est véritablement sage et vertueux : qui ne le connaît pas, est évidemment ignorant et méchant. Et pour les qualités que le vulgaire appelle talents et sagesse, elles ne font, dans le gouvernement politique, que des tyrans ; et dans les arts, des mercenaires. Aussi on ne saurait mieux faire que de refuser à l'homme injuste qui blesse la piété dans ses discours et dans ses actions le titre d'homme habile. Car c'est un reproche qui plaît à leur vanité ; et ils se persuadent qu'on veut dire par là que ce ne sont point des gens méprisables, d'inutiles fardeaux de la terre, mais des hommes tels qu'on doit être pour se tirer d'affaire en cette vie. Il faut leur dire, ce qui est vrai, que moins ils croient être ce qu'ils sont, plus ils le sont en effet, dans leur ignorance déplorable de la vraie punition de

Copyright Arvensa Editions

l'injustice. Cette punition n'est pas celle qu'ils s'imaginent, les supplices, la mort, auxquels ils réussissent souvent à se soustraire, tout en faisant mal ; mais c'est une punition à laquelle il leur est impossible d'échapper.

THÉODORE.
Quelle est-elle ?

SOCRATE.
Il y a, dans la nature des choses, mon cher ami, deux modèles, l'un divin et bien heureux, l'autre sans Dieu et misérable. Ils ne s'en doutent pas, et l'excès de leur folie les empêche de sentir que leur conduite pleine d'injustice les rapproche du second et les éloigne du premier ; aussi en portent-ils la peine, menant une vie conforme au modèle qu'ils ont choisi d'imiter. Et si nous leur disons que, s'ils ne renoncent à cette habileté prétendue, ils seront exclus après leur mort du séjour où les méchants ne sont point admis, et que pendant cette vie ils n'auront d'autre compagnie que celle qui convient à leurs mœurs, savoir, d'hommes aussi méchants qu'eux, dans le délire de leur sagesse, ils traiteront ces discours d'extravagances.

THÉODORE.
Il n'est que trop vrai, Socrate.

SOCRATE.
Oui, mon cher. Mais voici ce qui leur arrive : lorsqu'on les

Copyright Arvensa Editions

presse dans un entretien particulier d'expliquer leur mépris pour certaines choses, et d'écouter les raisons d'autrui, pour peu qu'ils veuillent soutenir durant quelque temps la discussion et ne point quitter lâchement la partie, ils se trouvent à la fin, mon cher ami, dans un embarras extrême ; rien de ce qu'ils disent ne les satisfait, et toute cette rhétorique s'évanouit, au point qu'on les prendrait pour des enfants. Mais quittons ce propos, qui d'ailleurs n'est qu'un hors-d'œuvre ; sinon, les digressions venant sans cesse l'une après l'autre nous feront perdre de vue le premier sujet de cet entretien. Revenons-y donc, si tu le veux bien.

THÉODORE.
Ce n'est pas, Socrate, ce que j'ai entendu avec le moins de plaisir. A mon âge, on suit plus aisément de pareils discours. Néanmoins, si tel est ton avis, reprenons notre premier propos.

SOCRATE.
L'endroit où nous en sommes restés, ce me semble, est celui où nous disions que ceux qui prétendent que tout est en mouvement, et que chaque chose est toujours pour chacun telle qu'elle lui paraît, sont résolus à soutenir en tout le reste, mais surtout par rapport à la justice, que ce qu'une cité érige en loi, comme lui paraissant juste, est tel pour elle, tant que la loi subsiste : mais qu'à l'égard de

Copyright Arvensa Editions

l'utile, personne n'est assez hardi pour oser soutenir que toute institution faite par une cité qui l'a jugée avantageuse, l'est en effet autant de temps qu'elle est en vigueur ; à moins qu'on ne parle seulement du nom : ce qui serait une raillerie dans un sujet tel que celui que nous traitons. N'est-ce pas ?

THÉODORE.
Oui.

SOCRATE.
Ne parlons donc pas du nom, mais de la chose qu'il désigne.

THÉODORE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Aussi bien ce n'est pas le nom, mais ce qu'il signifie, que toute cité se propose en se donnant des lois, les faisant toutes très utiles pour elle, à ce qu'elle pense, et autant qu'il est en son pouvoir. Crois-tu qu'elle ait quelque autre but dans sa législation ?

THÉODORE.
Aucun autre.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Chaque cité atteint-elle toujours ce but, ou ne le manque-t-elle pas en bien des points ?

THÉODORE.
Il me paraît qu'elle le manque souvent.

SOCRATE.
C'est ce dont tout le monde conviendra plus aisément encore, si la question est proposée par rapport à l'espèce entière à laquelle l'utile appartient. Or l'utile regarde le temps à venir ; car quand nous faisons des lois, c'est dans l'espérance qu'elles seront utiles pour le temps qui suivra, c'est-à-dire pour l'avenir.

THÉODORE.
Sans doute.

SOCRATE.
Interrogeons donc de cette manière Protagoras, ou quelqu'un de ses partisans : L'homme, dis-tu, Protagoras, est la mesure de toutes les choses, blanches, pesantes, légères, et de toutes les autres semblables, parce qu'ayant en soi la règle pour en juger, et se les représentant telles qu'il les sent, son opinion est toujours vraie et réelle par rapport à lui. N'est-ce pas ?

THÉODORE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Mais dirons-nous également, Protagoras, [178c] que l'homme a en lui la règle propre à juger les choses à venir, et qu'elles deviennent pour chacun telles qu'il se figure qu'elles seront ? En fait de chaleur, par exemple, quand un homme pense que la fièvre le saisira et qu'il éprouvera cette espèce de chaleur, et qu'un médecin pense le contraire, suivant laquelle de ces deux opinions dirons-nous que la chose arrivera ? ou bien sera-ce suivant toutes les deux, en sorte que pour le médecin cet homme n'aura ni chaleur ni fièvre, et que pour lui-même il aura l'une et l'autre ?

THÉODORE.
Cela serait par trop ridicule.

SOCRATE.
A l'égard de la douceur et de l'aigreur future du vin, c'est, je pense, [178d] à l'opinion du vigneron qu'il faut s'en rapporter, et non à celle du joueur de lyre.

THÉODORE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Le maître de gymnastique ne saurait non plus juger mieux

Copyright Arvensa Editions

que le musicien de ce qui sera ou ne sera pas d'accord et paraîtra ensuite d'accord au maître de gymnastique lui-même.

THÉODORE.
Non, assurément.

SOCRATE.
Le jugement de celui qui va faire un grand repas et ne s'entend point en cuisine, sur le plaisir qu'il aura, est moins sûr que celui du cuisinier : car nous ne parlons point du plaisir que chacun ressent actuellement ou qu'il a ressenti ; mais c'est sur celui que chacun compte ressentir et ressentira en effet que nous nous demandons si chacun est le meilleur juge par rapport à soi-même. Est-ce que toi, Protagoras, tu ne jugeras pas d'avance mieux que le premier venu de ce qui sera propre à réussir devant un tribunal ?

THÉODORE.
Très certainement, Socrate ; et c'est en quoi il se vantait principalement de l'emporter sur tout le monde.

SOCRATE.
Par Jupiter, mon pauvre ami, je le crois bien. Personne assurément ne lui aurait donné tant d'argent pour ses leçons, s'il avait persuadé à ses élèves que nul homme, nul

Copyright Arvensa Editions

devin même n'était plus en état de juger de ce qui devait être que chacun ne l'était pour soi.

THÉODORE.
Il y a grande apparence.

SOCRATE.
Or, la législation et l'utile ne regardent-ils pas le temps à venir ? Et tout le monde n'avouera-t-il point qu'il est impossible qu'une cité se donnant des lois ne manque souvent ce qui lui est le plus avantageux ?

THÉODORE.
Sans doute.

SOCRATE.
Nous sommes donc fondés à dire à ton maître qu'il ne peut se dispenser de reconnaître qu'un homme est plus savant qu'un autre ; que celui-là est la vraie mesure, et que pour moi qui suis un ignorant, nulle raison ne m'oblige à l'être, comme le discours que j'ai prononcé pour sa défense voulait m'y contraindre malgré moi.

THÉODORE.
Il me paraît, Socrate, que le sentiment de Protagoras est convaincu de faux par cet endroit, et encore par celui où lui-même garantit la certitude des opinions des autres, quoique ces opinions, comme nous l'avons vu, rejettent

Copyright Arvensa Editions

précisément ce qu'il avance.

SOCRATE.
Il est aisé, Théodore, de démontrer par bien d'autres preuves que toutes les opinions de tout homme ne sont pas vraies. Mais quant aux impressions que chacun reçoit, impressions d'où naissent les sensations et les opinions qui en dérivent, il est plus difficile de prouver qu'elles ne sont pas vraies. Peut-être même y a-t-il une impossibilité absolue ; peut-être ceux qui prétendent qu'elles contiennent la vérité de la science disent-ils la vérité, et Théétète ne s'est-il pas trompé en assurant que la sensation et la science sont une même chose. Il faut donc serrer de plus près ce système, comme nous l'ordonnait le discours en faveur de Protagoras, examiner cette essence toujours en mouvement, et voir, en la frappant comme un vase, si elle rend un son bon ou mauvais. Il y a eu sur cette essence une dispute qui n'était pas petite, ni entre peu de personnes.

THÉODORE.
Il s'en faut bien qu'elle soit petite. Elle croît et s'étend tous les jours du côté de l'Ionie ; car les partisans d'Héraclite défendent avec beaucoup de vigueur le sentiment de leur maître.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

C'est une raison de plus pour nous, mon cher Théodore, d'examiner de nouveau comment ils l'appuient.

THÉODORE.
Tu as tout à fait raison. En effet, Socrate, pour ce système d'Héraclite, ou, comme tu dis, d'Homère, ou de quelque autre plus ancien, ceux d'Éphèse, qui se donnent pour savants, sont comme des furieux avec lesquels il n'est pas possible de disputer. Ils sont aussi mobiles que leur doctrine. S'arrêter sur une matière, sur une question, répondre et interroger à son tour paisiblement, est une chose qui est en leur pouvoir moins que rien, et infiniment moins que rien, tant ils ont peu de consistance. Si tu les interroges, ils tirent aussitôt comme d'un carquois quelques petits mots énigmatiques qu'ils te décochent ; et si tu veux leur en demander raison, tu es sur-le-champ frappé d'un autre mot équivoque ; enfin, tu ne concluras jamais rien avec aucun d'eux. Ils n'avancent pas davantage entre eux ; mais ce qu'ils veulent par-dessus tout, c'est de ne laisser rien de fixe dans leurs discours ni dans leurs pensées : et persuadés, ce semble, que cette fixité de langage et de pensée serait déjà le repos lui-même, ils lui font la guerre, et l'excluent de partout autant qu'ils peuvent.

SOCRATE.
Peut-être, Théodore, as-tu vu ces hommes dans la chaleur de la dispute, et ne t'es-tu pas trouvé avec eux quand ils

Copyright Arvensa Editions

conversaient en paix ; aussi bien ne sont-ils pas de tes amis : mais ils expliquent, je crois, plus tranquillement leur système à ceux de leurs élèves qu'ils veulent rendre semblables à eux.

THÉODORE.
Quels élèves, mon cher ? Parmi eux aucun n'est disciple d'un autre : chacun se forme de soi-même, du moment que l'enthousiasme s'empare de lui ; et ils se traitent d'ignorants les uns les autres. De gens semblables, je te le répète, tu n'obtiendras jamais raison de rien, ni de gré ni de force : il nous faut prendre ce qu'ils disent comme un problème à examiner entre nous.

SOCRATE.
Fort bien. Mais est-ce donc un autre problème que celui que nous ont d'abord proposé les anciens, qui l'enveloppèrent du voile de la poésie aux yeux du vulgaire, savoir que l'Océan et Téthys, principes de toutes choses, sont des écoulements, et que rien n'est stable ? ensuite les modernes, comme plus éclairés, l'ont exposé à découvert, afin que tous, jusqu'aux cordonniers, apprissent d'eux la sagesse, et cessassent de croire sottement qu'une partie des êtres est en repos et l'autre en mouvement, mais qu'ayant appris que tout se meut, ils fussent pleins de respect pour leurs maîtres. Et j'ai presque oublié, Théodore, que d'autres ont soutenu le

Copyright Arvensa Editions

système opposé, comme, par exemple : *Ce qu'on appelle l'univers est immobile*[161], et tout ce que les Mélisse et les Parménide cherchent à établir contradictoirement à tous les autres, comme que tout est un, et que cet un ne sort pas de lui-même, n'ayant point d'espace où il puisse se mouvoir. Quel parti prendrons-nous, mon ami, par rapport à tous ces gens-là ? En avançant peu à peu, nous voilà tombés au milieu des uns et des autres, sans nous en apercevoir ; et si nous ne leur échappons par une vigoureuse défense, nous en porterons la peine, comme ceux qui dans la palestre se trouvent en jouant sur la ligne qui sépare les deux partis sont pris par les uns et par les autres, et tirés à la fois vers les côtés opposés[162]. Il me paraît donc qu'il nous faut commencer par ceux que nous avons déjà entrepris, les philosophes du mouvement perpétuel ; et si nous jugeons qu'ils ont raison, nous nous joindrons à eux, et tâcherons d'échapper aux autres. S'il nous semble au contraire que la vérité est pour les partisans du repos, nous nous mettrons de leur côté, et abandonnerons ceux qui mettent en mouvement jusqu'à l'immobile. Enfin, s'il nous paraît que ni les uns ni les autres ne disent rien de raisonnable, nous serions ridicules de croire que des petits esprits comme nous puissent trouver quelque chose de bon, quand nous aurons condamné des hommes vénérables par leur antiquité et leur sagesse. Vois donc, Théodore, s'il est bon de courir un si grand danger.

Copyright Arvensa Editions

THÉODORE.
Il ne serait point pardonnable, Socrate, de ne pas discuter ce que disent les uns et les autres.

SOCRATE.
Puisque tu montres tant d'ardeur, il faut entrer dans cette discussion. Or, il me paraît naturel, dans une question sur le mouvement, de commencer par voir ce que veulent dire ceux qui prétendent que tout se meut. Je m'explique : je demande s'ils n'admettent qu'une espèce de mouvement, ou s'ils en reconnaissent deux, comme je pense qu'on le doit faire. Mais il ne suffit pas que je le pense seul ; il faut que tu sois de la partie, afin que, quelque chose qu'il arrive, nous l'éprouvions en commun. Dis-moi : lorsqu'une chose passe d'un lieu à un autre, ou qu'elle tourne sur elle-même sans changer de place, appelles-tu cela se mouvoir ?

THÉODORE.
Oui.

SOCRATE.
Que ce soit donc là une espèce de mouvement. Et lorsque, demeurant dans le même lieu, elle vieillit, ou de blanche devient noire, ou de molle dure, enfin qu'elle éprouve toute autre altération, ne doit-on pas dire que

Copyright Arvensa Editions

c'est là une seconde espèce de mouvement ?

THÉODORE.
Il me paraît qu'oui.

SOCRATE.
On ne peut en disconvenir. Je compte donc deux sortes de mouvement, l'un d'altération, l'autre de translation.

THÉODORE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Cette distinction faite, adressons maintenant la parole à ceux qui soutiennent que tout se meut, et faisons-leur cette question. : Dites-vous [181e] que toutes choses se meuvent de ce double mouvement de translation et d'altération, ou que quelques-unes se meuvent de ces deux façons, et d'autres de l'une des deux seulement ?

THÉODORE.
En vérité, je ne sais que répondre : il me semble pourtant qu'ils diront que tout a ce double mouvement.

SOCRATE.
S'ils ne le disaient pas, mon cher, ils seraient obligés de reconnaître que les mêmes choses sont en mouvement et en repos, et qu'il n'est pas plus vrai de dire que tout se

Copyright Arvensa Editions

meut, que de dire que tout est immobile.

THÉODORE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Ainsi, puisqu'il faut que tout se meuve, et que la négation de mouvement [182a] ne se rencontre nulle part, toutes choses sont toujours mues et de toute manière.

THÉODORE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Fais-moi bien attention à ceci. Ne disions-nous pas qu'ils expliquent la génération de la chaleur et de la blancheur à peu près de cette manière : chacune se meut avec la sensation dans l'espace intermédiaire entre l'agent et le patient ; le patient devient sentant, et non pas encore sensation, et l'agent devient affecté de telle ou telle qualité, et non pas qualité en soi[163]. Peut-être ce mot de qualité te paraît-il étrange, et ne conçois-tu point la chose sous cette expression générale ? Écoute-la donc en détail. L'agent ne devient ni chaleur, ni blancheur, mais chaud, blanc, et ainsi du reste. Car tu te souviens sans doute de ce qui a été dit précédemment, que rien n'est en soi, ni ce qui agit, ni ce qui pâtit ; mais que de leur

Copyright Arvensa Editions

rapprochement mutuel naissent les sensations et les choses sensibles ; d'où résulte d'un côté ce qui a telle ou telle qualité, de l'autre ce qui est sentant.

THÉODORE.
Et comment ne m'en souviendrais-je pas ?

SOCRATE.
Laissons tout le reste de leur système, sans nous mettre en peine de quelle manière ils l'expliquent : tenons-nous-en au seul point qui nous intéresse, et demandons-leur : Tout se meut, dites-vous ; tout s'écoule ? N'est-ce pas ?

THÉODORE.
Oui.

SOCRATE.
Sans doute du double mouvement que nous avons distingué, de translation et d'altération ?

THÉODORE.
Sans contredit, si l'on veut que tout se meuve complètement.

SOCRATE.
Si les choses changeaient de lieu et qu'elles ne s'altérassent point, on pourrait déterminer par la parole quelles sont les choses qui changent de lieu dans leur

Copyright Arvensa Editions

mouvement. N'est-il pas vrai ?

THÉODORE.
Oui.

SOCRATE.
Mais comme ce n'est pas même une chose fixe que ce qui coule blanc ; mais qu'au contraire, il y a du changement à cet égard, en sorte que la blancheur elle-même s'écoule et devient une autre couleur, de peur qu'on ne la surprenne dans un état fixe ; est-il jamais possible de donner à quelque couleur un nom convenable ?

THÉODORE.
Quel moyen, Socrate, et pour la couleur, et pour toute autre qualité semblable, puisqu'en s'écoulant elle échappe sans cesse à la parole qui veut la saisir ?

SOCRATE.
Et que dirons-nous des sensations, par exemple, de celles de la vue ou de l'ouïe ? assurerons-nous qu'elles demeurent dans l'état de vision ou d'audition ?

THÉODORE.
Il ne le faut pas, s'il est vrai que tout se meut.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Par conséquent, tout étant dans un mouvement universel, on ne doit dire de quoi que ce soit, qu'il voit plutôt qu'il ne voit pas, ou qu'il a telle sensation plutôt qu'il ne l'a pas.

THÉODORE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Or la sensation est la science, avons-nous dit Théétète et moi.

THÉODORE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Lors donc qu'on nous a demandé ce qu'est la science, nous avons répondu que c'est une chose qui n'est pas plus science qu'elle ne l'est pas.

THÉODORE.
Je le crains.

SOCRATE.
Ne voilà-t-il pas notre réponse justifiée d'une belle manière ! Pour en montrer la justesse, nous nous sommes efforcés de prouver que tout se meut, tandis que, si tout se meut en effet, il en résulte que toute réponse, sur quelque chose que ce soit, est également juste, qu'on dise

Copyright Arvensa Editions

que cela est ainsi ou que cela n'est pas ainsi, ou, si tu aimes mieux, que cela devient ou ne devient pas ainsi, pour n'imposer aucune fixité à nos adversaires.

THÉODORE.
A merveille.

SOCRATE.
Oui, Théodore, si ce n'est que je me suis servi des expressions, ainsi, pas ainsi. Or, il ne faut point dire ainsi ; car ainsi serait un point fixe : ni pas ainsi non plus ; car il n'y a pas là de mouvement. Mais les partisans de ce système doivent chercher quelque autre terme ; et jusqu'ici, dans leur hypothèse, ils n'en ont pas dont ils puissent se servir, hormis celui-ci : en aucune manière. Cette expression indéfinie est celle qui va le mieux avec leur sentiment.

THÉODORE.
Oui, cette façon de parler leur sied tout à fait.

SOCRATE.
Nous voilà donc, Théodore, délivrés de ton ami : nous ne lui accordons point que tout homme soit la mesure de toutes choses, s'il n'est pas habile ; et jamais nous n'avouerons que la sensation soit la science, du moins sur ce principe que tout est en mouvement ; pourvu que

Copyright Arvensa Editions

Théétète ne soit pas d'un autre avis.

THÉODORE.
Très bien dit, Socrate. Ce point achevé, se suis pareillement quitte de l'obligation de te répondre, comme nous en sommes convenus, lorsque l'examen du sentiment de Protagoras serait fini.

THÉÉTÈTE.
Non pas encore, Théodore, jusqu'à ce que vous ayez discuté, Socrate et toi, [183d] l'opinion de ceux qui disent que tout est en repos, comme vous vous êtes tout à l'heure proposé de le faire.

THÉODORE.
Quoi ! si jeune, Théétète, tu donnes aux vieillards des leçons d'injustice, leur apprenant à violer leurs conventions ! Apprête-toi à faire raison à Socrate sur ce qui reste.

THÉÉTÈTE.
Je le veux bien, s'il y consent. Je vous aurais pourtant entendus tous les deux avec le plus grand plaisir.

THÉODORE.
Inviter Socrate à disputer, c'est inviter les cavaliers à courir dans la plaine. Interroge-le donc, et tu l'entendras.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je ne pense pas, Théodore, que je me rende à l'invitation [183e] de Théétète.

THÉODORE.
Et pourquoi pas ?

SOCRATE.
Je crains que nous n'ayons assez mauvaise grâce à critiquer Mélisse et ceux qui soutiennent que tout est un et immobile ; mais je l'appréhende moins pour eux tous ensemble que pour le seul Parménide. Parménide me paraît tout à la fois *respectable* et *redoutable*[164], pour me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté moi fort jeune, lui étant fort vieux ; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur que nous ne comprenions point ses paroles, et encore moins sa pensée ; et plus que tout cela, j'ai peur que les digressions qui viennent se jeter à la traverse, si nous les écoutons, ne nous fassent perdre de vue l'objet principal de cet entretien, qui est de connaître la nature de la science. D'ailleurs le sujet que nous réveillons ici est immense : ce serait lui faire tort de ne l'examiner qu'en passant ; et si nous lui donnons toute l'étendue qu'il mérite, c'en est fait de la question qui nous occupe. Or il ne faut pas que ni l'un ni l'autre arrive ; et il vaut mieux que nous essayions

Copyright Arvensa Editions

avec l'art des sages-femmes de délivrer Théétète de ses conceptions sur la science.

THÉODORE.
A la bonne heure, si tel est ton avis.

SOCRATE.
Fais donc encore, Théétète, sur ce qui a été dit, l'observation suivante. Tu as répondu que la sensation et la science sont une même chose. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Si on te demandait avec quoi l'homme voit le blanc et le noir, et entend l'aigu et le grave, tu dirais apparemment que c'est avec les yeux et les oreilles.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Quoique, pour l'ordinaire, il convienne assez à un homme bien élevé de ne pas être trop difficile sur l'emploi des mots, et de ne pas les prendre trop à la rigueur, et que le contraire soit plutôt même étroit et mesquin, cependant cela est quelquefois nécessaire : par exemple, je ne puis

Copyright Arvensa Editions

me dispenser de relever dans ce que tu viens de dire quelque chose de défectueux. Vois en effet quelle est la meilleure de ces deux réponses : L'œil est ce avec quoi nous voyons ; ou bien, ce par quoi nous voyons : L'oreille est ce avec quoi nous entendons ; ou, ce par quoi nous entendons.

THÉÉTÈTE.
Il me paraît mieux de dire, Socrate, que c'est par eux plutôt qu'avec eux que nous sentons.

SOCRATE.
Effectivement, il serait étrange, mon enfant, qu'il y eût en nous plusieurs sens, comme dans des chevaux de bois, et que nos sens ne se rapportassent pas tous à une seule essence, qu'on l'appelle âme ou autrement, avec laquelle, par les sens comme autant d'instruments, nous sentons tout ce qui est sensible.

THÉÉTÈTE.
Il me semble qu'en effet la chose est plutôt ainsi.

SOCRATE.
La raison qui me fait exiger ici de toi tant d'exactitude, c'est que je voudrais savoir s'il est en nous un seul et même principe, avec lequel nous atteignons, par les yeux, ce qui est blanc ou noir, et les autres objets par les autres

Copyright Arvensa Editions

sens ; et si à chaque espèce de sensations correspondent des organes corporels. Mais peut-être vaut-il mieux que tu dises tout cela de toi-même, que de me donner cette peine pour toi. Réponds donc : Ne rapportes-tu pas au corps les organes par lesquels tu sens ce qui est chaud, sec, léger, doux ?

THÉÉTÈTE.
Au corps.

SOCRATE.
Et voudras-tu aussi m'accorder que ce que tu sens par un organe, il t'est impossible de le sentir par un autre ; comme par la vue ce que tu sens par l'ouïe, ou par l'ouïe ce que tu sens par la vue ?

THÉÉTÈTE.
Comment ne le voudrais-je pas ?

SOCRATE.
Si donc tu as quelque idée sur les objets de ces deux sens pris ensemble, ce ne peut être ni par l'un ni par l'autre organe que te vient cette idée collective ?

THÉÉTÈTE.
Non, sans doute.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Or, la première idée que tu as à l'égard du son et de la couleur pris ensemble, c'est que tous les deux sont ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et aussi que l'un est différent de l'autre, et identique à lui-même ?

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Et encore que pris conjointement ils sont deux, et que chacun pris à part est un ?

THÉÉTÈTE.
Je le crois.

SOCRATE.
N'es-tu pas aussi en état d'examiner s'ils sont semblables ou dissemblables entre eux ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être.

SOCRATE.
Or, toutes ces idées, par quel organe les acquiers-tu sur ces deux objets ? Car ce n'est ni par l'ouïe, ni par la vue que l'on peut saisir ce qu'ils ont de commun. Voici une nouvelle preuve de ce que nous disons : suppose qu'on examine s'ils sont salés l'un et l'autre, ou non, il te serait

Copyright Arvensa Editions

aisé de dire, n'est-il pas vrai, avec quoi tu ferais cet examen ? et ce n'est ni avec la vue, ni l'ouïe, mais avec quelque autre sens.

THÉÉTÈTE.
Assurément ; avec celui qui s'exerce par l'organe de la langue.

SOCRATE.
Tu as raison. Mais par quel organe s'exerce cette faculté qui te fait connaître ce qui est commun à ces deux objets et à tous les autres, et ce que tu appelles en eux être et n'être pas ; sur quoi je t'interrogeais tout à l'heure ? Quels organes destines-tu à ces perceptions, par où ce qui sent en nous acquiert le sentiment de toutes ces choses ?

THÉÉTÈTE.
Tu parles de l'être et du non être, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'identité et de la différence, et encore de l'unité et des autres nombres ; tu parles du pair et de l'impair et de tout ce qui en dépend ; et il est évident que tu me demandes par quels organes du corps l'âme sent tout cela.

SOCRATE.
Admirablement bien, Théétète ; c'est cela même que je demande.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
En vérité, Socrate, je ne sais que dire, sinon qu'il me paraît que nous n'avons point d'organe particulier pour ces sortes de choses, ainsi que pour les autres ; mais que notre âme examine immédiatement par elle-même ce que tous les objets ont de commun.

SOCRATE.
Tu es beau, Théétète, et non pas laid, comme disait Théodore ; car celui qui répond bien est bon et beau. Mais, outre ta beauté, tu es encore le plus obligeant des hommes de m'avoir exempté d'une très longue discussion, si tu juges qu'il y a des objets que l'âme connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes du corps. C'était en effet ce qu'il me semblait, et je souhaitais que ce fût aussi ton avis.

THÉÉTÈTE.
Eh bien, je pense comme toi.

SOCRATE.
Dans laquelle de ces deux classes ranges-tu l'être ? car c'est ce qui est le plus généralement commun à toutes choses.

THÉÉTÈTE.
Dans la classe des objets avec lesquels l'âme se met en rapport immédiatement et par elle-même.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
En est-il de même de la ressemblance et la dissemblance, de l'identité et de la différence ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et du beau et du laid, du bien et du mal ?

THÉÉTÈTE.
Il me paraît que ces objets surtout sont du nombre de ceux dont l'âme examine l'essence relative, en combinant en elle-même le passé et le présent avec le futur.

SOCRATE.
Arrête. N'est-ce point par le toucher, que l'âme sent la dureté de ce qui est dur, et par la même voie la mollesse de ce qui est mou ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mais pour leur essence, leur opposition et la nature de cette opposition, c'est l'âme qui, les examinant à plusieurs reprises et les confrontant ensemble, essaie de nous les

Copyright Arvensa Editions

juger par elle-même.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Il est donc des choses qu'il est donné aux hommes et aux bêtes de sentir, dès qu'ils sont nés, celles qui passent jusqu'à l'âme par l'organe du corps ; tandis que les réflexions sur ces sensations, par rapport à leur essence et à leur utilité, on n'y arrive qu'à la longue, quand on y arrive, avec beaucoup de peine, de soins et d'étude.

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Est-il possible que ce qui ne saurait atteindre à l'essence, atteigne à la vérité ?

THÉÉTÈTE.
Non.

SOCRATE.
Aura-t-on jamais la science quand on ignore la vérité ?

THÉÉTÈTE.
Le moyen, Socrate ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
La science ne réside donc point dans les sensations, mais dans la réflexion sur les sensations, puisqu'il paraît que c'est par la réflexion qu'on peut saisir l'essence et la vérité, et que cela est impossible par l'autre voie.

THÉÉTÈTE.
Il y a toute apparence.

SOCRATE.
Diras-tu donc que ces deux choses sont la même chose, tandis qu'il y a entre elles une si grande différence ?

THÉÉTÈTE.
Cela ne serait pas juste.

SOCRATE.
Quel nom donnes-tu à la première, comme voir, entendre, flairer, se refroidir, s'échauffer ?

THÉÉTÈTE.
Sentir : car de quel autre nom l'appeler ?

SOCRATE.
Tu comprends donc tout cela sous le nom général de sensation ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Il le faut bien.

SOCRATE.
Sensation à laquelle il n'appartient pas, disons-nous, d'atteindre à la vérité, puisqu'elle n'atteint pas à l'essence.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Ni par conséquent à la science.

THÉÉTÈTE.
Non plus.

SOCRATE.
La sensation et la science ne sauraient donc jamais être la même chose, Théétète.

THÉÉTÈTE.
Il paraît que non, Socrate.

SOCRATE.
C'est à présent surtout que nous voyons avec la dernière évidence que la science est autre chose que la sensation. Mais nous n'avons pas commencé cet entretien dans la

Copyright Arvensa Editions

vue de découvrir ce que la science n'est pas ; nous voulions savoir ce qu'elle est. Cependant, nous sommes assez avancés pour ne plus chercher la science dans la sensation, mais dans cette opération de l'âme, quel que soit le nom qu'on lui donne, par laquelle elle considère elle-même les objets.

THÉÉTÈTE.
Il me semble, Socrate, que cela s'appelle juger.

SOCRATE.
Tu as raison, mon cher ami. Vois donc de nouveau, après avoir effacé de ton esprit toutes les idées précédentes, si, au point où tu en es à présent, les choses se montrent à toi plus clairement, et dis-moi encore une fois ce que c'est que la science.

THÉÉTÈTE.
Il n'est pas possible, Socrate, de dire que c'est toute espèce de jugement, puisqu'il y a des jugements faux : mais apparemment le jugement vrai est la science ; et c'est là ma réponse. Si nous découvrons, comme tout à l'heure, en avançant, que ce n'est pas cela, nous tâcherons de dire autre chose.

SOCRATE.
C'est ainsi, Théétète, qu'il faut s'expliquer hardiment, plutôt que d'hésiter, comme tu faisais d'abord. Car, si

Copyright Arvensa Editions

nous faisons ainsi, de deux choses l'une, ou nous trouverons ce que nous cherchons, ou nous croirons moins savoir ce que nous ne savons pas : ce qui n'est point un avantage à mépriser. Maintenant donc que dis-tu ? Qu'il y a deux espèces de jugement, l'un vrai, l'autre faux, et que la science est le jugement vrai ?

THÉÉTÈTE.
Oui : c'est mon avis pour le présent.

SOCRATE.
N'est-il pas à propos de revenir encore sur le jugement ?

THÉÉTÈTE.
Comment donc ?

SOCRATE.
Ce sujet me trouble, et m'a déjà troublé plus d'une fois, en sorte que j'ai été vis-à-vis de moi-même et des autres dans un grand embarras, ne pouvant expliquer ce que c'est en nous que ce phénomène, et de quelle manière il s'y forme.

THÉÉTÈTE.
Quel phénomène ?

SOCRATE.
Le faux jugement. J'examine à ce moment, et je suis en

Copyright Arvensa Editions

balance, si nous laisserons là ce point, ou si nous le discuterons autrement que nous n'avons fait un peu auparavant.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi non, Socrate pour peu que cela paraisse nécessaire ? Il n'y a qu'un moment, vous ne disiez pas mal, Théodore et toi, en parlant du loisir, que rien ne presse dans des matières telles que celles-ci.

SOCRATE.
Tu m'en fais souvenir fort à propos. Peut-être ne ferons-nous pas mal de revenir en quelque sorte sur nos traces : car il vaut mieux approfondir peu de choses, que d'en parcourir beaucoup d'une manière insuffisante.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Eh bien, que disons-nous ? qu'il y a quelquefois des jugements faux, que tel d'entre nous juge faux, tel autre vrai, et que telle est la nature des choses ?

THÉÉTÈTE.
Nous le disons en effet.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

En général et en particulier, n'est-ce pas pour nous une alternative de savoir ou de ne point savoir une chose ? Car apprendre et oublier, tenant le milieu entre savoir et ignorer, je n'en parle pas, parce que cela ne fait rien à la discussion présente.

THÉÉTÈTE.
Oui, Socrate, et il ne reste à l'égard de chaque chose, que de la savoir ou de l'ignorer.

SOCRATE.
Il suit donc que c'est une nécessité quand on juge, de juger sur ce qu'on sait ou sur ce qu'on ne sait pas.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et ne pas savoir ce qu'on sait, ou savoir ce qu'on ne sait pas, est impossible.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Quand on juge faux sur ce qu'on sait, s'imagine-t-on que la chose qu'on sait n'est point telle chose, mais une autre que l'on sait aussi, en sorte que les connaissant toutes

Copyright Arvensa Editions

deux, on les ignore toutes deux en même temps ?

THÉÉTÈTE.
Cela ne se peut, Socrate.

SOCRATE.
Se figure-t-on que ce qu'on ne sait pas est une autre chose qu'on ne sait pas davantage, et se peut-il qu'il vienne à l'esprit d'un homme qui ne connaît ni Théétète ni Socrate, que Socrate est Théétète, ou Théétète Socrate ?

THÉÉTÈTE.
Comment cela pourrait-il être ?

SOCRATE.
On ne s'imagine pas non plus que ce qu'on sait est le même que ce qu'on ignore, et ce qu'on ignore le même que ce qu'on sait.

THÉÉTÈTE.
Ce serait un prodige.

SOCRATE.
Comment donc jugerait-on faux, puisque le jugement ne saurait avoir lieu hors des cas que je viens de parcourir, tout étant compris dans ce que nous savons ou ne savons pas ; et dans tous ces cas, il nous paraît impossible de juger faux ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Peut-être ne faut-il point considérer le problème en question sous le point de vue de la science ou de l'ignorance, mais sous celui de l'être et du non être.

THÉÉTÈTE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Vois, si l'on ne pourrait pas établir absolument, que quiconque juge sur quoi que ce soit ce qui n'est point, juge nécessairement faux, quelles que soient d'ailleurs ses lumières.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence, Socrate.

SOCRATE.
Eh bien ! que dirons-nous, Théétète, si l'on nous demande : Mais ce que vous dites est-il possible, et quel homme jugera ce qui n'est point, soit sur des objets réels, soit sur des êtres abstraits ? Nous répondrons, ce me semble, que c'est celui qui ne juge pas selon la vérité : car quelle autre réponse faire ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Nulle autre.

SOCRATE.
Mais la même chose arrive-t-elle dans d'autres cas ?

THÉÉTÈTE.
Quoi donc ?

SOCRATE.
Arrive-t-il qu'on voie quelque chose, et que ce qu'on voit ne soit rien ?

THÉÉTÈTE.
Et comment cela se pourrait-il ?

SOCRATE.
Lorsqu'on voit une chose, on voit quelque chose qui est ; crois-tu qu'une chose puisse ne pas être ?

THÉÉTÈTE.
Nullement.

SOCRATE.
Celui donc qui voit une chose, voit quelque chose qui est.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Il me semble.

SOCRATE.
Et celui qui entend quelque chose, entend une chose, et par conséquent une chose qui est.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et celui qui touche, touche une chose, et une chose qui est, puisqu'elle est une chose.

THÉÉTÈTE.
Sans aucun doute.

SOCRATE.
Or, celui qui juge, ne juge-t-il pas une chose ?

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Et celui qui juge une chose, ne juge-t-il pas quelque chose qui est ?

THÉÉTÈTE.
Je l'accorde.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Donc celui qui juge ce qui n'est pas, ne juge rien.

THÉÉTÈTE.
Comment le nier ?

SOCRATE.
Mais celui qui ne juge rien, ne juge point du tout.

THÉÉTÈTE.
Cela semble évident.

SOCRATE.
Il n'est donc pas possible de juger ce qui n'est pas, ni sur des objets réels, ni sur des êtres abstraits.

THÉÉTÈTE.
Il paraît que non.

SOCRATE.
Juger faux est donc autre chose que juger ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE.
Apparemment.

SOCRATE.
Ce n'est donc ni de cette manière, ni de celle que nous

Copyright Arvensa Editions

avions exposée un peu auparavant, que le faux jugement se forme en nous.

THÉÉTÈTE.
Non.

SOCRATE.
Mais vois si nous appellerons juger faux l'opération suivante.

THÉÉTÈTE.
Laquelle ?

SOCRATE.
Nous disons qu'un faux jugement est une méprise, lorsque, prenant dans sa pensée un objet réel pour un autre objet réel, on affirme que tel objet est tel autre. De cette façon, on juge toujours ce qui est, mais l'un pour l'autre : et comme on manque la chose que l'on considère, on peut dire avec raison que l'on juge faux.

THÉÉTÈTE.
Cela me paraît très bien dit : car lorsqu'on juge une chose laide pour une belle, ou une belle pour une laide, c'est alors qu'on juge véritablement faux.

SOCRATE.
On voit bien, Théétète, que tu n'as pas grande estime

Copyright Arvensa Editions

pour moi et que tu ne me crains guère.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi donc ?

SOCRATE.
C'est qu'en vérité tu n'as pas l'air de croire que je relèverai cette expression, véritablement faux, en te demandant s'il est possible que ce qui est vite se fasse lentement, ce qui est léger, pesamment, et tout autre contraire, non selon sa nature, mais selon celle de son contraire, et en opposition avec soi-même. Mais je laisse cette objection, afin que la confiance que tu montres ne soit pas déçue. Est-ce bien ton avis, comme tu le dis, que juger faux soit prendre une chose pour une autre ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
On peut donc, selon toi, se représenter dans la pensée un objet comme étant autre que ce qu'il est, et non tel qu'il est.

THÉÉTÈTE.
On le peut.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et quand la pensée fait cela, n'est-ce pas une nécessité qu'elle ait pressenti l'un et l'autre objet, ou l'un des deux ?

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ou ensemble, ou l'un après l'autre ?

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

SOCRATE.
Et par penser entends-tu la même chose que moi ?

THÉÉTÈTE.
Qu'entends-tu par là ?

SOCRATE.
Un discours que l'âme s'adresse à elle-même sur les objets qu'elle considère. Prends-moi pour un homme qui ne sait pas très bien ce dont il parle ; c'est peut-être une illusion, mais il me paraît que l'âme, quand elle pense, ne fait autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant : et que quand elle se décide, que cette décision se fasse plus ou moins promptement, quand elle sort du doute et qu'elle prononce, c'est cela que nous appelons juger. Ainsi, juger,

Copyright Arvensa Editions

selon moi, c'est parler, et le jugement est un discours prononcé, non à un autre, ni de vive voix, mais en silence et à soi-même. Qu'en dis-tu ?

THÉÉTÈTE.
Je suis tout à fait de ton avis.

SOCRATE.
Juger qu'une chose est une autre, c'est donc se dire à soi-même, ce me semble, que telle chose est telle autre.

THÉÉTÈTE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Rappelle-toi si jamais tu t'es dit à toi-même que le beau est laid, ou l'injuste, juste ; en un mot, vois si jamais tu as entrepris de te persuader qu'une chose est une autre ; ou si tout au contraire il est vrai que tu ne t'es jamais avisé, même en dormant, de te dire que certainement l'impair est pair, ou toute autre chose semblable.

THÉÉTÈTE.
Non, jamais.

SOCRATE.
Et penses-tu que quelque autre homme, qu'il fût en son bon sens ou qu'il eût l'esprit aliéné, ait tenté de se dire

Copyright Arvensa Editions

sérieusement à lui-même et de se prouver que de toute nécessité un cheval est un bœuf, ou que deux sont un ?

THÉÉTÈTE.
Assurément, non.

SOCRATE.
Si donc juger c'est se parler à soi-même, nul homme se parlant et jugeant sur deux objets, et les embrassant tous deux par la pensée, ne dira ni ne jugera que l'un soit l'autre. Et il te faut laisser cette théorie de la méprise ; car je ne crains pas de dire que personne ne jugera que le laid est beau, ni rien de semblable.

THÉÉTÈTE.
Je laisse aussi cette théorie, Socrate, et je me range à ton opinion.

SOCRATE.
Ainsi il est impossible qu'en jugeant sur deux objets, on juge que l'un soit l'autre.

THÉÉTÈTE.
Il me le semble.

SOCRATE.
Mais si le jugement ne tombe que sur l'un des deux, et point du tout sur l'autre, on ne jugera jamais que l'un soit

Copyright Arvensa Editions

l'autre.

THÉÉTÈTE.
Tu dis vrai. Car il faudrait en ce cas qu'on atteignît par la pensée l'objet même que l'on ne jugerait pas.

SOCRATE.
Il est donc impossible qu'on juge qu'une chose est une autre, ni lorsqu'on juge toutes les deux, [190e] ni seulement l'une des deux. Ainsi, définir le jugement faux le jugement d'une chose pour une autre, c'est ne rien dire ; car il ne paraît pas que ce soit ni par cette voie, ni par les précédentes, que nous puissions juger faux.

THÉÉTÈTE.
Non, vraiment.

SOCRATE.
Cependant, Théétète, si nous ne reconnaissons pas que le jugement faux a lieu, nous serons contraints d'admettre une foule d'absurdités.

THÉÉTÈTE.
Quelles absurdités ?

SOCRATE.
Je ne te les dirai point, que je n'aie essayé de considérer la chose par toutes ses faces ; car j'aurais honte pour toi et

Copyright Arvensa Editions

pour moi, si, dans l'embarras où nous sommes, nous étions réduits à admettre ce que je veux dire. Mais si nous venons heureusement à bout de nos recherches, et que nous soyons hors de tout danger, alors, n'ayant plus de ridicule à craindre pour nous, j'en parlerai comme d'un embarras auquel d'autres sont exposés. Si au contraire nos difficultés ne s'éclaircissent point, il faudra bien que nous nous mettions, je pense, dans une humble posture à la merci du discours, pour être foulés aux pieds, et en passer par tout ce qu'il lui plaira, dans l'état de ceux qui souffrent du mal de mer[165]. Écoute donc quel moyen je trouve encore pour nous tirer de ce mauvais pas.
Théétète.
Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE.
Je dirai que nous n'avons pas très bien fait d'accorder qu'il est impossible de penser que ce qu'on sait est la même chose que ce qu'on ne sait pas et que se tromper : mais je soutiens qu'à certains égards cela peut être.

THÉÉTÈTE.
Aurais-tu en vue ce que j'ai soupçonné dans le temps que nous faisions cet aveu, savoir, que quelquefois, connaissant Socrate, et voyant de loin une autre personne que je ne connais pas, je l'ai prise pour Socrate que je connais ? Il arrive alors ce que tu viens de dire.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'avons-nous pas renoncé à cette idée, parce qu'il en résultait que ce que nous savons, nous le savions et ne le savions pas tout à la fois ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Ne parlons donc plus ainsi, mais de la manière suivante, et peut-être que tout nous réussira ; peut-être aussi nous trouverons encore des obstacles ; mais nous sommes dans une situation critique, où c'est une nécessité pour nous d'examiner les objets de tous les côtés pour arriver à la vérité. Vois donc si ce que je dis est solide : Peut-il se faire que ne sachant pas une chose auparavant, on l'apprenne dans la suite ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Puis une seconde chose, puis une troisième ?

THÉÉTÈTE.
Pourquoi non ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Suppose avec moi, pour causer, qu'il y a dans nos âmes des tablettes de cire, plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là, d'une cire plus pure dans l'un, dans l'autre moins, trop dure ou trop molle [191d] en quelques-uns, en d'autres tenant un juste milieu.

THÉÉTÈTE.
Je le suppose.

SOCRATE.
Disons que ces tablettes sont un présent de Mnémosyne mère des Muses, et que tout ce dont nous voulons nous souvenir, entre toutes les choses que nous avons ou vues ou entendues ou pensées de nous-mêmes, nous l'y imprimons comme avec un cachet, tenant toujours ces tablettes prêtes pour recevoir nos sensations et nos réflexions : que nous nous rappelons et savons tout ce qui y a été empreint, tant que l'image en subsiste ; et que lorsqu'elle est effacée, ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions, et nous ne le savons pas.

THÉÉTÈTE.
Soit.

SOCRATE.
Quand donc l'on voit ou l'on entend des choses que l'on connaît, et que l'on en considère quelqu'une, vois si c'est

Copyright Arvensa Editions

ainsi qu'on peut juger faux.

THÉÉTÈTE.
De quelle manière ?

SOCRATE.
En s'imaginant que ce qu'on sait est tantôt ce qu'on sait, tantôt ce qu'on ne sait pas : car nous avons eu tort d'accorder précédemment que cela est impossible.

THÉÉTÈTE.
Comment l'entends-tu à présent ?

SOCRATE.
Voici ce qu'il faut dire à ce sujet, en reprenant la chose dès le commencement. Il est impossible que ce qu'on sait, dont on conserve l'empreinte en son âme, et qu'on ne sent pas actuellement, on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait, dont on a pareillement l'empreinte, et que l'on ne sent pas ; et encore, que ce qu'on sait est autre chose qu'on ne sait pas, et dont on n'a point l'empreinte : et encore, que ce qu'on ne sait pas est autre chose qu'on ne sait pas non plus ; et ce qu'on ne sait pas, autre chose que l'on sait ; et ce que l'on sent, autre chose que l'on sent aussi ; et ce qu'on sent, autre chose qu'on ne sent pas ; et ce qu'on ne sent pas, autre chose qu'on ne sent pas davantage ; et ce qu'on ne, sent pas, autre chose que l'on sent. Il est encore plus impossible, si

Copyright Arvensa Editions

cela se peut, que ce qu'on sait et que l'on sent et dont on a l'empreinte par la sensation, on se figure que c'est quelque autre chose qu'on sait et qu'on sent aussi, et dont on a pareillement l'empreinte par la sensation. Il est également impossible que ce qu'on sait, ce qu'on sent, et dont on conserve une image gravée dans la mémoire, on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait ; et encore que ce qu'on sait, ce qu'on sent, et dont on garde le souvenir, est autre chose que l'on sent ; et que ce qu'on ne sait ni ne sent, est autre chose qu'on ne sait ni ne sent pareillement ; et ce qu'on ne sait ni ne sent, autre chose qu'on ne sait point ; et ce qu'on ne sait ni ne sent, autre chose qu'on ne sent point. Il est de toute impossibilité qu'en tous ces cas on juge faux. Reste donc, si le jugement faux a lieu quelque part, que ce soit dans les cas suivants.

THÉÉTÈTE.
Dans quels cas ? Peut-être comprendrai-je mieux par là ce que tu dis : car pour le présent je ne te suis guère.

SOCRATE.
Par rapport à ce qu'on sait, lorsqu'on s'imagine que c'est quelque autre chose que l'on sait et que l'on sent, ou que l'on ne sait pas, mais qu'on sent ; ou par rapport à ce que l'on sait et que l'on sent, lorsqu'on le prend pour une chose que l'on sait et qu'on sent de même.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Je suis encore plus éloigné de te comprendre qu'auparavant.

SOCRATE.
Écoute donc la même chose d'une autre façon. N'est-il pas vrai que connaissant Théodore, et ayant en moi le souvenir de sa figure, et connaissant de même Théétète, quelquefois je les vois, quelquefois je ne les vois pas ; tantôt je les touche, tantôt je ne les touche pas ; je les entends, et j'ai quelque autre sensation à leur occasion ; ou bien je n'en ai absolument aucune, mais je ne me souviens pas moins d'eux, et je les connais en moi-même ?

THÉÉTÈTE.
J'en conviens.

SOCRATE.
De tout ce que je veux t'expliquer, saisis d'abord ceci, qu'il est possible qu'on ne sente point ce qu'on sait, et aussi qu'on le sente.

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
N'arrive-t-il pas aussi à l'égard de ce qu'on ne sait point que souvent on ne le sent pas, et que souvent on le sent

Copyright Arvensa Editions

et rien de plus ?

THÉÉTÈTE.
Cela est encore vrai.

SOCRATE.
Présentement, vois s'il te sera plus aisé de me suivre. Socrate connaît Théodore et Théétète ; mais il ne voit ni l'un ni l'autre, et n'a aucune autre sensation à leur sujet. En ce cas, jamais il ne formera en lui-même ce jugement, que Théétète est Théodore. Ai-je raison, ou tort ?

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Tel est le premier des cas dont j'ai parlé.

THÉÉTÈTE.
En effet, c'est le premier.

SOCRATE.
Le second est que connaissant l'un de vous deux, et ne connaissant pas l'autre, et ne sentant ni l'un ni l'autre, je ne me figurerai jamais que celui que je connais est l'autre que je ne connais pas.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Fort bien.

SOCRATE.
Le troisième, que ne connaissant et ne sentant ni l'un ni l'autre, je ne penserai jamais que l'un qui ne m'est pas connu est l'autre que je ne connais pas davantage. En un mot, figure-toi entendre de nouveau successivement tous les cas que j'ai d'abord posés, dans lesquels je ne porterai jamais de jugement faux sur toi ni sur Théodore, soit que je vous connaisse ou ne vous connaisse pas tous deux, soit que je connaisse l'un, et non pas l'autre : c'est la même chose à l'égard des sensations, si tu comprends bien.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Il reste par conséquent de juger faux dans le cas où vous connaissant toi et Théodore, et ayant vos signalements empreints comme avec un cachet sur ces tablettes de cire, vous apercevant tous deux de loin sans vous distinguer suffisamment, je m'efforce d'appliquer le signalement de l'un et de l'autre à la vision qui lui est propre, adaptant et ajustant cette vision sur les traces qu'elle m'a laissées d'elle-même, afin que la reconnaissance se fasse, et lorsque ensuite me trompant, et prenant l'un pour l'autre, comme ceux qui mettent la chaussure d'un pied à l'autre pied, j'applique la vision de

Copyright Arvensa Editions

l'un et de l'autre au signalement qui lui est étranger, ou j'éprouve la même chose que quand on regarde dans un miroir, la vision, passe de droite à gauche, et je tombe ainsi dans l'erreur ; c'est alors qu'il arrive qu'on prend une chose pour une autre, et qu'on porte un jugement faux.

THÉÉTÈTE.
Cette comparaison, Socrate, est une peinture admirable du jugement.

SOCRATE.
Et encore, lorsque vous connaissant tous deux, j'ai outre cela la sensation de l'un et non de l'autre, et que la connaissance que j'ai de cet autre n'est point due à la sensation : ce que je voulais dire précédemment, et que tu n'as pas saisi alors.

THÉÉTÈTE.
Non, vraiment.

SOCRATE.
Je disais donc que si on connaît une personne, si on la sent, et si on en a une connaissance distincte par la sensation, jamais on ne s'imaginera que c'est une autre personne, que l'on connaît, que l'on sent, et dont a pareillement une connaissance distincte par la sensation. N'est-ce pas ce que je disais ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Restait le cas dont je parle maintenant, où nous disons que le jugement faux a lieu, lorsque connaissant ces deux personnes et voyant l'une et l'autre, ou ayant quelque autre sensation de toutes les deux, je ne rapporte pas l'image de chacune à la sensation que j'ai d'elle, et que, semblable à un archer maladroit, je tire à côté du but et je le manque : ce qu'on appelle errer.

THÉÉTÈTE.
Et avec raison.

SOCRATE.
Et par conséquent, lorsque l'un des signes empreints dans l'esprit a une sensation qui lui correspond et que l'autre n'en a pas, et qu'on applique à la sensation présente le signe qui appartient à la sensation absente, alors l'entendement erre entièrement. En un mot, si ce que nous disons ici est raisonnable, il ne paraît pas qu'on puisse errer, ni porter un jugement faux sur ce qu'on n'a jamais ni connu ni senti ; et le jugement, soit faux, soit vrai, tourne et roule en quelque sorte dans les limites de la connaissance et de la sensation : vrai, lorsqu'il applique et imprime à chaque objet directement les marques qui lui sont propres ; faux, lorsqu'il les applique de côté et

Copyright Arvensa Editions

obliquement.

THÉÉTÈTE.
Cela est-il bien certain, Socrate ?

SOCRATE.
Tu en conviendras encore davantage, après avoir entendu ce qui suit. Car il est beau de juger vrai, et honteux de juger faux.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Voici, dit-on, quelle en est la cause. Quand la cire qu'on a dans l'âme est profonde, en grande quantité, bien unie et bien préparée, les objets qui entrent par les sens et se gravent dans ce cœur de l'âme, comme l'a appelé Homère, désignant ainsi d'une manière cachée sa ressemblance avec la cire[166], y laissent des traces distinctes, d'une profondeur suffisante, et qui se conservent longtemps ; et alors on a l'avantage, en premier lieu, d'apprendre aisément, ensuite de retenir ce qu'on a appris, enfin de ne pas confondre les signes des sensations, et de porter des jugements vrais. Car, comme ces signes sont nets, et placés dans un lieu spacieux, on les rapporte promptement chacun à son cachet, c'est-à-

Copyright Arvensa Editions

dire aux objets réels : et voilà ce qu'on appelle sagesse. N'es-tu pas de cet avis ?

THÉÉTÈTE.
Très fort.

SOCRATE.
Mais ce cœur est-il couvert de poil, ce que le très sage Homère[167] a vanté, ou la cire est-elle impure, ou trop molle ou trop dure ? Ceux chez qui elle est trop molle apprennent facilement, et oublient de même : c'est le contraire pour ceux chez qui elle est trop dure ; et quant à ceux dont la cire est couverte de poil, raboteuse, et pierreuse en quelque sorte, ou mêlée de terre et d'ordure, l'empreinte des objets n'est pas nette chez eux ; elle ne l'est pas non plus dans ceux dont la cire est trop dure, parce qu'il n'y a point de profondeur ; ni dans ceux qui l'ont trop molle, parce que les traces en se confondant deviennent bientôt obscures. Elles sont bien moins nettes encore, quand outre cela on a le cœur petit, et que la place étant étroite, les empreintes tombent les unes sur les autres. Tous ces gens-là sont donc dans le cas de juger faux. Car, lorsqu'ils voient, qu'ils entendent, ou qu'ils imaginent quelque chose, ne pouvant rapporter sur-le-champ chaque objet à son empreinte, ils sont lents, ils attribuent à un objet ce qui convient à l'autre, et pour l'ordinaire ils voient, ils entendent, ils conçoivent de

Copyright Arvensa Editions

travers. Et voilà ce qu'on appelle erreur et ignorance.

THÉÉTÈTE.
Il n'est pas possible de mieux parler, Socrate.

SOCRATE.
Eh bien, dirons-nous qu'il y a en nous des jugements faux ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Et des jugements vrais ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Regardons-nous maintenant comme un point suffisamment décidé que ces deux sortes de jugements ont réellement lieu ?

THÉÉTÈTE.
Oui, et très bien décidé.

SOCRATE.
En vérité, Théétète, il faut convenir qu'un babillard est un

Copyright Arvensa Editions

être bien importun et bien fâcheux.

THÉÉTÈTE.
Quoi donc ? à quel propos dis-tu cela ?

SOCRATE.
Parée que je suis de mauvaise humeur contre mon peu d'intelligence, et, à dire vrai, contre mon babil : car de quel autre terme se servir, lorsqu'un homme a la sottise de tirer la conversation en haut, en bas, sans pouvoir s'arrêter à rien, et ne quittant chaque propos qu'avec une extrême difficulté ?

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce donc qui peut te donner cette mauvaise humeur ?

SOCRATE.
Non seulement je suis de mauvaise humeur, mais je crains de ne savoir que répondre, si quelqu'un me demande : Socrate, tu as donc trouvé que le faux jugement ne se rencontre ni dans les sensations comparées entre elles, ni dans les pensées, mais dans le concours de la sensation avec la pensée ? Je lui dirai qu'oui, ce me semble, m'applaudissant de cela comme d'une belle découverte.

THÉÉTÈTE.
Pour moi, Socrate, il me paraît que la démonstration que

Copyright Arvensa Editions

nous venons de faire n'est pas mauvaise.

SOCRATE.
Ainsi tu dis, reprendra-t-il, que connaissant un homme par la pensée seulement, et, ne le voyant pas, il est impossible qu'on le prenne pour un cheval qu'on ne voit point, qu'on ne touche point, qu'on ne connaît par aucune autre sensation, mais uniquement par la pensée. Je lui répondrai, je pense, que cela est vrai.

THÉÉTÈTE.
Et avec raison.

SOCRATE.
Mais, poursuivra-t-il, ne suit-il pas de là qu'on ne prendra jamais le nombre onze, qu'on ne connaît que par la pensée, pour le nombre douze, qui n'est pareillement connu que par la pensée ? Allons, réponds à cela, Théétète.

THÉÉTÈTE.
Je répondrai qu'à l'égard des nombres qu'on voit ou qu'on touche, on peut prendre onze pour douze ; mais qu'on ne portera jamais ce jugement au sujet des nombres qui n'existent que dans la pensée.

SOCRATE.
Quoi donc ? crois-tu qu'on ne s'est jamais proposé

Copyright Arvensa Editions

d'examiner en soi-même cinq et sept ? Je ne dis pas cinq hommes et sept hommes, ni rien de semblable ; mais les nombres cinq et sept eux-mêmes, qui sont gravés comme un monument sur ces tablettes de cire dont nous parlions ; et crois-tu qu'il est impossible qu'on juge faux à leur sujet ? N'est-il pas arrivé que, réfléchissant sur ces deux nombres, se parlant à soi-même, et se demandant combien ils font, l'un a répondu qu'ils font onze, et l'a cru ainsi, l'autre qu'ils font douze ? Ou bien tout le monde dit-il et pense-t-il qu'ils font douze ?

THÉÉTÈTE.
Non, certes ; plusieurs croient qu'ils font onze ; et l'on se trompera bien davantage encore, si l'on examine un nombre plus considérable : car je m'imagine que tu parles ici de toute espèce de nombre.

SOCRATE.
Tu devines juste ; et vois si dans ce cas ce n'est pas le nombre abstrait de douze que l'on prend pour onze.

THÉÉTÈTE.
Il y a toute apparence.

SOCRATE.
Mais ne rentrons-nous pas dans ce que nous disions auparavant ? Car celui qui est dans ce cas s'imagine que ce qu'il connaît est autre chose qu'il connaît aussi : ce que

Copyright Arvensa Editions

nous avons jugé impossible, et d'où nous avons conclu comme nécessaire qu'il n'y a point de jugement faux, pour n'être pas réduits à accorder que le même homme sait et ne sait pas en même temps la même chose.

THÉÉTÈTE.
En effet.

SOCRATE.
Ainsi il faut dire que le jugement faux est autre chose qu'une méprise dans le concours de la pensée et de la sensation. Car si c'était cela, jamais on ne se tromperait, lorsqu'il ne serait question que de pensées. C'est pourquoi, ou il n'y a point de jugement faux, ou il se peut faire qu'on ne sache point ce que l'on sait. De ces deux partis lequel choisis-tu ?

THÉÉTÈTE.
Tu me proposes un choix embarrassant, Socrate.

SOCRATE.
Il ne paraît pourtant point que l'on puisse laisser subsister ces deux choses ensemble. Mais puisque nous sommes en train de tout oser, si nous nous déterminions à mettre bas toute pudeur ?

THÉÉTÈTE.
Comment ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
En entreprenant d'expliquer ce que c'est que savoir.

THÉÉTÈTE.
Quelle impudence y aurait-il à cela ?

SOCRATE.
Il me paraît que tu ne fais pas réflexion que toute notre dispute depuis le commencement a pour objet la recherche de la science, comme d'une chose qui nous est inconnue.

THÉÉTÈTE.
J'y fais réflexion, vraiment.

SOCRATE.
Et tu ne trouves pas qu'il y a de l'impudence à expliquer ce que c'est que savoir, lorsqu'on ne connaît point la science ? Mais, [196e] Théétète, depuis longtemps notre discussion est toute remplie de défauts. Nous avons employé une infinité de fois ces expressions, nous connaissons, nous ne connaissons pas ; nous savons, nous ne savons pas ; comme si nous nous comprenions de part et d'autre, tandis que nous ignorons encore ce que c'est que la science ; et, pour t'en donner une nouvelle preuve, à ce moment même nous nous servons de ces mots, ignorer, comprendre, comme s'il nous était permis de

Copyright Arvensa Editions

nous en servir, privés que nous sommes de la science.

THÉÉTÈTE.
Comment donc converseras-tu, Socrate, si tu n'emploies aucune de ces expressions ?

SOCRATE.
D'aucune manière, il est vrai, tant que je serai ce que je suis. Il est certain du moins que si j'étais un disputeur, ou qu'il se trouvât ici un homme de ce genre, il nous ordonnerait de nous en abstenir, et nous tancerait vivement sur les mots dont je me sers. Mais puisque nous sommes de pauvres discoureurs, veux-tu que je m'enhardisse à t'expliquer ce que c'est que savoir ? Aussi bien je pense que cela nous avancera de quelque chose.

THÉÉTÈTE.
Ose donc, par Jupiter. On te fera grâce aisément des expressions que tu emploieras.

SOCRATE.
As-tu entendu comment on définit aujourd'hui le savoir ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être ; mais je ne m'en souviens pas pour le moment.

SOCRATE.
On dit que savoir, c'est avoir de la science.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Pour nous, faisons un léger changement à cette définition, et disons que c'est posséder la science.

THÉÉTÈTE.
Quelle différence mets-tu entre l'un et l'autre ?

SOCRATE.
Peut-être n'y en a-t-il aucune. Écoute pourtant, et pèse avec moi celle que je crois y voir.

THÉÉTÈTE.
Oui, si j'en suis capable.

SOCRATE.
Il ne me paraît pas que posséder soit la même chose qu'avoir. Par exemple, si quelqu'un ayant acheté un habit et en étant le maître, ne le porte point, nous ne dirons pas qu'il l'a, mais seulement qu'il le possède.

THÉÉTÈTE.
Et avec raison.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Vois donc par rapport à la science, s'il est possible qu'on la possède sans l'avoir ; comme si, ayant pris à la chasse des oiseaux sauvages, des ramiers ou quelque autre espèce semblable, on les élevait dans un colombier qu'on aurait chez soi. En effet, nous dirions à certains égards qu'on a toujours ces ramiers parce qu'on en est possesseur. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et à d'autres égards qu'on n'en a aucun ; mais que, comme on les tient enfermés dans une enceinte dont on est maître, on a le pouvoir de prendre et d'avoir [197d] celui que l'on voudra, toutes les fois qu'on le jugera à propos, et ensuite de le lâcher : ce qu'on est libre de faire aussi souvent qu'on en aura la fantaisie.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

SOCRATE.
Maintenant, de même que nous avons supposé tantôt dans les âmes je ne sais quelles tablettes de cire, faisons à présent dans chaque âme une espèce de colombier de toutes sortes d'oiseaux, ceux-ci vivants en troupe et séparés des autres, ceux-là rassemblés aussi, mais en

Copyright Arvensa Editions

petites bandes, d'autres solitaires et volant au hasard parmi les autres oiseaux.

THÉÉTÈTE.
Le colombier est fait, où en veux-tu venir ?

SOCRATE.
Dans l'enfance, il faut le regarder comme vide, et au lieu d'oiseaux supposer des sciences. Lors donc que s'étant rendu possesseur d'une science, on l'a enfermée dans cette enceinte, on peut dire qu'on a appris ou trouvé la chose dont elle est la science, et que savoir est cela.

THÉÉTÈTE.
Soit.

SOCRATE.
Et si l'on veut aller à la chasse de quelqu'une de ces sciences, la prendre, la tenir, et la lâcher ensuite, vois de quels mots il faut se servir ; si ce sont les mêmes dont on se servait auparavant, lorsqu'on était en possession de ces sciences, ou d'autres mots. L'exemple suivant te fera mieux comprendre ce que je veux dire. N'est-il pas un art que tu appelles arithmétique ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Figure-toi que c'est la chasse des sciences de tout nombre, soit pair, soit impair.

THÉÉTÈTE.
Je me le figure.

SOCRATE.
Par cet art on a dans sa main les sciences des nombres, et on les met, si l'on veut, entre les mains d'autrui.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mettre ces sciences en d'autres mains, c'est ce que nous appelons enseigner ; les recevoir, c'est apprendre ; et les avoir, parce qu'on les possède dans le colombier en question, voilà ce qui se nomme savoir.

THÉÉTÈTE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Sois attentif à ce qui suit. Le parfait arithméticien ne sait-il pas tous les nombres, puisque les sciences de tous les nombres sont dans son âme ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Cet homme ne calcule-t-il pas quelquefois en lui-même les nombres qui sont dans sa tête, ou certains objets extérieurs de nature à être comptés ?

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Calculer, est-ce autre chose, selon nous, qu'examiner quelle est la quantité d'un nombre ?

THÉÉTÈTE.
C'est cela même.

SOCRATE.
Il semble donc examiner ce qu'il sait, comme s'il ne le savait pas, lui que nous avons dit savoir tous les nombres. Tu entends sans doute proposer quelquefois des difficultés de cette espèce ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Or, pour revenir à notre comparaison de la possession et de la chasse des pigeons, nous dirons que cette chasse est de deux sortes : l'une avant de posséder, dans la vue même de posséder ; l'autre, quand déjà l'on possède, pour prendre et pour avoir en ses mains ce qu'on possédait depuis longtemps. De même, pour les choses dont on a acquis la science depuis longtemps, et qu'on sait pour les avoir apprises, on peut les rapprendre de nouveau, et en ressaisir la science, dont on était déjà en possession, mais qu'on n'avait pas présente à la pensée.

THÉÉTÈTE.
A merveille.

SOCRATE.
C'est pour cela que tout à l'heure je demandais de quels termes nous nous servirions, quand un arithméticien se dispose à calculer, ou un grammairien à lire. Dira-t-on que sachant l'arithmétique ou la grammaire, il va derechef apprendre ce qu'il sait ?

THÉÉTÈTE.
Cela serait absurde, Socrate.

SOCRATE.
Mais dirons-nous qu'il va lire ou compter ce qu'il ne sait pas, après avoir accordé à l'un la science de toutes les lettres, et à l'autre celle de tous les nombres ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Cela n'est pas moins absurde.

SOCRATE.
Veux-tu que nous disions qu'il nous importe peu de quels noms on se servira pour exprimer ce qu'on entend par savoir et apprendre ? mais qu'ayant établi qu'autre chose est de posséder une science, et autre chose de l'avoir, nous soutenons qu'il est impossible qu'on ne possède point ce qu'on possède, et que par conséquent on sait toujours ce qu'on sait ; que cependant il se peut faire que sur cela même on juge faux, parce qu'il serait possible qu'on eût pris une fausse science au lieu de la véritable lorsque, en faisant la chasse à quelqu'une des sciences que l'on possède, elles se confondent, on se méprend et on saisit à la volée l'une pour l'autre ; ainsi, par exemple, quand on croit qu'onze est la même chose que douze, on prend la science d'onze pour celle de douze, comme si on prenait une tourterelle pour un pigeon ?

THÉÉTÈTE.
Cette explication paraît vraisemblable.

SOCRATE.
Mais si on met la main sur celle qu'on veut prendre, alors on ne se trompe point, et on juge ce qui est : et nous dirons que c'est là ce qui constitue un jugement vrai ou

Copyright Arvensa Editions

faux, et que les difficultés qui nous faisaient tant de peine tout à l'heure ne nous inquiètent plus. Peut-être seras-tu de mon avis ; ou bien quel parti prendras-tu ?

THÉÉTÈTE.
Je n'en prendrai pas d'autre.

SOCRATE.
Nous voilà en effet heureusement débarrassés de l'objection qu'on ne sait point ce que l'on sait ; puisqu'on possède toujours ce que l'on possède, soit qu'on se méprenne ou non sur quelque objet. Mais j'entrevois à présent un inconvénient plus fâcheux encore.

THÉÉTÈTE.
Quel est-il ?

SOCRATE.
Si c'est la méprise en fait de sciences qui fait juger faux.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

SOCRATE.
D'abord, en ce qu'ayant la science d'une chose, on l'ignorerait, non pas par ignorance, mais à cause même de la science que l'on possède ; ensuite, en ce qu'on jugerait que cette chose est une autre, et une autre, celle-là. Or,

Copyright Arvensa Editions

n'est-ce pas une grande absurdité que l'âme possède en soi la science, et que cependant elle ne connaisse rien et confonde tout ? En effet, rien n'empêche à ce compte que l'ignorance ne nous fasse connaître et que l'aveuglement ne nous fasse voir, s'il est vrai que la science nous fait ignorer.

THÉÉTÈTE.
Peut-être, Socrate, avons-nous eu tort de ne supposer que des sciences à la place des oiseaux ; nous eussions dû aussi supposer des ignorances voltigeant dans l'âme avec elles : de façon que le chasseur, prenant tantôt une science et tantôt une ignorance sur le même objet, jugerait faux par l'ignorance et vrai par la science.

SOCRATE.
Il est difficile, Théétète, de te refuser des éloges : néanmoins, examine de nouveau ce que tu viens de dire. Supposons que la chose soit ainsi. Celui qui prendra une ignorance, jugera faux, selon toi ; n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mais il ne s'imaginera pas sans doute qu'il juge faux.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Cela se pourrait-il ?

SOCRATE.
Au contraire, il croira juger vrai, et voudra passer pour bien savoir ce que réellement il ignore.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Il s'imaginera donc avoir pris à la chasse une science, et non pas une ignorance.

THÉÉTÈTE.
Je n'en doute pas.

SOCRATE.
Ainsi, après un long circuit, nous voilà retombés dans notre premier embarras. Car ce même critique ne manquera pas de nous dire avec un ris moqueur : Expliquez-moi donc, mes amis, comment il se peut que connaissant l'une et l'autre, et la science et l'ignorance, on se figure qu'une science qu'on sait est une autre qu'on sait aussi ; ou comment, ne connaissant ni l'une ni l'autre, on peut croire qu'une science qu'on ne sait point est une autre qu'on ne sait pas non plus ? Ou bien prendra-t-on celle qu'on ne sait point pour celle qu'on sait ? Ou me direz-vous encore qu'il y a des sciences de sciences et

Copyright Arvensa Editions

d'ignorances, et que celui qui les possède, les tenant enfermées dans d'autres colombiers ridicules, ou les ayant gravées sur d'autres tablettes de cire, les sait pendant tout le temps qu'il en est possesseur, quand bien même elles ne seraient point présentes à son esprit ? De cette sorte, vous serez contraints de parcourir mille fois le même cercle sans avancer jamais. Que répondrons-nous à cela, Théétète ?

THÉÉTÈTE.
En vérité, Socrate, je n'y saurais que dire.

SOCRATE.
Ces difficultés, mon enfant, ne sont-elles pas pour nous un reproche bien fondé et un avertissement que nous avons eu tort de laisser aller la science, pour chercher [200d] à découvrir auparavant ce que c'est que le faux jugement, et qu'il est impossible de connaître celui-ci, si l'on ne connaît d'abord suffisamment la science et en quoi elle consiste ?

THÉÉTÈTE.
Il faut bien maintenant que j'en convienne, Socrate.

SOCRATE.
Comment donc définira-t-on de nouveau la science ? Car sans doute nous ne renoncerons pas encore à la chercher.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Non, certainement ; à moins que tu ne t'y refuses toi-même.

SOCRATE.
Dis-moi de quelle manière nous la définirons, sans nous mettre dans le cas de nous contredire.

THÉÉTÈTE.
Comme nous avons déjà essayé de le faire, Socrate : car il ne se présente rien autre chose à mon esprit.

SOCRATE.
Que veux-tu dire ?

THÉÉTÈTE.
Que le jugement vrai est la science. Le jugement vrai n'est sujet à aucune erreur, et tous les effets qui en résultent sont beaux et bons.

SOCRATE.
Celui qui sert de guide dans le passage d'une rivière, Théétète, dit que l'eau fera bien voir elle-même combien elle est profonde. De même, si nous entrons plus avant dans cette recherche, peut-être que les obstacles qui se présenteront nous découvriront ce que nous voulons savoir ; au lieu que, si nous en restons là, rien ne pourra s'éclaircir.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Tu as raison : allons donc, et examinons.

SOCRATE.
La chose ne demande pas un long examen. Un art tout entier prouve déjà que la science n'est pas là.

THÉÉTÈTE.
Comment ? et quel est cet art ?

SOCRATE.
L'art des hommes les plus renommés pour leurs lumières, ceux qu'on appelle orateurs et gens de lois. En effet, tout leur talent consiste à persuader, non par voie d'enseignement, mais en inspirant à leurs auditeurs le jugement qui leur convient. Ou bien penses-tu qu'ils soient des maîtres assez habiles pour pouvoir, tandis qu'un peu d'eau s'écoule, instruire suffisamment de la vérité de certains faits des hommes qui n'y étaient pas présents, soit qu'il s'agisse d'un vol d'argent ou de quelque autre violence ?

THÉÉTÈTE.
Nullement ; je crois qu'ils ne peuvent que persuader.

SOCRATE.
Persuader quelqu'un, n'est-ce point le faire juger d'une

Copyright Arvensa Editions

certaine manière ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que quand des juges ont une persuasion bien fondée sur les faits qu'on ne peut savoir, à moins de les avoir vus, alors, estimant ces faits sur le rapport d'autrui, ils en portent un jugement vrai sans science, ayant eu bien raison de s'être laissé persuader, puisque leur sentence a été ce qu'elle devait être ?

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Mais, mon ami, si le jugement vrai et la science étaient la même chose, le meilleur tribunal pourrait-il porter jamais un jugement juste, étant dépourvu de la science ? Il semble donc qu'il y a une différence entre la science et le vrai jugement.

THÉÉTÈTE.
Écoute une chose que j'ai ouïe dire à quelqu'un, et que j'avais oubliée. Il prétendait que le jugement vrai accompagné de son explication est la science ; et que le jugement qu'on ne peut expliquer est en-dehors de la

Copyright Arvensa Editions

science : que les objets dont on ne peut pas donner d'explication ne peuvent se savoir ; et que ceux qui sont explicables sont seuls scientifiques : ce sont ses propres termes.

SOCRATE.
Assurément : mais dis-moi par où tu distingues les objets qui peuvent se savoir de ceux qui ne le peuvent pas. Je verrai par là si nous avons entendu l'un et l'autre la même chose.

THÉÉTÈTE.
Je ne sais si je m'en acquitterai bien ; mais il me semble que si un autre me le disait, je pourrais le suivre aisément.

SOCRATE.
Écoute donc un songe pour un autre songe. Je crois avoir aussi entendu dire à quelques-uns que les éléments primitifs dont l'homme et l'univers sont composés, sont inexplicables : que chaque élément pris en lui-même ne peut que se nommer, et qu'il est impossible d'en dire rien de plus, ni pour ni contre ; car ce serait déjà lui attribuer l'être ou le non être : qu'il ne faut rien ajouter à l'élément, si on veut parler de lui seul ; qu'on ne doit pas même y joindre ces mots, le, ce, celui-ci, chaque, seul, ni beaucoup d'autres semblables, parce que n'ayant rien de fixe ils s'appliquent à toutes choses, et sont toujours par quelque côté différents de celles à qui on les joint ; qu'il faudrait

Copyright Arvensa Editions

énoncer l'élément en lui-même, si cela était possible, et s'il avait une explication qui lui fût propre, au moyen de laquelle on pût l'énoncer sans le secours d'aucune autre chose ; mais qu'il est impossible d'expliquer aucun des premiers éléments, et qu'on ne peut que les nommer simplement, parce qu'ils n'ont rien au-delà du nom : qu'au contraire pour les êtres composés de ces éléments, comme il y a une combinaison de principes, il y en a aussi une de noms qui permet alors la démonstration ; car celle-ci résulte essentiellement de l'assemblage des noms : qu'ainsi les éléments ne sont ni explicables, ni connaissables, mais seulement sensibles, tandis que les composés peuvent être connus, énoncés, et tombent sous un jugement vrai : que, par conséquent, quand on portait sur quelque objet un jugement vrai, mais destitué d'explication, l'âme à la vérité pensait juste sur cet objet, mais ne le connaissait pas, parce qu'on n'a point la science d'une chose, tant qu'on n'en peut ni donner ni entendre l'explication ; mais que lorsqu'on joignait l'explication au jugement vrai, on était alors en état de connaître, et on avait tout ce qui est requis pour la science. Est-ce ainsi que tu as entendu ce songe, ou de quelque autre manière ?

THÉÉTÈTE.
Comme cela précisément.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien, es-tu d'avis qu'on définisse la science, un jugement vrai avec explication ?

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Quoi donc, Théétète, aurions-nous ainsi découvert en ce jour ce que tant de sages ont cherché depuis longtemps, arrivant, avant de l'avoir trouvé, aux portes du tombeau ?

THÉÉTÈTE.
Pour moi, Socrate, il me semble que cette définition est bonne.

SOCRATE.
Il est vraisemblable en effet qu'elle l'est : car quelle science pourrait-il y avoir hors du jugement droit bien expliqué ? Il y a pourtant dans ce qu'on vient de dire un point qui me déplaît.

THÉÉTÈTE.
Quel est-il ?

SOCRATE.
Celui-là même qui paraît le mieux dit, savoir, que les éléments ne peuvent être connus, et que les composés peuvent l'être.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Cela n'est-il pas juste ?

SOCRATE.
Il faut voir ; aussi bien nous avons pour garants de cette opinion les exemples sur lesquels son auteur s'appuie.

THÉÉTÈTE.
Quels exemples ?

SOCRATE.
Les éléments des lettres et les syllabes. Penses-tu que l'auteur de cette opinion eût en vue autre chose, lorsqu'il disait ce que nous venons de rapporter ?

THÉÉTÈTE.
Non, rien autre chose.

SOCRATE.
Attachons-nous donc à cet exemple, et examinons-le ; ou plutôt voyons si c'est ainsi ou autrement que nous avons nous-mêmes appris les lettres. Et d'abord les syllabes peuvent-elles s'expliquer, et les éléments ne le peuvent-ils point ?

THÉÉTÈTE.
Probablement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je pense tout comme toi. Si donc quelqu'un t'interrogeait sur la première syllabe de mon nom en cette manière : Théétète, dis-moi, qu'est-ce que So ? que répondrais-tu ?

THÉÉTÈTE.
Que c'est une S et un O.

SOCRATE.
N'est-ce point là l'explication de cette syllabe ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Dis-moi de même quelle est l'explication de l'S.

THÉÉTÈTE.
Comment pourrait-on te nommer les éléments d'un élément ? L'S, Socrate, est une consonne, un simple bruit que forme la langue en sifflant. Le B n'est ni une voyelle, ni même un bruit, non plus que la plupart des éléments : de sorte qu'on est très fondé à dire que les éléments sont inexplicables, puisque les plus sonores d'entre eux, au nombre de sept, n'ont que la voix, et n'admettent aucune explication.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voilà donc, mon cher ami, relativement à la science, un point où nous avons réussi.

THÉÉTÈTE.
Il me semble.

SOCRATE.
Quoi ? avons-nous bien démontré que l'élément ne peut être connu, et que la syllabe le peut être ?

THÉÉTÈTE.
Il y a toute apparence.

SOCRATE.
Dis-moi : entendons-nous par syllabe les deux éléments qui la composent, ou tous, s'ils sont plus de deux ? ou bien une certaine forme qui résulte de leur assemblage ?

THÉÉTÈTE.
Il me paraît que nous entendons tous les éléments dont une syllabe est composée.

SOCRATE.
Vois ce qui en est par rapport à deux. S et O font ensemble la première syllabe de mon nom. N'est-il pas vrai que celui qui connaît cette syllabe, connaît ces deux éléments ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Il connaît donc l'S et l'O ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Que serait-ce si ne connaissant ni l'un ni l'autre, il les connaissait tous deux ?

THÉÉTÈTE.
Ce serait un prodige et une absurdité, Socrate.

SOCRATE.
Cependant, s'il est indispensable de connaître l'un et l'autre, pour les connaître tous deux, il est de toute nécessité pour quiconque doit connaître une syllabe, d'en connaître auparavant les éléments : et cela étant, notre beau discours s'évanouit et s'échappe de nos mains.

THÉÉTÈTE.
Oui, vraiment, et tout à coup.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

C'est que nous l'avons mal surveillé. Peut-être fallait-il supposer que la syllabe ne consiste pas dans les éléments, mais dans un je ne sais quoi qui en résulte, et qui a sa forme particulière, différente des éléments.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison : il se peut faire que la chose soit de cette manière plutôt que de l'autre.

SOCRATE.
Il faut examiner, et ne point abandonner ainsi lâchement un sentiment grave et respectable.

THÉÉTÈTE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Que la chose soit donc comme nous venons de dire, et que chaque syllabe, composée d'éléments qui s'ajustent ensemble, ait sa forme propre, tant pour les lettres que pour tout le reste.

THÉÉTÈTE.
Je le veux bien.

SOCRATE.
Il ne faut pas en conséquence qu'elle ait de parties.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Pourquoi ?

SOCRATE.
Parce qu'où il y a des parties, le tout est nécessairement la même chose que toutes les parties prises ensemble. Ou bien diras-tu qu'un tout résultant de parties a une forme propre autre que celle de toutes les parties ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Le tout et le total sont-ils, selon toi, la même chose, ou [204b] deux choses différentes ?

THÉÉTÈTE.
Je n'ai rien de certain là-dessus : mais puisque tu veux que je réponde hardiment, je me hasarde à dire que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.
Ton courage est louable, Théétète : il faut voir si ta réponse l'est aussi.

THÉÉTÈTE.
Sans doute, il le faut voir.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi le tout diffère du total, selon ce que tu dis.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mais quoi ! y a-t-il quelque différence entre toutes les parties et le total ? Par exemple, lorsque nous disons, un, deux, trois, quatre, cinq, six ; ou deux fois trois, ou trois fois deux ; ou quatre et deux ; ou trois, deux et un ; toutes ces expressions rendent-elles le même nombre, ou des nombres différents ?

THÉÉTÈTE.
Elles rendent le même nombre.

SOCRATE.
N'est-ce pas six ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et sous chaque expression ne mettons-nous pas toutes les six unités ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Et toutes les six unités, n'est-ce rien dire ?

THÉÉTÈTE.
Si fait.

SOCRATE.
N'est-ce pas dire six ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Par conséquent, pour tout ce qui résulte des nombres nous entendons la même chose par le total et toutes les parties.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Parlons-en donc en cette manière. Le nombre qui fait un arpent et l'arpent sont une même chose. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le nombre qui fait le stade pareillement.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
N'en est-il pas de même du nombre d'une armée et de l'armée, et de toutes les autres choses semblables ? Car la totalité du nombre est précisément chacune de ces choses prise en entier.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mais qu'est-ce que le nombre de chacune, sinon ses parties ?

THÉÉTÈTE.
Rien autre chose.

SOCRATE.
Tout ce qui a des parties résulte donc de ces parties.

THÉÉTÈTE.
Il paraît qu'oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il est donc avoué que toutes les parties font le total, s'il est vrai que tout le nombre le fasse aussi.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Le tout n'est donc point composé de parties : car s'il était l'ensemble des parties, ce serait un total.

THÉÉTÈTE.
Il ne paraît pas.

SOCRATE.
Mais la partie est-elle partie d'autre chose que du tout ?

THÉÉTÈTE.
Oui, du total.

SOCRATE.
Tu te défends avec courage, Théétète. Le total n'est-il point un total, lorsque rien n'y manque ?

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le tout ne sera-t-il pas de même un tout, lorsqu'il n'y manquera rien ? En sorte que s'il manque quelque chose, ce n'est plus ni un total, ni un tout ; et que l'un et l'autre devient ce qu'il est par la même cause.

THÉÉTÈTE.
Il me paraît à présent que le tout et le total ne diffèrent en rien.

SOCRATE.
Ne disions-nous point qu'où il y a des parties, le tout et le total seront la même chose que l'ensemble des parties ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi, pour revenir à ce que je voulais prouver tout à l'heure, n'est-il pas vrai que, si la syllabe n'est pas les éléments composants, c'est une nécessité que ces éléments ne soient point des parties par rapport à elle, ou que si elle est la même chose que les éléments, elle ne puisse pas être plus connue qu'eux ?

THÉÉTÈTE.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-ce pas pour éviter cet inconvénient, que nous l'avons supposée différente des éléments qui la composent ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Mais si les éléments ne sont point les parties de la syllabe, veux-tu m'assigner d'autres choses qui en soient les parties sans en être les éléments ?

THÉÉTÈTE.
Je n'accorderai point, Socrate, qu'elle ait des parties ; aussi-bien il serait ridicule d'en chercher d'autres, ayant rejeté les éléments.

SOCRATE.
Suivant ce que tu dis, Théétète, la syllabe doit être une espèce de forme indivisible.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Te souvient-il, mon cher ami, que nous avons approuvé précédemment comme une chose bien dite, que les

Copyright Arvensa Editions

premiers éléments dont les autres êtres sont composés ne sont point susceptibles d'explication, parce que chacun d'eux pris en soi est exempt de composition ; qu'il n'était pas juste en parlant d'un de ces éléments, de dire qu'il est, ni qu'il est cela, ces choses étant autres et étrangères par rapport à lui ; et que c'était la cause pourquoi il ne tombe ni sous l'explication, ni sous la connaissance ?

THÉÉTÈTE.
Je m'en souviens.

SOCRATE.
Est-il une autre cause qui le rende simple et indivisible ? Pour moi, je n'en vois point.

THÉÉTÈTE.
Il ne paraît pas qu'il y en ait.

SOCRATE.
Si la syllabe n'a point de parties, si elle est une, elle a donc la même forme que les premiers éléments.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et si la syllabe est un assemblage d'éléments, et qu'elle fasse un tout dont ils sont les parties ; les syllabes et les

Copyright Arvensa Editions

éléments pourront également se connaître et s'énoncer, puisque nous avons jugé que les parties prises ensemble sont la même chose que le tout.

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Si au contraire la syllabe est une et indivisible, aussi bien que l'élément, elle ne tombera pas plus que lui sous l'explication, ni sous la connaissance : car la même cause produira les mêmes effets en eux.

THÉÉTÈTE.
Je ne saurais en disconvenir.

SOCRATE.
Ainsi, n'approuvons pas celui qui soutient que la syllabe peut être connue et énoncée, et que l'élément ne le peut pas.

THÉÉTÈTE.
Il ne le faut point, si nous admettons les raisons qui viennent d'être dites.

SOCRATE.
Mais quoi ? Écouterais-tu davantage celui qui dirait le contraire sur ce que tu sais bien t'être arrivé à toi-même

Copyright Arvensa Editions

en apprenant les lettres ?

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce qui m'est arrivé ?

SOCRATE.
Tu n'as fait autre chose en les apprenant, que de t'exercer à distinguer les éléments, soit à la vue, soit à l'ouïe, afin de n'être point embarrassé dans quelque ordre qu'on les prononçât ou qu'on les écrivît.

THÉÉTÈTE.
Tu dis très vrai.

SOCRATE.
Et qu'as tu tâché d'apprendre parfaitement chez le maître de lyre, sinon à être en état de suivre chaque son, et de distinguer de quelle corde il partait ? Ce que tout le monde reconnaît pour être les éléments de la musique.

THÉÉTÈTE.
Rien autre chose.

SOCRATE.
S'il faut juger par les syllabes et les éléments que nous connaissons, des syllabes et des éléments que nous ne connaissons pas, nous dirons donc que les éléments peuvent être connus d'une manière plus claire et plus

Copyright Arvensa Editions

décisive pour l'intelligence parfaite de chaque science, que les syllabes ; et si quelqu'un soutient que la syllabe est de nature à être connue, et l'élément de nature à ne l'être pas, nous croirons qu'il ne parle pas sérieusement, soit qu'il le fasse de propos délibéré, ou non.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

SOCRATE.
On pourrait, ce me semble, démontrer encore la même chose de plusieurs autres manières : mais prenons garde que cela ne nous fasse perdre de vue ce que nous nous sommes proposé d'examiner, savoir, ce qu'on entend, quand on dit que le jugement vrai accompagné d'explication est la science la plus parfaite.

THÉÉTÈTE.
C'est ce qu'il faut voir.

SOCRATE.
Dis-moi donc que signifie ce mot d'explication ? Il me paraît qu'il signifie une de ces trois choses.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

La première, rendre sa pensée sensible par la voix au moyen des mots, en sorte qu'elle se peigne dans la parole qui sort de la bouche, comme dans un miroir ou dans l'eau. N'est-ce pas là, à ton avis, ce que veut dire explication[168]?

THÉÉTÈTE.
Oui, et nous disons que celui qui fait cela, s'explique.

SOCRATE.
Tout le monde n'est il point capable de le faire, et d'exprimer plus ou moins promptement ce qu'il pense de chaque chose, à moins qu'on ne soit muet ou sourd de naissance ? Et le jugement droit sera toujours accompagné d'explication en ce sens, dans tous ceux qui pensent vrai sur quelque objet, et jamais le jugement vrai ne se trouvera sans la science.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Ainsi, n'accusons pas à la légère l'auteur de la définition de la science que nous examinons de n'avoir rien dit qui vaille. Car peut-être n'a-t-il pas eu en vue ce que nous lui attribuons, et a-t-il voulu désigner la capacité de rendre compte de chaque chose par les éléments qui la

Copyright Arvensa Editions

composent, lorsqu'on nous interroge sur sa nature.

THÉÉTÈTE.
Par exemple, Socrate ?

SOCRATE.
Par exemple, Hésiode dit du char qu'il est composé de cent pièces[169]. Je ne pourrais pas en faire le dénombrement, ni toi non plus, je pense. Mais si l'on nous demandait ce que c'est qu'un char, nous croirions avoir beaucoup fait de répondre que ce sont des roues, un essieu, des ailes, des jantes, un timon.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais celui qui nous ferait cette question nous trouverait peut-être aussi ridicules de répondre de cette manière que si, après qu'il nous aurait demandé ton nom et que nous l'aurions dit syllabe par syllabe, nous allions nous imaginer, parce que nous en portons un jugement juste et que nous l'énonçons bien, que nous sommes grammairiens, que nous connaissons et expliquons selon les règles de la grammaire le nom de Théétète ; tandis que ce n'est point là parler en homme qui sait, à moins qu'avec le jugement vrai, on ne rende un compte exact de

Copyright Arvensa Editions

chaque chose par ses éléments, comme il a été dit précédemment.

THÉÉTÈTE.
Nous l'avons dit en effet.

SOCRATE.
De même, nous portons à la vérité un jugement droit touchant le char ; mais celui qui peut en décrire la nature en parcourant l'une après l'autre toutes ces cent pièces, et qui joint cette connaissance au reste, outre qu'il juge vrai sur le char, en possède encore l'explication, et au lieu d'un simple jugement arbitraire, il parle en artiste et en homme qui sait sur la nature du char, parce qu'il peut faire la description du tout par ses éléments.

THÉÉTÈTE.
Et ne penses-tu pas qu'il en est ainsi, Socrate ?

SOCRATE.
Oui, mon cher ami, si tu crois et si tu accordes que la description d'une chose par ses éléments en est l'explication, et que celle qu'on en fait par les syllabes, ou par d'autres parties plus grandes, n'explique rien. Dis-moi ton sentiment là-dessus, afin que nous l'examinions.

THÉÉTÈTE.
Eh bien, je l'accorde.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Penses-tu aussi qu'on soit savant sur quelque objet que ce puisse être, lorsqu'on rapporte une même chose tantôt au même objet, et tantôt à un objet différent ; ou qu'on porte sur le même objet tantôt un jugement, tantôt un autre ?

THÉÉTÈTE.
Non, certes, je ne le pense pas.

SOCRATE.
Et tu ne te rappelles point que c'est précisément là ce que vous faisiez toi et les autres, au commencement que vous appreniez les lettres ?

THÉÉTÈTE.
Veux-tu dire que nous croyions tantôt que telle lettre appartenait à la même syllabe, et tantôt telle autre ; et que nous placions la même lettre tantôt à la syllabe qui lui convenait, tantôt à une autre ?

SOCRATE.
Oui, cela même.

THÉÉTÈTE.
Par Jupiter, je ne l'ai pas oublié, et je ne tiens pas pour savants ceux qui sont capables de ces méprises.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais quoi ? lorsqu'un enfant dans le même cas où tu étais alors, écrivant le nom de Théétète par un th et un e, croit devoir l'écrire et l'écrit ainsi, et que voulant écrire [208a] celui de Théodore, il croit devoir l'écrire et l'écrit par un t et un e, dirons-nous qu'il sait la première syllabe de vos noms ?

THÉÉTÈTE.
Nous venons de convenir que celui qui est dans ce cas est loin de savoir.

SOCRATE.
Rien empêche-t-il qu'il soit dans le même cas par rapport à la seconde, à la troisième et à la quatrième syllabe ?

THÉÉTÈTE.
Rien.

SOCRATE.
Lorsqu'il écrira de suite le nom de Théétète, n'en porte-t-il pas un jugement droit avec le détail des éléments qui le composent ?

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
En même temps qu'il juge vrai, n'est-il pas encore dépourvu de science, comme nous avons dit ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Il a pourtant l'explication de ton nom avec un jugement vrai : car il l'a écrit connaissant l'ordre des éléments qui, selon nous, est l'explication du nom.

THÉÉTÈTE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Il y a donc, mon cher ami, un jugement droit accompagné d'explication, qu'il ne faut point encore appeler science.

THÉÉTÈTE.
Il paraît qu'oui.

SOCRATE.
Ainsi, nous n'avons, selon toute apparence, été riches qu'en songe, quand nous avons cru tenir la véritable définition de la science. Mais ne nous pressons pas de condamner. Peut-être n'est-ce pas cela qu'on entend par le mot explication, et faut-il choisir la troisième et la

Copyright Arvensa Editions

dernière des idées qu'a pu avoir en vue, disions-nous, celui qui a défini la science un jugement vrai accompagné d'explication.

THÉÉTÈTE.
Tu me le rappelles fort à propos : il en reste en effet encore une. La première était l'image de la pensée exprimée par la parole. La seconde qu'on vient de développer, la détermination du tout par les éléments. Et la troisième, quelle est-elle, selon toi ?

SOCRATE.
Celle que beaucoup d'autres attacheraient comme moi au mot explication, savoir, de pouvoir dire en quoi la chose sur laquelle on nous interroge diffère de toutes les autres.

THÉÉTÈTE.
Pourrais-tu m'expliquer ainsi quelque objet ?

SOCRATE.
Oui, le soleil, par exemple. Je crois te le désigner suffisamment, en disant que c'est le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre.

THÉÉTÈTE.
A merveille.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Écoute pourquoi j'ai dit ceci. Nous venons d'établir que, selon quelques-uns, si tu saisis dans chaque objet sa différence d'avec tous les autres, tu en auras l'explication : au lieu que si tu en saisis une qualité commune, tu auras l'explication des objets à qui cette qualité est commune.

THÉÉTÈTE.
Je comprends ; et il me paraît qu'on fait bien d'appeler cela explication.

SOCRATE.
Ainsi, lorsque, avec un jugement droit sur un objet quelconque, on connaîtra sa différence d'avec tout autre, on saura ce qu'on n'avait auparavant que jugé.

THÉÉTÈTE.
Nous ne craignons pas de l'assurer.

SOCRATE.
Maintenant, Théétète que je suis près de cette définition, je n'y saisis pour mon compte absolument rien, comme devant certains tableaux ; dans l'éloignement, je croyais y voir quelque chose.

THÉÉTÈTE.
Comment ? d'où vient que tu parles de la sorte ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Je te le dirai, si je puis. Lorsque, en même temps que je porte sur toi un jugement droit, je peux encore t'expliquer, je te connais : sinon, je n'ai qu'un jugement arbitraire.

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
T'expliquer, c'est déterminer ce qui te différencie.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

SOCRATE.
Lors donc que je ne portais sur toi qu'un simple jugement, n'est-il pas vrai que ma pensée ne saisissait aucun des traits qui te distinguent de tout autre ?

THÉÉTÈTE.
A ce qu'il paraît.

SOCRATE.
Ainsi je n'avais dans l'esprit que des qualités communes, qui ne sont pas plus les tiennes que celles de tout autre homme.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Nécessairement.

SOCRATE.
Au nom de Jupiter, dis-moi comment en ce cas tu étais l'objet de mon jugement plutôt que tout autre ? Suppose en effet que je me représente Théétète sous l'image d'un homme qui a un nez, des yeux, une bouche, et ainsi des autres parties du corps : cette image fera-t-elle que je pense plutôt à Théétète qu'à Théodore, et, comme l'on dit, au dernier des Mysiens ?

THÉÉTÈTE.
Non, vraiment.

SOCRATE.
Si je ne me figure pas seulement un homme avec un nez et des yeux, [209c] et que je me représente de plus ce nez camus et ces yeux sortant de la tête, sera-ce ton image que j'aurai dans l'esprit plutôt que la mienne, et celle de tous ceux qui nous ressemblent en cela ?

THÉÉTÈTE.
Nullement.

SOCRATE.
Je ne me formerai, ce semble, l'image de Théétète, que quand sa camardise laissera en moi des traces différentes de toutes les espèces de camardise que j'ai vues, et ainsi

Copyright Arvensa Editions

de toutes les autres parties qui te composent : en sorte que demain, si je te rencontre, cette camardise te rappelle à mon esprit, et me fasse porter de toi un jugement vrai.

THÉÉTÈTE.
Cela est incontestable.

SOCRATE.
Ainsi le jugement vrai atteint aussi la différence de chaque objet.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Qu'est-ce donc que signifie expliquer un objet en même temps qu'on en porte un jugement droit ? Car si cela veut dire qu'il faut juger en outre ce qui distingue un objet des autres, c'est nous prescrire une chose tout à fait plaisante.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi ?

SOCRATE.
Parce que c'est nous prescrire de juger avec droiture les objets par rapport à leur différence, tandis que nous avons déjà ce droit jugement par rapport à leur

Copyright Arvensa Editions

différence ; et de cette sorte il y a plus d'absurdité en un pareil conseil, qu'à prescrire de tourner une scytale[170], un mortier, ou toute autre chose passée en proverbe. On l'appellerait avec plus de raison le conseil d'un aveugle, rien ne ressemblant mieux à un aveuglement complet, que d'ordonner de prendre ce qu'on a, afin de savoir ce qu'on sait déjà dans le jugement.

THÉÉTÈTE.
Dis-moi, que voulais-tu dire tout à l'heure lorsque tu m'interrogeais ?

SOCRATE.
Mon enfant, si par expliquer un objet, on entend en connaître la différence, et non simplement la juger ; l'explication en ce cas est ce qu'il y a de plus beau dans la science. Car connaître, c'est avoir la science : n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

SOCRATE.
Et si on demande à l'auteur de la définition, Qu'est-ce que la science ? il répondra apparemment que c'est un jugement juste sur un objet avec la science de sa différence : puisque, selon lui, ajouter l'explication au

Copyright Arvensa Editions

jugement n'est autre chose que cela.

THÉÉTÈTE.
Apparemment.

SOCRATE.
C'est donc une réponse un peu niaise, quand nous demandons ce que c'est que la science, de nous dire que c'est un jugement droit joint à la science, soit de la différence, soit de toute autre chose. Ainsi, Théétète, la science n'est ni la sensation, ni le jugement vrai, ni ce même jugement accompagné d'explication.

THÉÉTÈTE.
Il paraît que non.

SOCRATE.
Eh bien, mon cher ami, sommes-nous encore pleins, et ressentons-nous encore les douleurs de l'enfantement relativement à la science ? on avons-nous mis au jour toutes nos conceptions ?

THÉÉTÈTE.
Assurément, Socrate, j'ai dit avec ton aide bien plus de choses que je n'en avais dans l'âme.

SOCRATE.
Mon art de sage-femme ne nous apprend-il pas que

Copyright Arvensa Editions

toutes ces conceptions sont frivoles et indignes qu'on en prenne soin ?

THÉÉTÈTE.
Oui, vraiment.

SOCRATE.
Si donc par la suite, Théétète, [210c] il t'arrive de vouloir produire et si tu produis en effet, tes fruits seront meilleurs, grâces à cette discussion ; et si tu demeures stérile, tu seras moins à charge à ceux avec qui tu converseras, parce que tu seras trop sage pour croire savoir ce que tu ne sais pas. C'est tout ce que mon art peut faire, et rien de plus. Je ne sais rien de ce que savent les grands et merveilleux personnages de ce temps et du temps passé ; mais pour le métier de sage-femme, ma mère et moi nous l'avons reçu de la déesse, elle pour les femmes, moi pour les jeunes gens qui ont de la noblesse et de la beauté. Maintenant il faut que je me rende au Portique du Roi[171], pour répondre à l'accusation que Mélitus m'a intentée : mais retrouvons-nous ici, Théodore, demain matin.



Copyright Arvensa Editions



PHILÈBE

ou

Du Plaisir

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

PHILÈBE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Philèbe

Copyright Arvensa Editions

PHILÈBE

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le *Philèbe* est véritablement le complément du *Théétète*. Après avoir établi que la science humaine se réduit à la sensation et au raisonnement appuyé sur la sensation, les sophistes étaient trop conséquents pour ne pas conclure que la sensation, agréable ou pénible, explique la vie morale tout entière ; que le mal est dans la peine, et que le plaisir est le bien, et le but unique de l'existence. Le *Théétète* est consacré à la réfutation du principe, le *Philèbe* à celle de la conséquence.

Le souverain bien réside-t-il dans le plaisir et le bonheur ? ou la raison, avec le cortège des sciences qu'elle nous révèle et des vertus qu'elle nous impose, constitue-t-elle l'essence du bien ? ou encore est-ce dans une sphère plus haute au-dessus de la raison comme au-dessus du plaisir, qu'il faut aller le chercher ? Pour décider cette question, il est évident qu'il faut examiner avec l'attention la plus scrupuleuse, reconnaître et mesurer dans toute leur étendue le domaine du plaisir et celui de la raison, afin de déterminer si l'un ou l'autre contient le souverain bien. Mais avant d'entrer dans cet examen sous les auspices de cette méthode sévère, synthétique et

Copyright Arvensa Editions

analytique à la fois, qui recherche tous les faits individuels pour en tirer des généralités précises en passant par tous les intermédiaires nécessaires, ou qui descend des généralités aux détails en s'attachant aux rapports qui les unissent, Platon répand d'abord sur toute la discussion une lumière qui en éclaire la marche et la suit dans tous ses détours.

Puisque toute la question est de savoir si le souverain bien consiste dans le plaisir ou dans la raison, la première chose à faire paraît être de déterminer ce que c'est que le souverain bien. Or, ne nous faisons point illusion, interrogeons la nature humaine tout entière et non quelques-unes de ses parties, et nous reconnaîtrons que le souverain bien auquel elle aspire n'est rien moins qu'un bien inconnu capable de répondre à tous nos besoins, de remplir toutes nos facultés, et de ne rien nous laisser à souhaiter ni à concevoir au-delà. Le caractère propre du souverain bien est de se suffire. Ce caractère fixe du souverain bien établi, reste à savoir qui le possède de la vie de raison ou de la vie de plaisir. Si l'une ou l'autre a besoin encore de quelque chose au-delà d'elle, elle ne se suffit pas à elle-même ; elle ne constituera pas le vrai bien.

Mais pour examiner si le plaisir ou la raison suffisent à la nature humaine, il faut avoir soin de les séparer de tout ce qui n'est pas eux, et particulièrement l'un de l'autre, de manière à bien reconnaître le rapport réel de chacun d'eux au souverain bien. Examinons donc le plaisir en lui-

Copyright Arvensa Editions

même, faisons l'hypothèse des plaisirs et les plus vifs et les plus longs ; chargeons-les à volonté de tous les caractères qui répondront le mieux à l'idéal de plaisir que l'imagination à la fois la plus exigeante et la plus riche puisse concevoir : mais soyons fidèles à l'hypothèse ; c'est-à-dire, ne laissons entrer dans le plaisir aucun autre élément que lui-même, car c'est le plaisir en soi, et non le plaisir uni à quelque autre chose, qu'il s'agit de reconnaître. Il faut donc, pour être rigoureux, faire la supposition du plus grand plaisir possible sans aucun mélange de raison. Or, la prévoyance tient à cette partie de la raison qui, du présent, déduit ou induit l'avenir ; donc sans la raison pas de prévoyance, pas d'avenir, par conséquent pas d'espérance. De plus sans la raison pas de mémoire ; car il y a du savoir aussi dans la mémoire, et se souvenir c'est connaître dans le passé, comme prévoir c'est connaître dans l'avenir. Or, n'oublions pas qu'il ne faut mêler aucune connaissance au plaisir ; il faut donc lui retrancher aussi la connaissance des plaisirs passés, puisque c'est une connaissance. Le voilà donc borné au présent ; le voilà renfermé dans les étroites limites de l'instant qui passe, qui tout à l'heure n'était pas pour le plaisir sans prévoyance, qui bientôt ne sera plus pour le plaisir privé de mémoire. Eh bien, cet étroit espace ne lui restera pas même. En effet, la sensation du plaisir présent, et en général toute sensation, est un fait complexe. L'un de ses termes est, si je puis m'exprimer ainsi, la matière de la sensation, à savoir, l'impression

Copyright Arvensa Editions

extérieure faite sur l'organe, l'irritation intérieure qui y répond, et l'ensemble de mouvements et de phénomènes physiologiques qui en résultent. Que ces mouvements et phénomènes se passent dans une substance divisible qu'on appelle le cerveau, ou dans une substance que l'on suppose indivisible et que l'on appelle âme, toujours est-il que ces mouvements et phénomènes ne sont pour nous qu'autant que nous en avons connaissance. Quelles que soient les conditions de cette connaissance, il suffit de poser en fait que la connaissance doit être ajoutée à la matière de la sensation pour constituer le fait de conscience. Tant que l'élément intérieur de la connaissance n'a pas eu lieu, l'élément extérieur et matériel est entièrement comme s'il n'était pas, et la conscience n'est pas encore née. Toute sensation dont on n'a pas conscience est vaine ; toute conscience suppose aperception, toute aperception est connaissance, et la raison est déjà dans la sensation, ou la sensation est sans réalité. Ôtez donc la raison, et la sensation du plaisir présent n'arrive pas à la conscience, et le plaisir tout seul en tant que plaisir est impossible. L'hypothèse condamne donc le plaisir en soi à une condition qui le frappe lui-même d'impossibilité.

Or, si telle est la vie de plaisir considérée en elle-même, indépendamment de tout ce qui n'est pas rigoureusement elle, satisfait-elle à la définition du souverain bien ? une pareille vie suffit-elle à l'homme ?

Maintenant essayons l'hypothèse contraire.

Copyright Arvensa Editions

Supposons une vie toute de raison, où la science, la mémoire, la prévoyance, la sagesse, soient réunies au plus haut degré, à condition qu'il n'y ait aucun plaisir, ni petit ni grand, et, par conséquent, aucune émotion, aucun sentiment à proprement parler. Pensons-y bien, retranchons avec les plaisirs des sens, ceux de la vertu, de la science, de l'intelligence ; tout élément de plaisir, quels qu'en soient la source, la forme, le degré, devant être impitoyablement écarté. Et après cela, demandons-nous avec sincérité si cette sublime et abstraite existence suffit aux entrailles de l'homme, et si l'âme humaine ne rêve rien au-delà. La conclusion est que ni le plaisir tout seul ni la raison toute seule ne constitue le souverain bien.

Mais si on mêlait le plaisir et la raison, quelle partie de la nature humaine réclamerait encore ? ce mélange ne satisferait-il point à tous nos besoins, à toutes nos facultés ? ne suffirait-il pas à l'homme ? ne serait-il pas le souverain bien ? Peut-être : mais comment et à quelle dose faut-il mêler le plaisir et la raison ? qui doit prédominer dans ce mélange ? On ne peut résoudre ces problèmes que par une connaissance plus intime des éléments qu'il s'agit de combiner, c'est-à-dire, du plaisir et de la raison. Avant donc de se laisser entraîner à aucune solution précipitée, il faut faire une revue méthodique de la raison et du plaisir ; et avoir en quelque sorte une statistique exacte du monde sensible et du monde rationnel. Platon commence par le premier, par le plaisir, dont il détermine le siège, la nature, l'origine,

Copyright Arvensa Editions

les caractères, sans oublier la douleur, dont la théorie se mêle à celle du plaisir et la complète. Nous nous contenterons d'exprimer ici les résultats de cette longue et belle analyse.

1° Le plaisir et la douleur sont des affections d'un être organisé et animé, et tout être organisé et animé est le résultat d'une combinaison d'éléments divers dont l'idéale perfection serait d'être en équilibre : aussitôt que l'équilibre se dérange, il y a peine ; quand l'équilibre se rétablit, il y a plaisir ; le désordre est l'origine de la douleur, le retour à l'ordre est celle du plaisir. Le plaisir et la douleur ne peuvent donc exister qu'autant qu'il y a mouvement, changement, trouble, révolution : n'éprouver ni plaisir ni douleur ce serait donc être placé au-dessus des lois qui président à l'organisation des êtres, au-dessus de l'ordre et du désordre des éléments, au-dessus de tout changement : ce serait être placé au-dessus des conditions de toute nature composée et finie ; ce serait être Dieu lui-même. Aussi l'antagoniste de Socrate, Protarque, avançant que, sur ce principe, il n'y a pas apparence que les dieux soient sujets à la joie et à la douleur, Socrate répond qu'assurément il n'y a pas apparence, la joie et la douleur contenant quelque chose d'indécent qui dégraderait la majesté divine. Le plaisir et la peine sont donc des affections d'un rang inférieur.

2° Le plaisir et la peine ne se rencontrent pas

Copyright Arvensa Editions

seulement dans la sensation ; tous les accidents sensitifs s'évanouiraient sans laisser aucune trace, sans retenir aucun lien entre eux, si la mémoire ne les conservait en les coordonnant, ou plutôt, c'est la réminiscence qui opère ce prodige, car il y a deux mémoires : l'une, passive comme la sensation, la réfléchit involontairement et accidentellement par une bonne fortune sur laquelle on ne peut pas toujours compter, qui dure peu, et qui ne va jamais jusqu'à reproduire un ensemble dans toute son intégrité ; l'autre, qui naît de la volonté et ne reproduit plus par hasard des traits indécis, mutilés et fugitifs, mais interroge elle-même le passé, l'évoque devant elle, en rassemble tous les traits épars pour en faire elle-même un tableau complet et fidèle. La mémoire passive ne dispose pas d'elle-même, la réminiscence dispose d'elle, se gouverne, se corrige : c'est à elle que commence, à proprement parler, la vie morale, dont le centre est la volonté. Les plaisirs et les peines qui résultent de ce nouvel ordre de choses sont les plaisirs et les peines de l'âme. Ces plaisirs et ces peines donnent naissance au désir : lequel est, suivant Platon, un phénomène intellectuel, puisqu'il suppose la réminiscence et la vie morale.

3° S'il y a des opinions vraies et des opinions fausses, il y a des plaisirs vrais et faux, c'est-à-dire vrais et faux relativement à leur objet, comme lorsqu'on se réjouit dans l'espoir d'une chose qui n'arrivera pas, ou lorsqu'on

Copyright Arvensa Editions

s'attriste par le regret d'une chose qui n'est pas arrivée.

4° Peut-il y avoir un état de l'âme entièrement vide de plaisir et de peine ? Cette question peut se ramener à celle-ci : Tout être animé a-t-il toujours la conscience de tout ce qui se passe en lui ? Socrate incline pour la négative.

5° Le plaisir est-il négatif ou positif ? le plaisir n'est-il qu'une négation de la douleur, laquelle serait alors le seul fait positif ? Il paraît que c'était là une opinion célèbre du temps de Platon, qui, sans l'adopter, se sert des arguments qu'elle lui fournit contre le système du plaisir. Antisthène n'est pas nommé ; mais on peut le reconnaître dans le portrait de l'homme austère qui ne philosophe point avec le simple secours de la raison et des lumières impartiales du sens commun, mais par une sorte de dépit généreux qui lui inspire une horreur involontaire pour tout ce qui ressemble au plaisir.

6° La vivacité du plaisir n'est pas un argument en sa faveur. En effet, les plaisirs les plus vifs sont ceux dont les désirs sont les plus violents ; et la violence des désirs étant relative à celle des besoins, il s'ensuit que les plaisirs les plus vifs se perçoivent ordinairement au milieu des peines les plus vives. Ensuite, les plaisirs les plus vifs appartiennent plus à la vie désordonnée qu'à la vie régulière et tempérante ; car le sage est retenu par la

Copyright Arvensa Editions

maxime, « Rien de trop », tandis que l'homme déréglé s'abandonne à toutes les extrémités du plaisir et s'y livre jusqu'à en perdre le sens. Les plus grands plaisirs, comme les plus grandes douleurs, sont donc attachés à une mauvaise disposition de l'âme plutôt qu'à une bonne.

7° Les plaisirs et les peines physiques ou morales sont des composés où l'un et l'autre ingrédient, le plaisir et la peine, entrent à des doses différentes. Souvent les deux éléments sont si intimement confondus et tiennent si profondément l'un à l'autre, qu'on ne peut les séparer qu'en les détruisant tous les deux. Quelquefois c'est le plaisir qui prédomine, et quelquefois la douleur : et c'est l'élément prédominant qui donne son caractère et son nom à la combinaison.

8° Tout plaisir réel est composé de plaisir et de peine. Tous les objets réels de la nature, composés et variables, ne nous donnent que des plaisirs semblables à eux. Ces figures, ces couleurs, ces sons, ces formes de toute espèce qui nous charment et qui nous entraînent, mêlent toujours à la vivacité des plaisirs qu'ils nous procurent quelque chose d'inégal et de douloureux ; on en jouit avec inquiétude, on les perd avec désespoir. Mais que l'intelligence traverse ces apparences extérieures, qu'elle pénètre dans l'intimité de la nature et dans les profondeurs de son essence, elle y découvrira un autre monde, d'autres couleurs, d'autres lignes, d'autres

Copyright Arvensa Editions

figures. On comprend qu'il s'agit ici des figures idéales cachées sous toutes les figures réelles de cet univers, de la ligne droite, du cercle, du triangle ; des tons simples dont se compose la mélodie ; des couleurs primitives, des formes incorruptibles et des proportions invariables qui entrent dans la composition de tous les êtres. Ce monde, qui échappe aux yeux des sens et du vulgaire, est toujours ouvert au sage, refuge assuré contre les troubles du monde extérieur ; source inépuisable de plaisirs toujours nouveaux, dont la privation n'est pas douloureuse et dont la jouissance est accompagnée d'une sensation agréable sans aucun mélange nécessaire de douleur. Le plaisir que nous offre la science est aussi un plaisir sans mélange, comme celui de la contemplation intellectuelle ; il est pur dans toute l'étendue et dans toute l'énergie de cette expression. Or, il y a une sympathie intime entre la pureté et la vérité, et la beauté : ce qu'il y a de plus pur, est essentiellement ce qu'il y a de plus vrai et de plus beau. La blancheur la plus vraie et la plus belle n'est pas celle, dit Platon, qui renferme le plus de blanc souvent mélangé, mais celle qui est la blancheur la plus pure, c'est-à-dire, celle qui renferme le moins d'éléments étrangers. Il en est ainsi de tout le reste, et par conséquent du plaisir. Le plaisir pur ou dégagé de toute douleur, quoique en petite quantité, est plus du plaisir, est un plaisir plus vrai et plus beau que la plus grande quantité de plaisir composé et mélangé. La mesure du vrai et du beau est donc la pureté, non la quantité et la grandeur.

Copyright Arvensa Editions

9° Voilà le plaisir dans toute sa pureté : cependant, même en cet état, il est essentiellement relatif, et, par conséquent, d'un ordre inférieur. Il y a deux sortes d'existences, l'existence absolue et l'existence relative. L'existence absolue vient d'elle-même, se rapporte à elle-même, se suffit à elle-même ; l'existence relative a besoin d'une autre pour exister et se maintenir. Or, le plaisir n'est qu'un phénomène, un accident qui paraît et disparaît, et qui même, pendant l'instant où il passe, change sans cesse et admet sans cesse du plus et du moins, caractère incompatible avec ce qui existe en soi : le plaisir est donc relatif à une autre chose, laquelle nécessairement doit être absolue. L'existence absolue à laquelle le plaisir se rapporte lui est donc supérieure, et l'exclut du premier rang ; si elle est le bien, le plaisir ne peut l'être. Il suffit de distinguer l'existence absolue et l'existence phénoménale pour comprendre qu'il est impossible de mettre le bien dans le plaisir. Que penser après cela des philosophes, qui au lieu de rapporter le phénomène à l'existence, le plaisir à son principe, rapportent leur vie tout entière au plaisir comme à l'existence elle-même, subissant ainsi toutes les conséquences de cette subversion de l'ordre, et soumettant leur destinée aux conditions inévitables de tout phénomène, à la diminution comme à l'augmentation, à l'altération, au changement, et à ce trouble perpétuel qui est la loi de toute nature relative et contingente ?

Copyright Arvensa Editions

10° Si le plaisir est le souverain bien, il est le vrai principe directeur de l'existence : c'est à lui qu'il faut tout rapporter ; c'est sur lui qu'il faut tout mesurer ; c'est lui qui doit décider ce qui est bien et ce qui est mal, et si les attributs de l'âme, la force, la tempérance, l'intelligence, la liberté, le dévouement sont bons ou mauvais, selon qu'ils sont pour lui ou contre lui. Dans ce système, le plaisir et la peine sont la condition et la mesure de la bonne ou de la mauvaise disposition de l'âme. Souffrir est un mal, fût-on le plus vertueux des êtres ; jouir est un bien, en fût-on le plus pervers.

Telle est l'origine, la nature, les formes différentes, les caractères essentiels, les conséquences, en un mot, tout le système du plaisir. Il résulte de cette analyse, que si le plaisir même le plus excellent et le plus pur est encore marqué du caractère de relativité et de contingence, il est dans une impuissance invincible de constituer le souverain bien et de suffire à la nature humaine.

Passons maintenant à l'analyse de la raison, et considérons-la dans ses produits, dans les connaissances humaines.

Rien de plus facile que de diviser et de classer les sciences d'après certaines vues et pour certains besoins de l'esprit ; mais une méthode sévère ne peut s'arrêter à ces distinctions et à ces classifications arbitraires. Laissant là toute considération d'utilité pratique, et s'attachant au

Copyright Arvensa Editions

sujet en lui-même, c'est de l'idée même de la science, qu'elle part pour examiner, diviser et classer toutes les sciences. Or, le caractère et la mesure de la science, comme de la blancheur et du plaisir, est la pureté et l'abstraction, c'est-à-dire le retranchement de tout élément étranger ; et tout élément particulier et contingent est étranger à la science. Il n'y a point de science de ce qui passe, de ce qui peut être ou n'être pas, de ce qui fut hier et ne sera plus demain, de ce qui change et devient sans cesse, sans être jamais, à parler rigoureusement. Le particulier et le contingent peuvent bien se mêler à la science ; ils l'enveloppent, ils ne la constituent pas. Plus une science est entourée de cet alliage, moins elle a de hauteur et de vérité, ne renfermant que des vérités qui ne lui appartiennent pas, dépendantes des temps, des lieux, des circonstances ; vérités à telle condition, erreurs à telle autre. Plus elle est pure au contraire, plus elle renferme de vérités universelles et nécessaires, et plus elle a de vérité, plus elle est élevée dans l'échelle de la science.

Platon met donc au-dessus de toutes les sciences qui n'ont pour objet que l'arbitraire et le contingent, au-dessus des sciences empiriques, celles qui s'occupent de vérités universelles et nécessaires. Il les appelle sciences directrices, ἡγημονίκαι, parce qu'elles fournissent à toutes les autres un point de départ, une impulsion, une lumière, un but. En effet, ôtez aux sciences empiriques l'arithmétique, la géométrie, la physique mathématique,

Copyright Arvensa Editions

la métaphysique, la morale désintéressée, il ne vous reste que des arts et non des sciences, des routines au lieu de méthodes, et, à la place de règles fécondes, des tâtonnements et des calculs incertains. C'est dans Platon lui-même qu'il faut voir l'énumération et la classification des sciences d'après ce point de vue, et l'état des connaissances humaines à cette époque.

Il y a plus : chacune des sciences qui seules méritent ce nom, et qui sont à la tête de toutes les autres sciences, contient, en quelque sorte, deux sciences différentes, c'est-à-dire, une partie plus scientifique que l'autre. Par exemple, l'arithmétique est double. Il y a l'arithmétique qui opère sur le concret, et s'allie à des éléments étrangers ; et il y a celle qui opère sur l'abstrait, n'admet que des quantités pures et des rapports indépendants de toute matière. Il y a deux géométries, celle des mesureurs vulgaires et celle des philosophes : il y a deux physiques, deux astronomies. Enfin, partout et toujours le caractère scientifique est l'abstrait et le pur, l'universel et le nécessaire.

Si les divers degrés de pureté et de fixité déterminent et mesurent les divers degrés de la science, la première de toutes les sciences doit être celle qui considère dans toute science ce qu'il y a de pur et de fixe, ce qui en fait une science véritable ; je veux parler de la dialectique. Et ne confondons pas la dialectique des Grecs et de Platon avec celle de la scolastique moderne, profonde dans l'apparence, ignorante de la réalité, perdue et comme

Copyright Arvensa Editions

ensevelie dans des arguties verbales et des formules pédantesques. La dialectique de Platon néglige les mots et les formes, tend à l'essence et s'y attache ; elle va parcourant toutes les sciences, δια-λέγων, recherchant les bases de chacune d'elles, en examinant la légitimité, retranchant tout ce qui n'est point d'accord avec l'idéal scientifique dont elle est armée, qu'elle poursuit dans tout, qu'elle impose à tout ; séparant la plus haute probabilité de la certitude, la généralisation la plus étendue de l'universalité, la vraisemblance de la nécessité, l'apparent du réel, le phénomène de l'être : elle ne s'arrête que quand elle est arrivée là ; car alors elle est arrivée au plus haut degré de pureté et d'abstraction, l'être étant essentiellement identique et simple, et tout mélange, toute composition, tout alliage d'éléments étrangers, et par conséquent toute altération de la vérité, expirant dans l'absolue pureté de l'essence. La dialectique est la science de l'absolu et de l'être : elle est donc la science par excellence, la science de la science, pour ainsi dire ; elle est la sagesse et la raison elle-même.

Ici finit toute analyse : on ne peut ni remonter plus haut, ni pénétrer plus avant. Nous avons atteint ce qu'il y a de plus pur dans la science ; nous avons épuisé ce qu'il y a de meilleur dans la raison. Eh bien ! même à cette hauteur, interrogeons-nous de bonne foi, et demandons-nous si, dans cette sphère sublime, quelque chose ne nous manque pas encore ; car, ne l'oublions pas, plus nous avons pénétré dans l'intimité et la pureté de la

Copyright Arvensa Editions

science, plus nous avons dû rigoureusement séparer la science et la raison de tout élément étranger, et, par conséquent de tout plaisir. Or, la nature humaine, naïvement et profondément interrogée, répond avec une force irrésistible, qu'elle ne peut se défendre d'aspirer au bonheur, et que la science de l'être lui-même, la science absolue ne lui suffit pas. Nous voici donc ramenés à cette conclusion générale, que ce n'est ni dans le plaisir tout seul, ni dans la science toute seule, mais dans le mélange et la combinaison de l'un et de l'autre qu'il faut chercher le souverain bien.

Mais comment faire ce mélange ? Mêlera-t-on toutes les sciences avec tous les plaisirs, ou seulement les sciences pures avec les plaisirs purs ?

Ici se montre le bon sens qui, dans Platon, comme dans la réalité, est toujours joint à l'élévation et à la profondeur. N'admettre dans les sciences que la partie qui s'occupe de l'absolu et de l'immuable, ce serait se renfermer dans une sphère sans contact avec celle d'ici-bas ; ce serait retrancher les conditions mêmes de notre existence actuelle, c'est-à-dire du bonheur. Laissons donc aller les sciences empiriques à la suite des sciences plus pures, pourvu que d'abord nous nous soyons mis en possession de celles-là. Car les sciences empiriques, si dangereuses et si vaines lorsqu'elles nous font illusion sur les sciences véritables dont elles nous écartent, sont bonnes et vraies quand on les a rendues au rapport qu'elles devraient toujours garder avec la science et la

Copyright Arvensa Editions

vérité. Quant aux plaisirs, il faut accepter les plaisirs purs dont nous avons parlé, les plaisirs que la quantité et la grandeur extérieure recommandent moins que leur qualité intrinsèque et réelle ; les plaisirs qui tiennent le plus à la raison, et qui accompagnent la science ; la vertu, la tempérance et la sagesse : mais pour les plaisirs qui naissent de la folie et de l'intempérance, qui voudrait les associer avec la raison ? La règle invariable de ce mélange est de ne rien mêler à la sagesse qui lui répugne et puisse jamais lui faire obstacle. Cette règle écarte les plaisirs trop grands, quelle qu'en soit la source, fût-elle en apparence la plus noble et la plus élevée : il faut les écarter, quels qu'ils soient, sous quelque forme qu'ils se présentent, de quelque côté qu'ils nous viennent, par cela seul que leur effet inévitable est de troubler l'âme, et par conséquent d'être tôt ou tard un obstacle à la sagesse. Tout élément passionné doit être scrupuleusement retranché du mélange ; et c'est entre les plaisirs purs exclusivement et toutes les sciences sans distinction que se fait le mélange le plus vrai, le plus harmonieux, le plus beau, image la plus fidèle et la plus complète du souverain bien dans l'homme et dans l'univers. Je dis le plus vrai, puisque ainsi il a été fait sous les auspices de la vérité, ce qu'il y a de plus pur, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vrai dans la science et dans le plaisir, étant les éléments de ce mélange ; le plus harmonieux, puisque, sans l'harmonie, la mesure et la proportion, ce ne serait pas un mélange, mais la confusion et le chaos ; enfin le plus beau, puisque la vérité et la

Copyright Arvensa Editions

proportion constituent la beauté. La vérité, la proportion, la beauté, tels sont les caractères du mélange, qui seul nous représente le souverain bien.

Or, si tels sont les caractères de ce mélange, auquel des deux éléments dont il se compose se rapportent-ils, au plaisir ou à la raison ? En d'autres termes, la combinaison du plaisir et de la raison étant nécessaire pour constituer le souverain bien, quel est celui de ces deux éléments qui prédomine dans la combinaison, et en fait la vérité, la proportion et la beauté ? D'abord la vérité se rapporte-t-elle plus au plaisir ou à la raison ? Mais rien de plus trompeur que le plaisir, tandis que la raison est, ou la même chose que la vérité, ou ce qui lui ressemble davantage. Quant à la proportion, rien de plus impatient de toute mesure que le plaisir. Enfin pour la beauté, personne, dans son bon sens n'a jamais imaginé, même en songe, de rougir de la raison comme d'une chose laide et honteuse ; tandis que le plaisir, quand il n'a pas été soumis à la mesure et à la vérité, risque de paraître honteux et ridicule, et que tout être moral, par un instinct de pudeur qui trahit à la fois et la dignité de la nature humaine et l'infériorité du plaisir, cherche l'ombre et le mystère pour y cacher ses plus exquises jouissances.

Ainsi, en résumé, ni le plaisir ni la raison, considérés isolément, même à leur degré le plus élevé, ne constituent le souverain bien. Pour y atteindre, il faut mêler le plaisir avec la raison, en choisissant ce qu'il y a de plus pur dans l'un et dans l'autre, de manière à en

Copyright Arvensa Editions

composer un mélange dont les caractères soient la vérité, la mesure et la beauté, c'est-à-dire dont la raison, à laquelle ces caractères se rapportent, reste toujours l'élément fondamental.

En résumant cette analyse imparfaite d'un des plus anciens monuments de philosophie morale, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer la singulière analogie qu'il présente avec la dernière grande tentative philosophique qui a honoré la fin du dix-huitième siècle. Sous le règne des méthodes et des classifications empiriques, il s'est rencontré un homme qui entreprit de déterminer avec plus de profondeur l'élément scientifique des connaissances humaines, et par là la véritable méthode, et qui, au scandale de toute la philosophie contemporaine, trouva l'élément scientifique dans le caractère d'universalité et de nécessité qu'il assigna à une partie de nos connaissances. Toutes nos connaissances, pour parler la langue bizarre si l'on veut, mais précise et claire du philosophe de Königsberg, contiennent une partie matérielle, c'est-à-dire des données extérieures et contingentes comme l'expérience, et de plus une partie formelle, c'est-à-dire empruntée à la raison, qui, intervenant avec ses lois, impose aux éléments isolés, divers et fugitifs de l'expérience et des sens, sa propre forme, un élément intellectuel qui les rallie et les coordonne et en fait des pensées, des propositions. Toute connaissance réelle est complexe, composée d'une partie matérielle et d'une partie formelle. L'analyse vulgaire

Copyright Arvensa Editions

s'arrête au composé ; l'analyse philosophique consiste à séparer les deux termes pour ne s'attacher qu'à l'un d'eux, à la partie universelle et nécessaire, à la forme de la connaissance, et à s'élever sans cesse du composé à l'abstrait, de la raison considérée dans ses rapports avec le monde sensible, à la raison considérée en elle-même et dans sa pureté. Réhabiliter l'indépendance de la raison, déterminer avec précision toutes les lois qui émanent de sa constitution, énumérer toutes ces lois, les classer systématiquement, développer leur action et leur mécanisme intérieur, mesurer avec une exactitude scrupuleuse leur portée la plus haute et en même temps leur limite nécessaire, et toujours rester dans la sphère supérieure de la raison sans aucun contact avec l'expérience, et cela sans aucune teinte de mysticisme ou de fanatisme, avec une méthode d'observation psychologique, profonde, régulière et lumineuse ; telle est l'idée de la *Critique de la raison pure*. N'est-elle pas déjà presque tout entière dans le *Philèbe* ? et, chose singulière, avec l'identité des idées, n'y trouve-t-on pas l'identité du langage ? et même l'expression qui sert en quelque sorte d'étendard à la philosophie de Kant ne joue-t-elle pas le même rôle dans le *Philèbe* ? Das Reine, τὸ εἰλικρινές, le pur et l'abstrait n'est-il pas à la fois le but et la devise des deux philosophes ?

Mais c'est surtout *la critique de la raison pure pratique* que le *Philèbe* nous rappelle. Toujours fidèle à sa marche générale, Kant commence par y déterminer

Copyright Arvensa Editions

encore les caractères que devrait présenter le principe moral pour être un véritable principe. C'est là qu'examinant lentement et scrupuleusement tous les efforts du sensualisme pour faire un principe moral de l'intérêt personnel, il a prouvé, une fois pour toutes, avec une étendue et une rigueur qui ne laissent rien à désirer que l'intérêt personnel, le bonheur étant essentiellement relatif, relatif à celui qui l'éprouve, varie nécessairement dans l'infinie variété des individus et des circonstances, et ne peut, par conséquent, devenir un principe de législation morale. Quels sont donc les caractères qui distinguent le principe moral ? Ceux-là mêmes qui distinguent les vrais principes métaphysiques, l'universalité et la nécessité, c'est-à-dire, en morale, l'obligation. Ôtez ces deux caractères, il vous reste les conseils et les calculs de la prudence ; mais vous n'avez plus de devoir, le devoir n'étant pas si on peut l'éluder sous quelque prétexte, et n'étant pour personne, si un seul en est délié. Or, en descendant en soi-même, on y trouve cette notion sacrée du devoir, marquée avec éclat de ces deux nobles attributs d'universalité et d'obligation absolue. — Mais si c'est la raison pure qui révèle et qui fonde la loi du devoir et le principe universellement obligatoire de la justice, il suit que ce principe est applicable à tout, et même au bonheur dont il est essentiellement distinct ; et l'application directe de l'idée de la justice à celle du bonheur donne naissance à un nouveau principe que la raison reconnaît, et qu'elle

Copyright Arvensa Editions

proclame avec la même autorité que le premier ; savoir, que le bonheur est dû à l'accomplissement de la loi morale, qu'il en est la conséquence légitime. Le principe du mérite de la vertu est aussi universel, aussi absolu que celui de la vertu même, Séparez ces deux principes, il y a trouble et contradiction dans la raison. Ce n'est plus même ici, comme dans Platon, la sensibilité humaine qui réclame : toute considération sensible est écartée ; le bonheur n'est plus un besoin, c'est un droit inhérent à un devoir, et constituant avec lui une unité morale que Kant, ainsi que Platon, appelle le souverain bien. Dans l'un comme dans l'autre, le souverain bien a deux éléments indivisibles ; et dans l'un comme dans l'autre encore, ces deux éléments, tout indivisibles qu'ils sont dans l'unité du souverain bien, se distinguent néanmoins en ce que l'un doit toujours rester l'élément primordial qui détermine et mesure l'autre. Le bonheur est lié intimement à la vertu, mais, selon Kant, la vertu reste toujours le motif unique de l'acte moral, qui n'est moral en soi, légitime et bon, que par son rapport immédiat à la règle, qui seule doit l'avoir déterminé. Le bonheur n'est même un droit qu'autant qu'il n'a pas été un motif ; il est permis tout au plus comme espérance : comme but direct, il cesse d'être légitime, et du haut rang où l'élevait sa subordination à la vertu, il retombe parmi ces mobiles sensitifs avec lesquels la raison pure pratique n'a rien à voir.

Les développements analytiques de ces grandes idées

Copyright Arvensa Editions

remplissent la première partie de l'ouvrage de Kant. La seconde embrasse l'ensemble de conséquences ontologiques que la dialectique déduit des faits et des principes psychologiques précédemment établis. Si nous devons, nous pouvons, et l'obligation de la vertu implique le pouvoir de la pratiquer. S'il y a une alliance nécessaire entre la vertu et le bonheur, l'obstacle de ce monde extérieur, relatif et contingent, est un obstacle vain devant le décret de la raison pure ; ce décret doit être réalisé, et l'ordre moral, c'est-à-dire la réparation de ce désordre temporaire, la vie future est infaillible. Et si elle l'est, l'existence d'une puissance supérieure à la fatalité extérieure, et capable d'opérer le rétablissement de l'ordre, n'est pas moins infaillible ; de sorte que la liberté, l'immortalité de l'âme, et Dieu, sont des corollaires de la notion du souverain bien, corollaires dont toute la valeur repose sur celle de leur principe. Tel est le système entier de la critique de la raison pure pratique, le monument le plus solide et le plus hardi que le génie philosophique ait élevé à la vertu désintéressée. La méthode qui a présidé à sa formation, qui brille dans ses moindres détails comme dans les proportions générales et l'ordonnance du tout, est l'esprit de la véritable abstraction ; et la pierre de l'édifice, la base réelle du système entier, est le dualisme du souverain bien, et la relation intime des deux termes distincts et indivisibles à la fois dont il se compose. Or, l'esprit de la vraie abstraction et le dualisme du bien sont précisément les

Copyright Arvensa Editions

fondements du Philèbe. L'accord de ces deux beaux génies qui se rencontrent sans s'être cherchés à travers tant de siècles, presque aux deux extrémités de la civilisation européenne, n'est-il pas un phénomène curieux et frappant qui dépose d'une manière touchante en faveur de l'universalité, et par conséquent de la haute vérité de leurs principes ?

Déterminer l'idée du souverain bien telle qu'elle est dans l'intelligence humaine, les caractères et les divers degrés du plaisir, comme les caractères et les divers degrés de la science ; soumettre à un examen méthodique les parties les plus délicates et les plus pures du plaisir et de la raison ; descendre aussi profondément, s'élever aussi haut qu'il est possible dans ce genre de recherches, ce n'est pas encore dépasser les limites de l'observation intérieure et de cette partie de la philosophie que l'on appelle la psychologie. Or, on a pu voir, par le rapide parallèle que nous avons fait du *Philèbe* avec la critique de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique, que, quand même il ne sortirait pas du cercle de la psychologie, il serait encore au niveau des tentatives les plus récentes et les plus distinguées de la philosophie moderne. Mais le *Philèbe* ne s'arrête pas là. Au milieu de la longue et savante discussion qui, par l'observation tour à tour la plus évidente et la plus subtile, conduit analytiquement à la solution du problème du souverain bien, se rencontrent quelques pages où Platon essaie en quelque sorte d'emporter la question de haute lutte, en

Copyright Arvensa Editions

classant d'abord toutes les existences réelles et possibles, visibles et invisibles, pour déterminer ensuite, par la comparaison, à laquelle de ces existences correspond le plaisir et la raison, et par là quelle place relative ils occupent dans l'ordre des êtres.

Quand on considère attentivement tous les objets de cet univers, on en voit un certain nombre dont le caractère est une mobilité qui les fait passer sans cesse du plus au moins et du moins au plus, et dont les seules expressions légitimes dans les langues humaines sont, à proprement parler, les comparatifs. Par exemple, qui dit lent, dit moins vite, et vite, moins lent ; il en est de même du froid, du chaud, du sec, de l'humide et de mille autres choses qui sont toujours en augmentation ou en diminution et dans une décomposition perpétuelle, indéfinissable par conséquent, puisque toute définition fixe et détermine son objet. On peut les ranger dans la classe de l'indéfini ou de l'infini, sans s'arrêter aux différences qui peuvent séparer ces deux termes. Au contraire, il y a des objets dont le caractère est la détermination, qui sont une chose et non pas une autre, dans un degré et non dans un autre, positifs, précis, finis, en un mot. Par exemple, deux est une quantité déterminée qu'on ne peut confondre avec aucune autre, et qui en elle-même n'admet ni le plus ni le moins. Mais ces deux manières d'être que nous venons de décrire, il ne faut pas croire qu'elles aient chacune d'elles une réalité à part ; il n'y a rien dans la nature qui soit fini ou

Copyright Arvensa Editions

infini seulement ; il y a dans tout de l'infini et du fini ; et ce monde, dans sa réalité, est un composé de ces deux éléments primitifs, insaisissables en eux-mêmes, quoique l'esprit les distingue et ne puisse pas ne pas les distinguer. De plus, l'infini et le fini sont liés l'un à l'autre dans une proportion et une mesure qui doit avoir une cause ; et par-delà cette cause on ne peut plus remonter dans l'échelle des êtres, laquelle admet ainsi quatre degrés : l'infini, l'être inférieur sans règle et sans forme, la matière abstraite ; le fini qui donne une forme à cette matière, et qui ainsi la fait passer et passe lui-même à la réalité ; ce monde, le mixte et le composé, le rapport harmonique des deux êtres simples ; enfin, la cause ordonnatrice.

Recherchez tous les éléments de l'existence universelle, vous n'en pourrez trouver un de plus ; et, si c'est là en effet tout ce qui compose l'ensemble des êtres, il ne s'agit plus que d'y rapporter successivement le plaisir et la raison, pour déterminer la supériorité de l'un ou de l'autre.

D'abord le souverain bien, en tant qu'il est un mélange du plaisir et de la raison, est évidemment au second rang et de la classe du mixte et du composé. Quant au plaisir, il n'est pas moins évident que si, comme nous l'avons vu, il a pour caractère le plus ou le moins, et l'impatience de tout état fixe et déterminé, il n'est ni au premier rang de la cause ordonnatrice, ni au second du mélange ordonné avec mesure, ni même au troisième du fini et du déterminé ; mais qu'il est au dernier de tous, dans la

Copyright Arvensa Editions

classe de l'indéterminé et de l'infini. Reste à reconnaître la place de la raison.

L'univers ou le mélange de l'infini et du fini est composé de quatre éléments : l'eau, le feu, l'air et la terre, qui se retrouvent et dans le tout et dans chaque partie organisée. L'homme est un abrégé du monde : c'est un monde lui-même qui contient tous les éléments de l'univers, auquel il les a empruntés. On peut donc étudier l'univers dans l'homme, et conclure légitimement de l'un à l'autre. Or, si on peut dire que l'univers est un grand corps, puisqu'il renferme les mêmes éléments que le nôtre dans une proportion infinie ; et si le nôtre a un principe qui en constitue l'ordre harmonique, s'il a une âme, l'univers a une âme aussi, dont la nôtre est une émanation et une image imparfaite. Notre âme est douée de raison, l'analogie porte donc à conclure que celle de l'univers l'est aussi. D'ailleurs cette raison reluit assez dans l'univers, et le rapport de toutes ses parties et l'harmonie du mécanisme universel élèvent nécessairement à un principe, à une cause qui a tout fait avec poids et mesure, de laquelle partent et où viennent se réfléchir tous les rayons de l'ordre et de la beauté répandus avec éclat dans l'immensité de la nature. L'intelligence, dit Platon, est du même genre que la cause : elle est au premier rang de l'essence.

Si l'intelligence ou la raison est la cause, c'est elle qui, s'associant à l'infini et au plaisir qui s'y rapporte, le détermine et le règle. Elle est le principe du fini au même

Copyright Arvensa Editions

titre qu'elle est le principe du mélange de l'infini et du fini ; et sans elle il n'y aurait aucun bien ni dans le mélange du fini et de l'infini qui n'aurait pas lieu, ni, à plus forte raison, dans l'infini et le plaisir, qui, manquant de mesure et de frein, iraient sans cesse se perdant dans une indétermination, un désordre, une dissolution perpétuelle. L'intelligence est donc au premier rang des êtres, comme le plaisir est au dernier, et par là est terminée d'un seul coup la dispute sur la prééminence du plaisir et de l'intelligence relativement au bien ; car le plaisir, étant relégué dans la catégorie de l'infini, est convaincu de n'avoir rien de bon en lui-même ; et l'intelligence, étant élevée à la catégorie de la cause, est mise par là en possession de constituer le bien en s'ajoutant au plaisir. En un mot, le plaisir se rapporte à la catégorie de l'infini, l'intelligence embrasse à la fois celle du fini, celle du mixte et celle de la cause à laquelle elle est essentiellement adéquate. De là cette idée profonde que, plus on remonte dans l'ordre des catégories et des êtres, plus on s'approche de l'intelligence, et que, quand on est arrivé à la première de toutes les catégories, à la cause, on est arrivé au foyer primitif de toute intelligence, et en même temps de tout bien. Tel est l'épisode rapide et fécond qui remplit à peine vingt pages du *Philèbe*, et renferme dans ce peu de pages, avec la solution *à priori* du problème de la supériorité du plaisir et de l'intelligence, relativement au souverain bien, les résultats imposants des méditations les plus vastes et les plus

Copyright Arvensa Editions

profondes.

Remarquons, en finissant, que ce grand système, composé lui-même de parties si grandes, n'est point ici présenté d'une manière enveloppée, et que le *Philèbe* est, avec le *Phédon*, le seul ouvrage de Platon où le résultat positif et dogmatique que l'on veut obtenir soit mis en avant, puis débattu et enfin démontré. Mais le caractère qui le distingue même du *Phédon* et en fait un dialogue entièrement à part, c'est que non-seulement il est dogmatique dans son but, mais qu'il est didactique dans ses formes, et que la marche sévère de la discussion philosophique n'y est jamais dissimulée sous les agréments du dialogue. Le *Philèbe* n'a pas d'introduction et se termine brusquement ; il manque de ces détails imprévus, de ces hasards de conversation, de ces épisodes qui, sans briser le fil, le détendent en quelque sorte, renouvellent sans cesse l'intérêt et donnent au dialogue un air aisé, naturel et piquant. Enfin, si l'on excepte quelques jeux de mots plus ou moins heureux, la grâce des détails a été si impitoyablement sacrifiée à la rigueur de l'ensemble, que la critique a pu, sans invraisemblance, élever le soupçon que le *Philèbe* n'est qu'un canevas philosophique, auquel Platon n'aurait pas encore ajouté les formes, le ton et le coloris du dialogue. Mais si le *Philèbe* n'est qu'une esquisse, et non un tableau achevé, il faut convenir que c'est une esquisse qui, en quelques traits grands et distincts, présente une perspective infinie.

Copyright Arvensa Editions

PHILÈBE
Liste des titres
Table des matières du titre

Philèbe

Interlocuteurs :

SOCRATE, PROTARQUE[172], PHILÈBE[173], ASSISTANTS.

SOCRATE.
Vois Protarque, ce que tu te charges de défendre dans l'opinion de Philèbe, et d'attaquer dans la nôtre, s'il y a quelque chose qui ne soit pas selon ta façon de penser. Veux-tu que nous résumions son opinion et la mienne ?

PROTARQUE.
Volontiers.

SOCRATE.
Philèbe dit donc que le bien pour tous les êtres animés consiste dans la joie, le plaisir et l'agrément, et dans les autres choses de ce genre. Je soutiens au contraire que ce n'est pas cela ; et que la sagesse, l'intelligence, la mémoire, et tout ce qui est de même nature, comme le

Copyright Arvensa Editions

jugement droit et les raisonnements vrais sont meilleurs et plus précieux que le plaisir pour tous ceux qui les possèdent ; et qu'ils sont pour ceux-là, ce qu'il y a de plus avantageux dans le présent et dans l'avenir. N'est-ce point-là, Philèbe, ce que nous disons l'un et l'autre ?

PHILÈBE.
C'est cela même, Socrate.

SOCRATE.
Eh bien, Protarque, acceptes-tu ce qu'on remet entre tes mains ?

PROTARQUE.
Il le faut bien, puisque le beau Philèbe a perdu courage.

SOCRATE.
Essayons à tout prix de parvenir à ce qu'il y a de vrai sur cette question.

PROTARQUE.
Essayons-le.

SOCRATE.
Allons ; outre ce qui vient d'être dit, convenons encore de ceci.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

De quoi ?

SOCRATE.
Que nous entreprenons l'un et l'autre d'expliquer quelle est la manière d'être et la disposition de l'âme capable de procurer à tous les hommes une vie heureuse. N'est-ce pas là ce que nous nous proposons ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Ne dites-vous point, Philèbe et toi, que cette manière d'être consiste dans le plaisir, et moi, qu'elle consiste dans la sagesse ?

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Mais que serait-ce, si nous en découvrions quelque autre préférable à ces deux-là ? N'est-il pas vrai que si nous trouvons qu'elle a plus d'affinité avec le plaisir, nous aurons à la vérité le dessous toi et moi vis-à-vis de ce troisième genre de vie également supérieur au plaisir et à la sagesse, mais que la vie de plaisir l'emportera sur la vie sage ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Et que, si elle a plus d'analogie avec la sagesse, la sagesse triomphera du plaisir, et celui-ci sera vaincu ? Êtes-vous d'accord avec moi là-dessus ? Qu'en pensez-vous l'un et l'autre ?

PROTARQUE.
Pour moi, cela me paraît évident.

SOCRATE.
Et toi, Philèbe, que t'en semble ?

PHILÈBE.
Je pense, et je penserai toujours que la victoire est tout entière du côté de la volupté. Mais c'est à toi d'en juger, Protarque.

PROTARQUE.
Puisque tu nous as remis la dispute, Philèbe, tu n'es plus le maître d'accorder ou de contester rien à Socrate.

PHILÈBE.
Tu as raison. Ainsi la déesse de la volupté n'aura pas de reproche à me faire, et dès à présent, je l'en prends elle-

Copyright Arvensa Editions

même à témoin.

PROTARQUE.
Nous te rendrons témoignage auprès d'elle que tu as parlé comme tu fais. Maintenant, Socrate, avec l'agrément de Philèbe, ou de quelque manière qu'il prenne la chose, tâchons d'achever cette discussion.

SOCRATE.
Oui, et commençons par cette déesse qui s'appelle Vénus, à ce que dit Philèbe, mais dont le véritable nom est la volupté.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
J'ai toujours, Protarque, au sujet des noms des dieux, une crainte au-dessus de toutes les craintes humaines ; et, dans cette occasion, je donne à Vénus le nom qui lui plaira davantage. Quant à la volupté, je sais qu'elle a plus d'une forme ; et, comme j'ai dit, il nous faut commencer par celle, en examinant quelle est sa nature. Au premier coup-d'œil on la prendrait pour une chose simple : néanmoins elle prend des formes de toute espèce, et, à quelques égards, dissemblables entre elles. En effet, fais-y attention. Nous disons qu'il y a le plaisir du libertinage et

Copyright Arvensa Editions

celui de la tempérance ; que l'insensé, plein d'opinions et d'espérances folles, a du plaisir, et que le sage en trouve aussi dans la sagesse. Or, si on osait dire que ces deux espèces de plaisirs sont semblables entre eux, ne passerait-on point à juste titre pour un extravagant ?

PROTARQUE.
Il est vrai, Socrate que ces plaisirs naissent de causes opposées, mais ils ne sont pas pour cela opposés l'un à l'autre. Car, comment le plaisir ne serait-il pas ce qu'il y a au monde de plus ressemblant au plaisir, c'est-à-dire à lui-même ?

SOCRATE.
A ce compte, la couleur, mon cher, ne différerait en rien de la couleur, en tant que couleur. Cependant nous savons tous que le noir n'est pas seulement différent du blanc, mais qu'il lui est encore tout à fait opposé. Pareillement, à ne considérer que le genre : toute figure est la même chose qu'une autre figure ; mais si l'on compare les espèces ensemble, il y en a de très opposées entre elles, et d'autres même diversifiées à l'infini. Nous trouverons beaucoup d'autres choses qui sont dans le même cas. Ainsi, n'ajoute pas foi à la raison que tu viens d'alléguer, qui confond en un les objets les plus contraires. Or, j'appréhende que nous ne découvrions des plaisirs contraires à d'autres plaisirs.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Peut-être y en a-t-il. Mais quel tort cela fait-il à l'opinion que je défends ?

SOCRATE.
C'est que ces plaisirs étant dissemblables, tu les appelles, disons-nous, d'un nom qui ne leur convient pas. Car tu dis que toutes les choses agréables sont bonnes ; et personne à la vérité ne te soutiendra que ce qui est agréable n'est point agréable : mais la plupart des plaisirs étant mauvais, et quelques-uns bons, comme nous le prétendons, tu leur donnes néanmoins à tous le nom de bons, quoique tu reconnaisses qu'ils sont dissemblables, si l'on te force à cet aveu dans la discussion. Quelle qualité commune vois-tu donc également dans les plaisirs bons et mauvais qui t'engage à les comprendre tous sous le nom de bien ?

PROTARQUE.
Comment dis-tu, Socrate ? Crois-tu qu'après avoir mis en principe que le plaisir est le bien, on t'accorde et on te laisse passer qu'il y a de certains plaisirs qui sont bons, et d'autres qui sont mauvais ?

SOCRATE.
Tu avoueras du moins qu'il y en a de dissemblables entre eux, et quelques-uns de contraires.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Nullement, du moins en tant qu'ils sont des plaisirs.

SOCRATE.
Nous retombons de nouveau dans le même discours, Protarque. Nous dirons par conséquent qu'un plaisir ne diffère point d'un plaisir, et qu'ils sont tous semblables : les exemples que j'ai allégués tout à l'heure ne nous blesseront en rien, nous essaierons de dire, et nous dirons ce que disent les hommes les plus ineptes et tout à fait neufs dans l'art de discuter.

PROTARQUE.
Quoi donc ?

SOCRATE.
Si, pour l'imiter et te rendre la pareille, je m'avise de soutenir qu'il y a une ressemblance parfaite entre les choses les plus dissemblables, je pourrais faire valoir les mêmes raisons que toi ; et par là, nous paraîtrons plus novices dans la discussion qu'il ne nous convient de l'être, et le sujet que nous traitons nous échappera des mains. Reprenons-le donc et remettons-le à flot ; peut-être, en prenant la même direction, parviendrons-nous au même point.

PROTARQUE.
Dis-moi donc comment.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Suppose, Protarque, que tu m'interroges à ton tour.

PROTARQUE.
Eh bien ?

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que la sagesse, la science, l'intelligence et toutes les autres choses que j'ai mises au commencement au rang des biens, lorsqu'on m'a demandé ce que c'est que le bien, se trouveront dans le même cas que ton plaisir ?

PROTARQUE.
Par où ?

SOCRATE.
Par exemple, la science paraîtra, non pas une, mais divisée en plusieurs sciences, et quelques sciences paraîtront dissemblables entre elles ; et même, si par hasard il s'en rencontrait d'opposées, serais-je digne de disputer avec toi, si dans la crainte de reconnaître cette opposition, je disais qu'aucune science n'est différente d'une autre ? en sorte que cette conversation s'en allât en un vain propos, et que nous nous tirassions d'affaire au moyen d'une absurdité. Mais non, il ne faut pas que cela nous arrive, Tirons-nous d'affaire, à la bonne heure ; mais évitons

Copyright Arvensa Editions

l'absurdité. Mon avis est que nous mettions de l'égalité entre nous dans cette discussion : qu'il y ait donc plusieurs plaisirs, et qu'ils soient dissemblables ; plusieurs sciences, et qu'elles soient différentes. Ainsi, Protarque, ne dissimulons point que mon bien et le tien renferment chacun en lui-même des éléments différents ; exposons hardiment au grand jour cette différence : peut-être qu'après avoir été discutée, elle nous fera connaître s'il faut dire que le plaisir est le bien, ou si c'est la sagesse, ou une troisième chose. Car nous ne disputons pas sans doute maintenant l'un et l'autre, pour que mon opinion l'emporte, ou la tienne : mais il faut que nous nous réunissions tous deux en faveur de ce qui est le plus vrai.

PROTARQUE.
Il le faut, sans contredit.

SOCRATE.
Ainsi, fortifions encore davantage ce discours par des aveux mutuels.

PROTARQUE.
Quel discours ?

SOCRATE.
Celui qui cause de grands embarras à tous les hommes, volontairement et involontairement, et en toute occasion.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Explique-toi plus clairement.

SOCRATE.
Je parle du discours qui s'est jeté par hasard dans notre entretien, et qui est d'une nature tout à fait extraordinaire. C'est en effet une chose étrange à dire, que plusieurs sont un, et qu'un est plusieurs ; et il est aisé d'embarrasser quiconque soutient en cela le pour et le contre.

PROTARQUE.
As-tu ici en vue ce qu'on dit, que moi Protarque, par exemple, je suis un par nature, et ensuite qu'il y a plusieurs moi contraires les uns aux autres, tout à la fois grands et petits, pesants et légers et mille autres choses semblables ?

SOCRATE.
Tu viens de dire, Protarque, sur un et plusieurs, une de ces merveilles qui sont connues de tout le monde ; et on est d'accord aujourd'hui qu'il ne faut point toucher à de semblables questions, que l'on regarde comme puériles, triviales, et n'étant bonnes qu'à arrêter dans les discussions. On ne veut pas même qu'on s'amuse aux questions suivantes : lorsque quelqu'un, ayant séparé par le discours tous les membres et toutes les parties d'une

Copyright Arvensa Editions

chose, et avoué que tout cela n'est que cette chose qui est une, se moque ensuite de lui-même et se réfute, comme ayant été réduit à admettre des chimères, savoir, qu'un est plusieurs et une infinité, et que plusieurs ne sont qu'un.

PROTARQUE.
Quelles sont donc, en ce genre, les autres merveilles dont tu veux parler, Socrate, qui font tant de bruit, et sur lesquelles on n'est point d'accord ?

SOCRATE.
C'est, mon enfant, lorsque cette unité n'est point prise parmi les choses sujettes à la génération et à la corruption, comme celles dont nous venons de faire mention. Car en ce cas, et quand il est question de cette espèce d'unités, on convient, comme nous le disions tout à l'heure, qu'il ne faut entreprendre de réfuter personne. Mais lorsqu'on parle de l'idée de l'homme ou du bœuf en général, du beau, du bon, c'est sur ces unités et les autres de même nature que l'on s'échauffe beaucoup sans pouvoir s'entendre.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Premièrement, on conteste si l'on doit admettre ces sortes d'unités, comme réellement existantes. Puis on demande comment chacune d'elles est toujours la même, et peut, sans admettre en soi ni génération, ni corruption, rester constamment la même unité ; ensuite, s'il faut dire que cette unité existe dans les êtres soumis à la génération et infinis en nombre, divisée par parcelles et devenue plusieurs, ou que dans chacun elle est tout entière, bien que hors d'elle-même : ce qui paraît la chose du monde la plus impossible, qu'une seule et même unité existe à la fois dans une et plusieurs choses. Ce sont ces questions, Protarque, qui sont la source des plus grands embarras, lorsqu'on y répond mal, et aussi des plus grandes clartés, lorsqu'on y répond bien.

PROTARQUE.
N'est-ce point par-là, Socrate, qu'il nous faut d'abord entrer en matière ?

SOCRATE.
Oui, à ce que je pense.

PROTARQUE.

Sois persuadé que tous tant que nous sommes ici[174], nous pensons comme toi sur ce point. Pour Philèbe, peut-être est-ce le mieux de ne pas lui demander son avis, de peur, comme on dit, de déranger ce qui est bien.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
A la bonne heure. Par où entamerons-nous cette controverse qui a tant de parties et de formes diverses ? n'est-ce point par ici ?

PROTARQUE.
Par où ?

SOCRATE.
Je dis que ce rapport d'un et plusieurs se trouve partout et toujours, de tout temps comme aujourd'hui, dans chacune des choses dont on parle. Jamais il ne cessera d'être, et il n'a jamais commencé d'exister : mais, autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours, immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert pour la première fois de cette formule, charmé comme s'il avait découvert un trésor de sagesse, est transporté de joie jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et le coupant par morceaux, s'embarrassant lui-même et quiconque l'approche, plus jeune et plus vieux ou de même âge que lui ; il ne fait quartier ni à son père, ni à sa mère, ni à aucun de ceux qui l'écoutent : il attaque non seulement les hommes, mais en quelque sorte tous les êtres ; et je réponds qu'il n'épargnerait aucun barbare, s'il pouvait se

Copyright Arvensa Editions

procurer un truchement.

PROTARQUE.
Ne vois-tu point, Socrate, que nous sommes en grand nombre, et tous jeunes gens[175] ? et ne crains-tu pas que, nous joignant à Philèbe, nous ne tombions sur toi, si tu nous insultes ? Quoi qu'il en soit, nous comprenons ta pensée et s'il y a quelque moyen de faire sortir paisiblement tout ce tumulte de notre conversation, et de trouver un chemin plus beau que celui-là pour parvenir au but de nos recherches, entres-y le premier ; nous te suivrons, selon nos forces. Car la question présente, Socrate, n'est point de petite conséquence.

SOCRATE.
Je le sais bien, mes enfants, comme vous appelle Philèbe. Il n'y a point et il ne peut y avoir de voie plus belle, que celle que j'ai toujours aimée ; mais elle a échappé déjà un grand nombre de fois à mes poursuites, me laissant seul et dans l'embarras.

PROTARQUE.
Quelle est-elle ? nomme-la seulement.

SOCRATE.
Il n'est pas malaisé de la faire connaître ; mais il est très difficile de la suivre. Toutes les découvertes où l'art entre

Copyright Arvensa Editions

pour quelque chose, qui ont jamais été faites ne l'ont été que par ce moyen. Considère bien quel est celui dont je parle.

PROTARQUE.
Dis seulement.

SOCRATE.
C'est, selon moi, un présent fait aux hommes par les dieux, apporté d'en haut avec le feu par quelque Prométhée ; et les anciens, qui valaient mieux que nous, et qui étaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle sont composées d'un et de plusieurs, et réunissent en elles, par leur nature, le fini et l'infini : que telle étant la disposition des choses, il faut dans toute recherche s'attacher toujours à la découverte d'une seule idée : qu'on trouvera qu'il y en a une ; et que l'ayant découverte, il faut examiner si après celle-là il y en a deux, sinon trois, ou quelque autre nombre ; ensuite faire la même chose par rapport à chacune de ces idées, jusqu'à ce qu'on vît non seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'espèces elle contient en soi : qu'on ne doit point appliquer à la multitude l'idée de l'infini, avant d'avoir saisi par la pensée tous les nombres déterminés qui sont en elle entre l'infini et l'unité ; et qu'alors seulement on

Copyright Arvensa Editions

peut laisser chaque individu aller se perdre dans l'infini. Ce sont les dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre, et de nous instruire les uns les autres. Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui font un à l'aventure, et plusieurs plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. Après l'unité, ils passent tout de suite à l'infini, et les nombres intermédiaires leur échappent. Cependant ce sont ces intermédiaires qui distinguent la discussion conforme aux lois de la dialectique, de celle qui n'est que contentieuse.

PROTARQUE.
Il me paraît, Socrate, que je comprends une partie de ce que tu dis ; mais j'aurais besoin, sur certains points, d'une explication plus claire.

SOCRATE.
Ce que j'ai dit, Protarque, est très clair pour les lettres : vois ce qui en est dans les choses qu'on t'a apprises dès l'enfance.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
La voix qui nous sort de la bouche est une, et en même temps infinie en nombre pour tous et pour chacun.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Nous ne sommes point encore savants par l'un ni par l'autre de ces points, ni parce que nous savons que la voix est infinie, ni parce que nous savons qu'elle est une ; mais de savoir combien elle a d'éléments distincts, et quels ils sont, c'est là ce qui nous rend grammairiens.

PROTARQUE.
Cela est très vrai.

SOCRATE.
C'est aussi la même chose qui fait le musicien.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
La voix considérée par rapport à cet art est une.

PROTARQUE.
Nul doute.

SOCRATE.
Mettons-en de deux sortes, l'une grave, l'autre aiguë, et une troisième ; n'est-ce pas ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Si tu ne sais que cela, tu n'es point encore habile dans la musique ; et si tu l'ignores, tu n'es, pour ainsi dire, capable de rien en ce genre.

PROTARQUE.
Non, assurément.

SOCRATE.
Mais, mon cher ami, quand tu connais le nombre des intervalles de la voix, tant pour le son aigu que pour le son grave, la qualité et les bornes de ces intervalles, et les systèmes qui en résultent ; systèmes que les anciens ont découverts, et qu'ils nous ont laissés, à nous qui marchons sur leurs traces, sous le nom d'harmonies, comme aussi ils nous ont appris que des propriétés semblables se trouvent dans les mouvements du corps, et qu'étant mesurées par les nombres, elles doivent s'appeler rythmes et mesures : et en même temps que nous devons procéder de cette manière dans l'examen de tout ce qui est un et plusieurs ; oui, lorsque tu as compris tout cela, c'est alors que tu es savant ; et quand, en suivant la même méthode, tu es parvenu à comprendre quelque autre

Copyright Arvensa Editions

chose que ce soit, tu as acquis l'intelligence de cette chose. Mais, perdu dans l'infini, tout échappe à la connaissance ; et, pour n'avoir fait le compte précis d'aucune chose, tu n'es toi-même compté pour rien[176].

PROTARQUE.
Il me paraît, Philèbe, que ce que vient de dire Socrate est parfaitement bien dit.

PHILÈBE.
Je pense de même : mais que nous fait ce discours, et où en veut-il venir ?

SOCRATE.
Philèbe nous a fait cette question fort à propos, Protarque.

PROTARQUE.
Assurément : réponds-lui donc.

SOCRATE.
Je le ferai, après que j'aurai dit encore un mot sur cette matière. De même que, lorsqu'on a pris une unité quelconque, il ne faut pas, disons-nous, jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre : ainsi, quand on est forcé de commencer par l'infini, il ne faut point passer tout de suite à l'unité, mais porter les regards

Copyright Arvensa Editions

sur un certain nombre, qui renferme une certaine quantité d'individus, et aboutir enfin à l'unité. Tâchons de concevoir ceci en prenant de nouveau les lettres pour exemple.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
On remarqua d'abord que la voix était infinie, soit que cette découverte vienne d'un dieu, ou de quelque homme divin, comme on le raconte en Égypte d'un certain Theuth, qui le premier aperçut dans cet infini les voyelles, comme étant, non pas un, mais plusieurs ; et puis d'autres lettres qui, sans être des voyelles, ont pourtant un certain son ; et il reconnut qu'elles avaient pareillement un nombre déterminé ; ensuite il distingua une troisième espèce de lettres, que nous appelons aujourd'hui muettes : après ces observations, il sépara une à une les lettres muettes et privées de son ; ensuite il en fit autant par rapport aux voyelles et par rapport aux moyennes ; jusqu'à ce qu'en ayant saisi le nombre, il leur donna à toutes et à chacune le nom d'élément. De plus, voyant qu'aucun de nous ne pourrait apprendre aucune de ces lettres toute seule, et sans les apprendre toutes, il en imagina le lien, comme une unité ; et se représentant tout cela comme ne faisant qu'un tout, il donna à ce tout le

Copyright Arvensa Editions

nom de grammaire, comme n'étant aussi qu'un seul art.

PHILÈBE.
J'ai compris ceci, Protarque, plus clairement que ce qui a été dit précédemment, et l'un m'a servi à concevoir l'autre. Mais à présent, ainsi qu'un peu plus haut, je trouve toujours la même chose à redire à ce discours.

SOCRATE.
N'est-ce point, Philèbe, quel rapport a tout cela à notre sujet ?

PHILÈBE.
Oui, c'est ce que nous cherchons depuis longtemps, Protarque et moi.

SOCRATE.
En vérité, vous êtes au milieu de ce que vous cherchez, dites-vous, depuis longtemps.

PHILÈBE.
Comment ?

SOCRATE.
Notre entretien n'a-t-il point pour objet dès le commencement la sagesse et le plaisir, pour savoir laquelle de ces deux choses est préférable à l'autre ?

Copyright Arvensa Editions

PHILÈBE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ne disions-nous point que chacune d'elles est une ?

PHILÈBE.
Assurément.

SOCRATE.
Eh bien, le discours que vous venez d'entendre vous demande comment chacune d'elles est une et plusieurs ; et comment elles ne sont pas tout de suite infinies, mais comment elles contiennent l'une et l'autre un certain nombre déterminé, avant que chacune parvienne à l'infini.

PROTARQUE.
Socrate, après nous avoir fait faire je ne sais comment bien des circuits, nous a jetés, Philèbe, dans une question qui n'est point aisée. Vois qui de nous deux y répondra. Peut-être est-il ridicule, qu'ayant pris tout à fait ta place dans cette dispute, et m'étant engagé à la soutenir, je te somme de répondre, parce que je ne suis pas en état de le faire ; mais il serait, je pense, plus ridicule encore que nous ne puissions répondre ni l'un ni l'autre. Vois donc quel parti nous prendrons. Il me paraît que Socrate nous demande si le plaisir a des espèces ou non, combien et

Copyright Arvensa Editions

quelles elles sont ; et qu'il attend de nous la même chose par rapport à la sagesse.

SOCRATE.
Tu dis très vrai, fils de Callias. En effet, si nous ne pouvons satisfaire à cette question sur tout ce qui est un, semblable à soi et toujours le même, et sur son contraire, aucun de nous, comme l'a montré le discours précédent, n'entendra jamais rien à quoi que ce soit.

PROTARQUE.
Il y a toute apparence, Socrate. Mais s'il est beau pour le sage de tout connaître, il me semble qu'il y a un second degré, qui est de ne pas se méconnaître soi-même. Je vais te dire pourquoi je parle de la sorte. Tu nous as accordé cet entretien, Socrate, et tu t'es livré à nous, pour découvrir ensemble quel est le plus excellent des biens humains. Philèbe a dit que c'est le plaisir, l'agrément, la joie ; tu as soutenu au contraire que les meilleurs biens ne sont point ceux-là, mais ceux-ci ; et si nous nous rappelons souvent à nous-mêmes avec une sorte de recherche la difficulté qui nous sépare, ce n'est pas sans raison, mais afin que, étant gravée dans notre mémoire, nous soyons en état de la bien discuter de part et d'autre : tu dis donc, à ce qu'il semble, que le bien qu'il faut regarder comme véritablement supérieur au plaisir, c'est l'intelligence, la science, la prudence, l'art, et tous les autres biens de ce

Copyright Arvensa Editions

genre, et que ce sont les seuls qu'il faut travailler à acquérir. La dispute s'étant ainsi engagée des deux côtés, nous t'avons menacé en badinant de ne pas te laisser retourner chez toi, que cette question ne fût suffisamment décidée ; et toi, tu y as consenti, et tu t'es donné à nous pour cela. Nous te disons donc, comme les enfants, qu'on ne peut plus reprendre ce qui a été une fois bien donné. Ainsi, cesse de diriger comme tu fais cette discussion.

SOCRATE.
De quelle manière ?

PROTARQUE.
En nous jetant dans l'embarras, et en nous proposant des questions auxquelles nous ne pouvons trouver sur-le-champ une réponse satisfaisante. Car ne nous imaginons pas que la fin de cet entretien doive être de nous réduire tous à ne savoir que dire. Mais lorsque nous sommes hors d'état de répondre, c'est à toi de le faire : tu nous l'as promis. Sur cela, délibère, s'il faut que tu nous donnes la division du plaisir et de la science en leurs espèces, ou si tu la laisseras là, et si tu peux et si tu veux éclaircir d'une autre manière le sujet de notre dispute.

SOCRATE.
Après ce que je viens d'entendre, il ne faut plus que j'appréhende rien de fâcheux de votre part. Ce mot, si tu

Copyright Arvensa Editions

veux, me délivre de toute crainte à cet égard. Et puis, il me semble qu'un dieu m'a rappelé certaines choses à la mémoire.

PROTARQUE.
Comment, et quelles sont-elles ?

SOCRATE.
Je me souviens à ce moment d'avoir entendu dire autrefois, en songe, ou étant éveillé, au sujet du plaisir et de la sagesse, que ni l'un ni l'autre n'est le bien ; mais que ce nom appartient à une troisième chose, différente de celles-ci et meilleure que toutes les deux. Or, si nous découvrons avec évidence que cela est ainsi, il ne reste plus au plaisir d'espérance de la victoire : car le bien ne pourra plus être confondu avec lui ? N'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Nous n'aurons plus besoin après cela de diviser le plaisir en ses espèces, à ce qu'il me semble ; la suite de ce discours le montrera plus clairement.

PROTARQUE.
Fort bien commencé ; achève de même.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Convenons auparavant ensemble de quelques petites choses.

PROTARQUE.
De quoi ?

SOCRATE.
Est-ce une nécessité que la condition du bien soit parfaite, ou qu'elle ne le soit point ?

PROTARQUE.
La plus parfaite, Socrate.

SOCRATE.
Mais quoi ? le bien est-il suffisant par lui-même ?

PROTARQUE.
Sans contredit ; et c'est en cela que consiste sa différence d'avec tout le reste.

SOCRATE.
Ce qu'il me paraît le plus indispensable d'affirmer du bien, c'est que tout ce qui le connaît, le recherche, le désire, s'efforce d'y atteindre et de le posséder, se mettant peu en peine de toutes les autres choses, hormis celles dont la possession peut s'accorder avec la sienne.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Il est impossible de ne pas convenir de tout ceci.

SOCRATE.
Examinons à présent et jugeons la vie de plaisir et la vie sage, les prenant chacune à part.

PROTARQUE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Que la sagesse n'entre pour rien dans la vie de plaisir, ni le plaisir dans la vie sage. Car si l'un de ces deux états est le bien, il faut qu'il n'ait plus absolument besoin de rien : et si l'un ou l'autre nous paraît avoir besoin de quelque autre chose, il n'est pas le vrai bien pour nous.

PROTARQUE.
Comment le serait-il ?

SOCRATE.
Veux-tu que nous fassions sur toi-même l'épreuve de ce qui en est ?

PROTARQUE.
Volontiers.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Réponds-moi donc.

PROTARQUE.
Parle.

SOCRATE.
Consentirais-tu, Protarque, à passer toute ta vie dans la jouissance des plus grands plaisirs ?

PROTARQUE.
Pourquoi non ?

SOCRATE.
S'il ne te manquait rien de ce côté-là, croirais-tu avoir besoin de quelque autre chose ?

PROTARQUE.
D'aucune.

SOCRATE.
Examine bien, si tu n'aurais besoin ni de penser, ni de concevoir, ni de raisonner juste, ni de rien de semblable : quoi ! pas même de voir ?

PROTARQUE.
A quoi bon ? Avec le bien-être, j'aurais tout.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que, vivant de la sorte, tu passerais tes jours dans les plus grands plaisirs ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais n'ayant ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni jugement vrai, c'est une nécessité, qu'étant privé de toute réflexion, tu ignores même si tu as du plaisir, ou non.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Et puis, étant dépourvu de mémoire, c'est encore une nécessité que tu ne te souviennes point si tu as eu du plaisir autrefois, et qu'il ne te reste pas le moindre souvenir du plaisir que tu ressens dans le moment présent : et même, que ne jugeant pas vrai, tu ne croies pas sentir de la joie dans le temps que tu en sens, et qu'étant destitué de raisonnement, tu sois incapable de conclure que tu te réjouiras dans le temps à venir ; enfin, que tu mènes la vie, non d'un homme, mais d'un poumon marin, ou de ces espèces d'animaux de mer qui vivent

Copyright Arvensa Editions

enfermés dans des coquillages. Cela est-il vrai ? ou pouvons-nous nous former quelque autre idée de cet état ?

PROTARQUE.
Et comment s'en formerait-on une autre idée ?

SOCRATE.
Et bien, une pareille vie est-elle désirable ?

PROTARQUE.
Ce discours, Socrate, me met dans le cas de ne savoir absolument que dire.

SOCRATE.
Ne nous décourageons pas encore : passons à la vie de l'intelligence, et considérons-la.

PROTARQUE.
De quelle vie parles-tu ?

SOCRATE.
Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit, ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Ni l'un ni l'autre état, Socrate, ne me paraît digne d'envie, et je ne crois pas qu'il paraisse jamais tel à personne.

SOCRATE.
Mais quoi ? si on réunissait ensemble ces deux états, Protarque, et que de leur mélange on en fît un seul qui tînt de l'un et de l'autre ?

PROTARQUE.
Parles-tu de celui où le plaisir, l'intelligence et la sagesse entreraient en commun ?

SOCRATE.
Oui, je parle de celui-là même.

PROTARQUE.
Il n'est personne qui ne le choisît préférablement à l'un ou l'autre des deux ; je ne dis pas tel ou tel homme, mais tout le monde sans exception.

SOCRATE.
Concevons-nous ce qui résulte à présent de ce qu'on vient de dire ?

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Oui : c'est que de trois genres de vie qu'on a proposés, il y en a deux qui ne sont ni suffisants par eux-mêmes, ni désirables pour aucun homme, ni pour aucun être.

SOCRATE.
N'est-ce pas désormais une chose évidente à l'égard de ces deux genres de vie, que le bien ne se rencontre ni dans l'un ni dans l'autre ? puisque si cela était, ce genre de vie serait suffisant, parfait, digne du choix de tous les êtres, plantes ou animaux, qui auraient la faculté de vivre toujours de cette manière ; et que si quelqu'un de nous s'attachait à une autre condition, ce choix serait contre la nature de ce qui est véritablement désirable, et un effet involontaire de l'ignorance ou de quelque fâcheuse nécessité.

PROTARQUE.
Il paraît effectivement que la chose est ainsi.

SOCRATE.
J'ai donc, ce me semble, suffisamment démontré que la déesse de Philèbe ne doit pas être regardée comme étant la même chose que le bien.

PHILÈBE.
Ton intelligence, Socrate, n'est pas le bien non plus : car elle est sujette aux mêmes reproches.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Oui, la mienne peut-être, Philèbe ; mais pour l'intelligence véritable, l'intelligence divine, je ne pense pas qu'il en soit de même. Ainsi, je ne dispute point contre la vie mixte la victoire en faveur de l'intelligence : mais il faut voir et examiner quel parti nous prendrons par rapport au second prix. Peut-être dirons-nous, moi que l'intelligence, toi que la volupté est la principale cause du bonheur de cet état mixte ; et de cette sorte, quoique ni l'une ni l'autre ne soit le bien, l'une ou l'autre pourrait être regardée comme en étant la cause. Or, sur ce point, je suis plus disposé que jamais à soutenir contre Philèbe que, quelle que soit la chose qui rend cette vie mélangée désirable et bonne, l'intelligence a plus d'affinité et de ressemblance avec elle que la volupté. Et, dans cette supposition, on peut dire avec vérité que la volupté n'a droit de prétendre ni au premier, ni au second prix ; elle est même encore plus éloignée du troisième, s'il faut ajouter foi à mon intelligence.

PROTARQUE.
Il paraît, Socrate, que voilà la volupté hors de combat, frappée en quelque manière par les raisons que tu viens d'exposer : elle aspirait au premier prix, et la voilà terrassée. Mais, selon toute apparence, il faut dire aussi que l'intelligence aurait tort de prétendre à la victoire : car elle serait dans le même cas. Mais si la volupté était privée du second prix, ce serait une ignominie pour elle

Copyright Arvensa Editions

auprès de ses amants, et à leurs yeux elle perdrait beaucoup de sa beauté.

SOCRATE.
Mais quoi ? ne vaut-il pas mieux laisser désormais le plaisir tranquille, au lieu de lui faire de la peine, en lui faisant subir l'examen le plus rigoureux et le poussant à bout ?

PROTARQUE.
C'est comme si tu ne disais rien, Socrate.

SOCRATE.
Est-ce parce que j'ai dit, faire de la peine au plaisir, ce qui est impossible ?

PROTARQUE.
Non seulement pour cela, mais parce que tu ne sais point qu'aucun de nous ne te laissera partir, que cette dispute ne soit entièrement terminée.

SOCRATE.
Dieux ! quel long discours, Protarque, il nous reste encore, et nullement aisé pour le présent ! Car si nous aspirons au second prix en faveur de l'intelligence, je vois qu'il faudra s'adresser ailleurs pour avoir, en quelque sorte, d'autres traits que ceux du discours précédent : il en est pourtant

Copyright Arvensa Editions

quelques-uns qui pourront encore nous servir. Voyons, le faut-il ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Tâchons d'être extrêmement sur nos gardes, en commençant ce nouveau discours.

PROTARQUE.
Quel est ce commencement ?

SOCRATE.
Partageons en deux, ou plutôt, si tu veux, en trois, tous les êtres de cet univers.

PROTARQUE.
Comment ? explique-toi.

SOCRATE.
Reprenons quelque chose de ce qui a été dit.

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit tout à l'heure que la Divinité a

Copyright Arvensa Editions

enseigné que les êtres sont les uns infinis, les autres finis ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Rangeons donc les êtres en deux espèces, et mettons pour une troisième celle qui résulte du mélange de ces deux-ci. Mais je me rends pleinement ridicule, à ce que je vois, avec mes divisions d'espèces et ma manière de les compter.

PROTARQUE.
Que veux-tu dire, mon cher ?

SOCRATE.
Il me paraît que j'ai encore besoin d'un quatrième genre.

PROTARQUE.
Lequel ?

SOCRATE.
Saisis par la pensée la cause du mélange des deux premières espèces, et mets-la avec les trois autres pour la quatrième.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

N'aurais-tu pas affaire d'une cinquième, qui puisse en faire la séparation ?

SOCRATE.
Peut-être : mais en ce moment je ne le pense pas. En tout cas si j'en ai besoin, tu ne trouveras pas mauvais que j'aille à la poursuite d'une cinquième manière d'être.

PROTARQUE.
Non.

SOCRATE.
De ces quatre espèces, mettons-en d'abord trois à part ; et de celles-ci, considérons-en deux, et suivons-les dans toutes leurs branches et leurs divisions : puis ramenons chacune d'elles à une seule idée ; et tâchons ainsi de découvrir par où elles sont l'une et l'autre une et plusieurs.

PROTARQUE.
Si tu veux bien t'expliquer plus clairement, peut-être pourrai-je te suivre.

SOCRATE.
Je dis donc que les deux par lesquelles je propose de commencer l'examen, sont celles dont j'ai parlé tout à l'heure, l'infini et le fini. Je vais m'efforcer de montrer que l'infini est en quelque sorte plusieurs. Quant au fini, qu'il

Copyright Arvensa Editions

nous attende.

PROTARQUE.
Il attendra.

SOCRATE.
Vois : ce que je t'exhorte à considérer est difficile et sujet à contestation ; vois pourtant. En premier lieu, examine si tu découvriras du fini dans ce qui est plus chaud ou plus froid ; ou si le plus et le moins qui réside dans cette espèce d'êtres, tant qu'il y réside, ne les empêche point d'avoir des bornes précises ; car aussitôt qu'ils sont finis, leur fin est venue[177].

PROTARQUE.
Cela est très vrai.

SOCRATE.
Le plus et le moins, disons-nous, se rencontre donc toujours dans ce qui est plus chaud ou plus froid.

PROTARQUE.
Oui, certes.

SOCRATE.
Ainsi, la raison nous montre toujours que ces deux choses n'ont pas de fin, et n'ayant pas de fin, elles sont

Copyright Arvensa Editions

nécessairement infinies.

PROTARQUE.
Très fort, Socrate.

SOCRATE.
Tu as compris à merveille ma pensée, mon cher Protarque, et tu me rappelles que le terme de fort dont tu viens de te servir, et celui de doucement, ont la même vertu que le plus et le moins : car, quelque part qu'ils se trouvent, ils ne souffrent point que la chose ait une quantité déterminée ; mais y mettant toujours du plus fort relativement à du plus faible, et réciproquement, ils produisent en tout le plus et le moins, et font disparaître le combien. En effet, comme il a été dit, s'ils ne faisaient pas disparaître le combien, et qu'ils le laissassent, lui et la mesure, prendre la place du plus et du moins, du fort et du doucement, dès-lors ils ne subsisteraient plus dans le lieu qu'ils occupaient ; car ayant admis le combien, ils ne seraient plus ni plus chauds ni plus froids, ce qui est plus chaud croissant toujours, sans jamais s'arrêter, et ce qui est plus froid pareillement : au lieu que le combien est fixe, et cesse d'être dès qu'il va en avant. D'où il suivrait que ce qui est plus chaud est infini, ainsi que son contraire.

PROTARQUE.
Du moins la chose paraît telle, Socrate. Mais, comme tu

Copyright Arvensa Editions

disais, cela n'est point aisé à suivre. Peut-être qu'en y revenant à plusieurs reprises, nous tomberons parfaitement d'accord, toi qui interroges et moi qui réponds.

SOCRATE.
Tu as raison, et c'est ce que nous tâcherons de faire. Pour le présent, vois si nous admettrons ce caractère distinctif de la nature de l'infini, pour ne pas trop nous étendre en les parcourant tous.

PROTARQUE.
De quel caractère parles-tu ?

SOCRATE.
Tout ce qui nous paraîtra devenir plus et moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le trop et les autres qualités semblables, il nous faut le rassembler en quelque sorte en un, et le ranger dans l'espèce de l'infini, suivant ce qui a été dit plus haut, qu'il fallait, autant qu'il se peut, réunir les choses séparées et partagées en plusieurs branches, et les marquer du sceau de l'unité, s'il t'en souvient.

PROTARQUE.
Je m'en souviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et ce qui n'admet point ces qualités, et reçoit, les qualités contraires, premièrement l'égal et l'égalité, ensuite le double, et tout ce qui est comme un nombre est à un autre nombre, et une mesure à une autre mesure, ne ferons-nous pas bien de le ranger dans la classe du fini ? Qu'en penses-tu ?

PROTARQUE.
Ce sera très bien fait, Socrate.

SOCRATE.
Soit. Et sous quelle idée nous représenterons-nous la troisième espèce qui résulte du mélange des deux autres ?

PROTARQUE.
C'est ce que tu m'apprendras, j'espère.

SOCRATE.
Ce ne sera pas moi, mais une divinité, s'il en est une qui daigne exaucer mes prières.

PROTARQUE.
Prie donc, et réfléchis.

SOCRATE.
Je réfléchis ; et il me semble, Protarque, qu'une divinité

Copyright Arvensa Editions

nous a été favorable en ce moment.

PROTARQUE.
Comment dis-tu cela, et à quelle marque le reconnais-tu ?

SOCRATE.
Je te le dirai : donne-moi toute ton attention.

PROTARQUE.
Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE.
Nous parlions tout à l'heure de ce qui est plus chaud et plus froid : n'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Ajoutes-y donc ce qui est plus sec et plus humide, plus et moins nombreux, plus vite et plus lent, plus grand et plus petit, et tout ce que nous avons compris ci-dessus dans une seule espèce, savoir, celle qui reçoit le plus et le moins.

PROTARQUE.
Tu parles de celle de l'infini.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Oui. Mêle présentement avec cette espèce les phénomènes du fini.

PROTARQUE.
Quels phénomènes ?

SOCRATE.
Ceux que nous aurions dû tout à l'heure rassembler sous une seule idée, comme nous avons fait ceux de l'infini. Nous ne l'avons pas fait : mais peut-être, pour le moment, cela reviendra-t-il au même ; et ces deux espèces étant réunies, celle que nous cherchons paraîtra.

PROTARQUE.
Mais encore une fois, quels phénomènes veux-tu dire, et comment ?

SOCRATE.
J'entends ceux de l'égal, du double, et tout ce qui fait cesser l'inimitié entre les contraires, et produit entre eux la proportion et l'accord en y introduisant le nombre.

PROTARQUE.
Je conçois. Il me paraît que tu veux dire que, si on mêle ensemble ces deux espèces, chaque mélange produira certaines choses.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu ne te trompes pas.

PROTARQUE.
Ainsi, poursuis.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que, dans les maladies, le juste mélange du fini et de l'infini produit la santé ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Que le même mélange, lorsqu'il se fait en ce qui est aigu et grave, vite et lent, phénomènes qui appartiennent à l'infini, imprime le caractère du fini, et donne la forme la plus parfaite à toute la musique ?

PROTARQUE.
A merveille.

SOCRATE.
Pareillement, lorsqu'il a lieu à l'égard du froid et du chaud, il en ôte le trop et l'infini, et y substitue la mesure et la proportion.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Les saisons et tout ce qu'il y a de beau dans la nature ne naît-il pas de ce mélange de l'infini et du fini ?

PROTARQUE.

Sans difficulté.

SOCRATE.
Je passe sous silence une infinité d'autres choses, telles que la beauté et la force avec la santé, et dans l'âme d'autres qualités très belles et en grand nombre. En effet, ta déesse elle-même, beau Philèbe, faisant réflexion à l'intempérance et à la dépravation des hommes en tout genre, et voyant qu'ils ne mettent aucune borne aux plaisirs et à l'accomplissement de leurs désirs, y a fait entrer la loi et l'ordre qui sont du genre fini. Tu prétends que borner le plaisir c'est le détruire ; et moi je soutiens au contraire que c'est le conserver. Protarque, que t'en semble ?

PROTARQUE.
Je suis tout à fait de ton avis, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
J'ai expliqué les trois premières espèces, si tu me comprends bien.

PROTARQUE.
Je crois te comprendre. Tu mets, ce me semble, dans la nature des choses une première espèce, l'infini ; une seconde, qui est le fini ; pour la troisième, je ne la conçois pas bien encore.

SOCRATE.
Cela vient, mon cher ami, de ce que la multitude des productions de cette troisième espèce t'a étourdi. Cependant l'infini nous en a offert aussi un grand nombre : mais comme elles portaient toutes l'empreinte du plus et du moins, elles se sont présentées à nous sous une seule idée.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Pour le fini, il n'avait pas beaucoup de phénomènes, et nous n'avons pas contesté qu'il ne fut un de sa nature.

PROTARQUE.
Comment aurions-nous pu le contester ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
En aucune manière. Dis donc que je mets pour la troisième espèce tout ce qui est produit par le mélange des deux autres, et que la mesure qui accompagne le fini fait passer à l'existence.

PROTARQUE.
J'entends.

SOCRATE.
Outre ces trois genres, il faut voir quel est celui que nous avons dit être le quatrième. Nous allons faire cette recherche en commun. Vois s'il te paraît nécessaire que tout ce qui est produit, le soit en vertu de quelque cause.

PROTARQUE.
Il me paraît qu'oui : car comment pourrait-il être produit sans cela ?

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que la nature de ce qui produit ne diffère de la cause que de nom ? en sorte qu'on peut dire avec raison que la cause et ce qui produit sont une même chose.

PROTARQUE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Pareillement, nous trouverons, comme tout à l'heure, qu'entre ce qui est produit et l'effet, il n'y a aucune différence, si ce n'est de nom. N'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Ce qui produit ne précède-t-il point toujours par sa nature ; et ce qui est produit ne marche-t-il point après, en tant qu'effet ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Ce sont, par conséquent, deux choses, et non pas la même, que la cause, et ce que la puissance de la cause fait passer à l'existence.

PROTARQUE.
J'en tombe d'accord.

SOCRATE.
Or les choses produites, et celles dont elles sont produites, nous ont fourni trois espèces d'êtres.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Oui, vraiment.

SOCRATE.
Eh bien, disons que la cause productrice de tous ces êtres constitue une quatrième espèce, et qu'il est suffisamment démontré qu'elle diffère des trois autres.

PROTARQUE.
Disons-le hardiment.

SOCRATE.
Ces quatre espèces ainsi distinguées, il est à propos, pour les mieux graver chacune dans notre mémoire, de les compter par ordre.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Ainsi, je mets pour la première l'infini, pour la seconde le fini, puis pour la troisième l'existence réelle produite du mélange des deux premières, et pour la quatrième la cause de ce mélange et de cette production. Ne fais-je point quelque faute en cela ?

PROTARQUE.
Comment ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voyons que nous reste-t-il à dire à présent ? et quel est le dessein qui nous a conduits jusqu'ici ? N'est-ce point celui-ci ? Nous cherchions si le second prix appartient au plaisir ou à la sagesse : n'est-il pas vrai ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
A présent donc que nous avons fait toutes ces distinctions, ne porterons-nous pas probablement un jugement plus assuré sur la première et la seconde place qu'il faut assigner aux objets qui font la matière de cette dispute ?

PROTARQUE.
Peut-être.

SOCRATE.
Voyons donc. Nous avons accordé la victoire à la vie mêlée de plaisir et de sagesse. Cela est-il vrai ?

PROTARQUE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Nous voyons sans doute quelle est cette vie, et dans quelle espèce il la faut placer.

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Nous dirons, je pense, qu'elle fait partie de la troisième espèce. Car cette espèce ne résulte pas du mélange de deux choses particulières, mais de celui de tous les infinis liés par le fini. C'est pourquoi nous avons raison de dire que la vie à laquelle appartient la victoire fait partie de cette espèce.

PROTARQUE.
Certainement.

SOCRATE.
A la bonne heure. Et ta vie de plaisir, qui n'est pas un mélange, Philèbe, dans laquelle de ces espèces faut-il la ranger pour lui assigner sa véritable place ? Mais avant de le dire, réponds-moi à ceci.

PHILÈBE.
Parle.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Le plaisir et la douleur ont-ils des bornes, ou sont-ils du nombre des choses susceptibles du plus et du moins ?

PHILÈBE.
Oui, elles sont de ce nombre, Socrate. Car le plaisir ne serait pas le souverain bien, si de sa nature il n'était infini en nombre et en grandeur.

SOCRATE.
Sans cela aussi, Philèbe, la douleur ne serait pas le souverain mal. C'est pourquoi il nous faut jeter les yeux ailleurs que sur la nature de l'infini, pour découvrir ce qui communique aux plaisirs quelque parcelle du bien. Mettons donc le plaisir du nombre des choses infinies. Mais dans quelle classe, Protarque et Philèbe, pouvons-nous, sans impiété, ranger la sagesse, la science et l'intelligence ? Il me paraît que le risque n'est pas médiocre à répondre bien ou mal à la question présente.

PHILÈBE.
Tu élèves bien haut ta déesse, Socrate.

SOCRATE.
Tu n'élèves pas moins la tienne, mon cher ami. Mais néanmoins il nous faut répondre à ce que j'ai proposé.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Socrate a raison, Philèbe ; il faut le satisfaire.

PHILÈBE.
Ne t'es-tu pas engagé, Protarque, à disputer en ma place ?

PROTARQUE.
J'en conviens : mais je suis maintenant dans l'embarras ; et je te conjure, Socrate, de vouloir bien nous fournir ici les expressions que nous devons employer, afin que nous ne nous rendions coupables d'aucune faute envers notre adversaire, et qu'il ne nous échappe aucune parole de travers.

SOCRATE.
Il faut t'obéir, Protarque : aussi bien ce que tu exiges de moi n'est pas difficile ; mais véritablement je t'ai troublé, lorsqu'en élevant si haut, comme a dit Philèbe, l'intelligence et la science par une espèce de badinage, je t'ai demandé à quelle espèce elles appartiennent.

PROTARQUE.
Cela est vrai, Socrate.

SOCRATE.
Il n'était pourtant pas difficile de répondre : car tous les sages sont d'accord, et en cela ils font eux-mêmes leurs honneurs, que l'intelligence est la reine du ciel et de la terre ; et peut-être ont-ils raison. Examinons, si tu le veux,

Copyright Arvensa Editions

avec quelque étendue, de quel genre elle est.

PROTARQUE.
Parle, comme il te plaira, Socrate, sans redouter en aucune façon la longueur. Tu ne nous feras aucune peine en cela.

SOCRATE.
C'est fort bien dit. Commençons donc en nous interrogeant de cette manière.

PROTARQUE.
De quelle manière ?

SOCRATE.
Dirons-nous, Protarque, qu'une puissance dépourvue de raison, téméraire et agissant au hasard, gouverne toutes choses et ce que nous appelons l'univers ? ou au contraire, comme l'ont dit ceux qui nous ont précédés, qu'une intelligence, une sagesse admirable a formé le monde et le gouverne ?

PROTARQUE.
Quelle différence entre ces deux sentiments, divin Socrate ! Il ne me paraît pas qu'on puisse soutenir le premier sans crime. Mais dire que l'intelligence gouverne tout, c'est un sentiment digne de l'aspect de cet univers,

Copyright Arvensa Editions

du soleil, de la lune, des astres, et de tous les mouvements célestes. Je ne pourrais ni parler ni penser d'une autre manière.

SOCRATE.
Veux-tu que, nous joignant à ceux qui ont avancé la même chose avant nous, nous soutenions qu'il en est ainsi ; et qu'au lieu de nous borner à exposer sans danger les sentiments d'autrui, nous courions les mêmes risques et participions au même mépris, quand un homme habile prétendra que le désordre règne dans l'univers ?

PROTARQUE.
Pourquoi ne le voudrais-je pas ?

SOCRATE.
Allons donc, examine le discours qui vient après celui-ci.

PROTARQUE.
Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE.
Par rapport à la nature des corps de tous les animaux, nous voyons les éléments qui entrent dans leur composition, le feu, l'eau, l'air et la terre, comme disent les matelots battus de la tempête.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Il est vrai. Nous sommes en effet comme au milieu d'une tempête, par l'embarras où nous jette cette dispute.

SOCRATE.
De plus, forme-toi l'idée suivante au sujet de chacun des éléments dont nous sommes composés.

PROTARQUE.
Quelle idée ?

SOCRATE.
Que nous n'avons de chacun d'eux qu'une partie petite et méprisable, qu'elle n'est pure en aucune manière et dans aucun de nous, et que la force qu'elle montre ne répond nullement à son essence. Prenons un élément en particulier, et applique à tous ce que nous en dirons. Par exemple, il y a du feu en nous ; il y en a aussi dans l'univers.

PROTARQUE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Le feu que nous avons n'est-il pas en petite quantité, faible et méprisable ? et celui qui est dans l'univers n'est-il pas admirable pour la quantité, la beauté, et toute la force naturelle au feu ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Ce que tu dis est très vrai.

SOCRATE.
Mais quoi ! le feu de l'univers est-il formé, nourri, gouverné par le feu qui est en nous ; ou tout au contraire, mon feu, le tien, et celui de tous les animaux, ne tient-il pas tout ce qu'il est du feu de l'univers ?

PROTARQUE.
Cette question n'a pas besoin de réponse.

SOCRATE.
Fort bien. Tu diras, je pense, la même chose de cette terre d'ici-bas, dont tous les animaux sont composés, et de celle qui est dans l'univers, ainsi que de toutes les autres choses sur lesquelles je t'interrogeais il n'y a qu'un moment. Répondras-tu de même ?

PROTARQUE.
Qui pourrait passer pour un homme sensé, s'il répondait autrement ?

SOCRATE.
Personne assurément. Mais sois attentif à ce qui va suivre. N'est-ce pas à l'assemblage de tous les éléments dont je viens de parler que nous avons donné le nom de corps ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Figure-toi donc qu'il en est ainsi de ce que nous appelons l'univers ; car étant composé des mêmes éléments, il est aussi un corps par la même raison.

PROTARQUE.
Tu dis très bien.

SOCRATE.
Je te demande si notre corps est nourri par celui de l'univers, ou si celui-ci tire du nôtre sa nourriture, et s'il en a reçu et en reçoit ce qui entre, comme nous avons dit, dans la composition du corps.

PROTARQUE.
Cette question, Socrate, n'a pas besoin non plus de réponse.

SOCRATE.
Et celle-ci, en demande-t-elle une ? qu'en penses-tu ?

PROTARQUE.
Propose-la.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme ?

PROTARQUE.
Oui, nous le dirons.

SOCRATE.
D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé, et s'il n'a pas les mêmes choses que le nôtre, et de plus belles encore ?

PROTARQUE.
Il est clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise d'ailleurs.

SOCRATE.
Car sans doute, Protarque, de ces quatre genres, le fini, l'infini, le composé de l'un et de l'autre, et la cause, qui se rencontre en toutes choses comme quatrième élément, nous ne concevons pas que celui-ci, qui nous donne une âme, et une force vitale conservatrice à la fois et réparatrice de la santé, qui fait en mille autres choses d'autres compositions et d'autres réparations, reçoive le nom de sagesse universelle, toujours présente dans l'infinie variété de ses formes ; et que, dans l'immensité de ce monde, qui renferme aussi ces quatre genres, mais plus en grand, et dans une beauté et une pureté sans égales, on ne trouve pas le genre le plus beau et le plus

Copyright Arvensa Editions

excellent de tous.

PROTARQUE.
Non, cela serait tout à fait inconcevable.

SOCRATE.
Ainsi, puisque cela est impossible, nous ferons mieux de dire, en suivant les mêmes principes, qu'il y a ce que nous avons dit souvent, dans cet univers beaucoup d'infini, et une quantité suffisante de fini, auxquels préside une cause respectable, qui arrange et ordonne les années, les saisons, les mois, et qui mérite à très juste titre le nom de sagesse et d'intelligence.

PROTARQUE.
A très juste titre, assurément.

SOCRATE.
Mais il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a point d'âme.

PROTARQUE.
Non, certes.

SOCRATE.
Ainsi, tu diras qu'il y a dans Jupiter, en qualité de cause, une âme royale, une intelligence royale, et dans les

Copyright Arvensa Editions

autres, d'autres belles qualités, quel que soit le nom sous lequel il plaise à chacun de les désigner.

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons Élit ce discours en vain : d'abord il vient à l'appui du sentiment de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence préside toujours à cet univers.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Ensuite, il fournit la réponse à ma question, savoir, que l'intelligence est de la même famille que la cause, laquelle est une des quatre espèces que nous avons marquées. Tu as maintenant notre réponse.

PROTARQUE.
Oui, je l'ai et je le conçois fort bien : cependant je ne me suis point aperçu d'abord que tu répondisses.

SOCRATE.
Quelquefois, Protarque, le badinage est un délassement des recherches sérieuses.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
A merveille.

SOCRATE.
Ainsi, mon cher ami, nous avons désormais suffisamment démontré de quel genre est l'intelligence, et quelle est sa vertu.

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Pour le plaisir, il y a longtemps déjà que nous avons vu de même à quel genre il appartient.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Souvenons-nous donc, pour l'une et pour l'autre que l'intelligence a de l'affinité avec la cause, et qu'elle est du même genre à peu près ; et que le plaisir est infini par lui-même, et qu'il est du genre qui n'a et n'aura jamais en soi ni par soi de commencement, de milieu, et de fin.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Nous nous en souviendrons, tu peux y compter.

SOCRATE.
Il nous faut examiner après cela leur siège et leur origine. Voyons d'abord le plaisir : comme c'est lui dont nous avons commencé à rechercher le genre, nous garderons ici le même ordre. Mais nous ne pourrons jamais connaître à fond le plaisir, sans parler aussi de la douleur.

PROTARQUE.
Marchons par cette voie, s'il est nécessaire d'y marcher.

SOCRATE.
Te semble-t-il la même chose qu'à moi sur la naissance de l'une et de l'autre ?

PROTARQUE.
Eh bien, que te semble ?

SOCRATE.
Il me paraît que, suivant l'ordre de la nature, la douleur et le plaisir naissent dans le genre mixte.

PROTARQUE.
Et ce genre mixte, rappelle-nous, je te prie, mon cher Socrate, quelle place il a parmi les genres dont nous avons parlé précédemment.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est ce que je vais faire, mon cher, de tout mon pouvoir.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Par le genre mixte il faut entendre celui des quatre que nous avons mis le troisième.

PROTARQUE.
Est-ce celui dont tu as fait mention après l'infini et le fini, et dans lequel tu as placé la santé, et, je crois, aussi l'harmonie ?

SOCRATE.
Parfaitement bien. Donne-moi désormais toute l'attention possible.

PROTARQUE.
Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE.
Je dis donc que, quand l'harmonie vient à se dissoudre dans nous autres animaux, en ce moment même la nature se dissout aussi, et la douleur naît.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Ce que tu dis est très vraisemblable.

SOCRATE.
Qu'ensuite, lorsque l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, il faut dire que le plaisir prend alors naissance, si l'on doit s'exprimer en si peu de mots et si brièvement sur des objets si importants.

PROTARQUE.
Je pense que tu as raison, Socrate. Essayons cependant de mettre ceci dans un plus grand jour.

SOCRATE.
N'est-il pas très aisé de concevoir ces affections ordinaires, et qui sont connues de tout le monde ?

PROTARQUE.
Quelles affections ?

SOCRATE.
La faim, par exemple, est une dissolution et une douleur.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Le manger au contraire est une réplétion et un plaisir.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
La soif pareillement est une dissolution et une douleur : au contraire, la qualité de l'humide qui remplit ce qui est desséché, est un plaisir. De même le sentiment d'une chaleur excessive et contre nature cause une séparation, une dissolution, une douleur : au lieu que le rétablissement dans l'état naturel et le rafraîchissement est un plaisir.

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Le froid encore qui congèle contre nature l'humide de l'animal est une douleur ; et le retour des humeurs reprenant leur cours ordinaire et se séparant, ce retour conforme à la nature est un plaisir. En un mot, vois s'il te paraît raisonnable de dire par rapport au genre animal, formé naturellement, comme il a été expliqué auparavant, du mélange de l'infini et du fini, que quand l'animal se corrompt, la corruption est une douleur, qu'au contraire le retour de chaque chose à sa constitution primitive est un plaisir.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Soit. Il me semble en effet que cette explication est vraisemblable.

SOCRATE.
Ainsi, comptons ce qui se passe dans ces deux sortes d'affections pour une espèce de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.
J'y consens.

SOCRATE.
Mets présentement l'attente de l'âme elle-même par rapport à ces deux sensations ; attente pleine d'espérances et de confiance, quand elle a le plaisir pour objet ; pleine de crainte et de soucis, lorsqu'elle a pour objet la douleur.

PROTARQUE.
C'est effectivement une autre espèce de plaisir et de douleur, à laquelle le corps n'a point de part, et que l'attente de l'âme seule fait naître.

SOCRATE.
Tu as fort bien compris la chose. Autant que j'en puis juger, j'espère que dans ces deux espèces pures et sans mélange de plaisir et de douleur, nous verrons clairement si le plaisir pris en entier est digne d'être recherché ; ou

Copyright Arvensa Editions

s'il faut attribuer cet avantage à quelque autre des genres dont nous avons fait mention précédemment, et s'il en est du plaisir et de la douleur comme du chaud et du froid, et des autres choses semblables, que l'on doit quelquefois rechercher, quelquefois aussi rejeter, parce qu'elles ne sont point bonnes par elles-mêmes, et que seulement quelques-unes, en certaines rencontres, participent de la nature des biens.

PROTARQUE.
Oui, c'est par cette voie qu'il faut aller à la découverte de ce que nous poursuivons.

SOCRATE.
Faisons donc en premier lieu l'observation suivante. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que quand l'animal se corrompt, il ressent de la douleur, et du plaisir quand il se rétablit ; voyons par rapport à chaque animal, lorsqu'il n'éprouve ni altération, ni rétablissement, quelle doit être dans cette situation sa manière d'être. Sois extrêmement attentif à ce que tu répondras. N'est-il pas de toute nécessité que, durant cet intervalle, l'animal ne ressente aucune douleur, aucun plaisir, ni grand ni petit ?

PROTARQUE.
C'est une nécessité.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voilà donc un troisième état pour nous, différent de celui où l'on goûte du plaisir, et de celui où on ressent de la douleur.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Allons, fais tous tes efforts pour t'en souvenir. Car ce ne sera pas peu de chose d'avoir cet état présent ou non à l'esprit, lorsqu'il sera question de prononcer sur le plaisir. Si tu le trouves bon, disons-en quelque chose encore.

PROTARQUE.
Quoi donc ?

SOCRATE.
Tu sais que rien n'empêche de vivre de cette manière celui qui a embrassé la vie sage.

PROTARQUE.
Parles-tu de cet état qui n'est sujet ni à la joie ni à la douleur ?

SOCRATE.
Nous avons dit en effet, dans la comparaison des différents genres de vie, que celui qui a choisi de vivre

Copyright Arvensa Editions

selon l'intelligence et la sagesse, ne doit jamais goûter aucun plaisir, ni grand ni petit.

PROTARQUE.
Nous l'avons dit, il est vrai.

SOCRATE.
Cet état est donc le sien. Et peut-être ne serait-il point étrange que, de tous les genres de vie ce fût le plus divin.

PROTARQUE.
Il n'y a donc pas apparence que les dieux soient sujets à la joie et à l'affection contraire.

SOCRATE.
Non, certes, il n'y a pas apparence, du moins y a-t-il quelque chose d'indécent dans l'une et l'autre affection. Mais nous examinerons ce point plus au long dans la suite, si cela est à propos pour notre dispute ; et nous ferons valoir cet avantage pour le second prix en faveur de l'intelligence, si nous ne le pouvons pour le premier.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Mais la seconde espèce de plaisirs, qui est propre à l'âme

Copyright Arvensa Editions

seule, comme nous avons dit, doit entièrement sa naissance à la mémoire.

PROTARQUE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Il me paraît qu'il faut expliquer auparavant ce que c'est que la mémoire, et même avant la mémoire, ce que c'est que la sensation ; si nous voulons nous former une idée claire de la chose dont il s'agit.

PROTARQUE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Pose pour certain que parmi les affections que notre corps éprouve ordinairement, les unes s'éteignent dans le corps même, avant de passer jusqu'à l'âme, et la laissent sans aucun sentiment ; les autres passent du corps à l'âme, et produisent une espèce d'ébranlement qui a quelque chose de particulier pour l'un et pour l'autre, et de commun aux deux.

PROTARQUE.
Je le suppose.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

N'aurons-nous pas raison de dire que les affections qui ne se communiquent point à l'un et à l'autre échappent à l'âme, et que celles qui vont jusqu'à tous les deux ne lui échappent point ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Quand je dis qu'elles lui échappent, ne va pas croire que je veuille parler ici de l'origine de l'oubli[178]. Car l'oubli est la perte de la mémoire ; et, dans le cas présent, la mémoire n'a point encore eu lieu. Or il est absurde de dire qu'on puisse perdre ce qui n'est point, et n'a point existé. N'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Change donc quelque chose aux termes seulement.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
Au lieu de dire que, quand l'âme ne ressent rien des

Copyright Arvensa Editions

ébranlements arrivés dans le corps, ces ébranlements lui échappent, n'appelle pas cela oubli, mais insensibilité.

PROTARQUE.
J'entends.

SOCRATE.
Mais lorsque l'affection est commune à l'âme et au corps, et qu'ils sont ébranlés l'un et l'autre, tu ne te tromperas point en donnant à ce mouvement le nom de sensation.

PROTARQUE.
Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.
Comprends-tu à présent ce que nous entendons par sensation ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Or, si l'on disait que la mémoire est la conservation de la sensation, on parlerait juste, du moins à mon avis.

PROTARQUE.
Je le pense aussi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne disons-nous point que la réminiscence est différente de la mémoire ?

PROTARQUE.
Peut-être.

SOCRATE.
Cette différence ne consiste-t-elle pas en ceci ?

PROTARQUE.
En quoi ?

SOCRATE.
Lorsque l'âme, sans le corps et retirée en elle-même, se rappelle ce qu'elle a éprouvé autrefois avec le corps, nous appelons cela réminiscence. N'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Et aussi, lorsque ayant perdu le souvenir, non plus seulement d'une sensation, mais d'une connaissance, elle se rend à elle-même ce souvenir. Voilà tout ce que nous appelons réminiscence et mémoire.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Tu as raison.

SOCRATE.
Ce qui nous a engagés dans tout ce détail, le voici.

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
C'est le désir que nous concevions de la manière la plus parfaite et la plus claire ce que c'est que le plaisir que l'âme éprouve sans le corps, et en même temps ce que c'est que le désir : car il paraît que ce qu'on vient de dire nous fait connaître l'un et l'autre.

PROTARQUE.
Ainsi voyons, Socrate, ce qui vient après cela.

SOCRATE.
Selon toute apparence, nous serons obligés d'entrer dans la recherche de bien des choses, pour parvenir à l'origine du plaisir et à toutes les formes qu'il prend. En effet, il nous faut encore expliquer auparavant la nature et l'origine du désir.

PROTARQUE.
Examinons-le donc : aussi bien nous n'y perdrons rien.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si fait, Protarque ; quand nous aurons trouvé ce que nous cherchons, nous perdrons nos doutes à cet égard.

PROTARQUE.
Bien réparti ; mais venons à la suite.

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit que la faim, la soif, et beaucoup d'autres affections semblables, sont des espèces de désirs ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Que voyons-nous de commun dans ces affections si différentes entre elles, qui nous les fait appeler du même nom ?

PROTARQUE.
Par Jupiter, il n'est peut-être pas aisé de l'expliquer, Socrate : il faut pourtant le dire.

SOCRATE.
Pour cela, reprenons la chose d'ici.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
D'où, s'il te plaît ?

SOCRATE.
Ne dit-on pas ordinairement que l'on a soif ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Avoir soif n'est-ce pas être vide ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
La soif n'est-elle pas un désir ?

PROTARQUE.
Oui, un désir de la boisson.

SOCRATE.
De la boisson, ou bien d'être rempli de la boisson ?

PROTARQUE.
Oui, d'en être rempli, ce me semble.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ainsi celui d'entre nous qui est vide, désire, à ce qu'il paraît, le contraire de ce qu'il éprouve : étant vide, il désire d'être rempli.

PROTARQUE.
Évident.

SOCRATE.
Mais quoi ! se peut-il qu'un homme qui se trouve vide pour la première fois, parvienne, soit par la sensation, soit par la mémoire, à remplir le vide d'une chose qu'il n'éprouve pas dans le moment, et qu'il n'a jamais éprouvée par le passé ?

PROTARQUE.
Comment le pourrait-il ?

SOCRATE.
Cependant, tout homme qui désire, désire quelque chose, disons-nous.

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Il ne désire donc point ce qu'il éprouve : car il a soif : or la soif est un vide ; et il désire d'être rempli.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Et celui qui a soif ne parviendra à remplir le vide qu'il éprouve que par quelque partie de lui-même.

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Il est impossible que ce soit par le corps, puisqu'il est vide.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Reste donc que ce soit l'âme qui parvienne à remplir le vide, et par la mémoire évidemment ; car par quelle autre voie y parviendrait-elle ?

PROTARQUE.
Par aucune autre.

SOCRATE.
Comprenons-nous ce qui résulte de tout ceci ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Ce discours nous fait connaître qu'il n'y a point de désir du corps.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
En ce qu'il nous montre que l'effort de tout être animé se porte toujours vers le contraire de ce que le corps éprouve.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Or cet appétit qui le pousse vers le contraire de ce qu'il éprouve, marque qu'il y a en lui une mémoire des choses opposées aux affections de son corps.

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Ce discours, en nous faisant voir que la mémoire est ce

Copyright Arvensa Editions

qui porte l'animal vers ce qu'il désire, nous apprend en même temps que toute espèce d'appétit, tout désir, a son principe dans l'âme, et que c'est elle qui commande dans tout être animé.

PROTARQUE.
Très bien.

SOCRATE.
La raison ne souffre donc en aucune manière qu'on dise que notre corps a soif, qu'il a faim, ni qu'il éprouve rien de semblable.

PROTARQUE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Faisons encore sur le même sujet la remarque suivante. Il me paraît que le discours présent nous découvre ici un genre particulier de vie.

PROTARQUE.
Où ? et de quelle vie parles-tu ?

SOCRATE.
Quand l'âme éprouve un vide et quand ce vide est rempli, dans tout ce qui se rapporte à la conservation et à

Copyright Arvensa Editions

l'altération de l'animal, et lorsqu'un de nous, se trouvant dans l'un ou dans l'autre état, éprouve tantôt de la douleur, tantôt du plaisir, selon qu'il passe de l'un à l'autre.

PROTARQUE.
En effet, ces deux états sont réels.

SOCRATE.
Mais qu'arrive-t-il lorsqu'on est dans une espèce de milieu entre ces deux états ?

PROTARQUE.
Dans quel milieu ?

SOCRATE.
Quand on ressent de la douleur à cause de la manière dont le corps est affecté et qu'on se rappelle les sensations flatteuses qu'on a éprouvées, que la douleur cesse et que le vide n'est pas encore rempli, dirons-nous ou ne dirons nous pas qu'on est alors dans un état mitoyen par rapport aux deux états précédents ?

PROTARQUE.
Nous le dirons sans balancer.

SOCRATE.
Est-on tout entier dans la douleur, ou tout entier dans la

Copyright Arvensa Editions

joie ?

PROTARQUE.
Non, certes ; mais on ressent en quelque sorte une douleur double : quant au corps, par l'état de souffrance où il est : quant à l'âme, par l'attente et le désir.

SOCRATE.
Comment entends-tu cette double douleur, Protarque ? N'arrive-t-il point quelquefois qu'éprouvant un vide on a une espérance certaine que ce vide sera rempli ? quelquefois aussi qu'on en désespère absolument ?

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Ne trouves-tu pas que celui qui espère que le vide qu'il éprouve sera rempli goûte du plaisir par la mémoire ? et qu'en même temps, comme il est vide il souffre de la douleur ?

PROTARQUE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Alors donc et l'homme et les autres animaux sont tout à la

Copyright Arvensa Editions

fois dans la douleur et dans la joie.

PROTARQUE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Mais lorsque étant vide on désespère d'être rempli, n'est-ce pas alors qu'on éprouve ce double sentiment de douleur, que tu as cru à la première vue qu'on éprouvait dans l'un et l'autre cas sans distinction ?

PROTARQUE.
Cela est très vrai, Socrate.

SOCRATE.
Faisons maintenant l'usage suivant de ces observations touchant ces sortes d'affections.

PROTARQUE.
Quel usage ?

SOCRATE.
Dirons-nous de ces douleurs et de ces plaisirs qu'il sont tous ou vrais ou faux, ou que les uns sont vrais et les autres faux ?

PROTARQUE.
Comment se peut-il faire, Socrate, qu'il y ait de faux

Copyright Arvensa Editions

plaisirs et de fausses douleurs ?

SOCRATE.
Comment se fait-il, Protarque, qu'il y ait des craintes vraies et des craintes fausses, des attentes vraies et des attentes fausses, des opinions vraies et des opinions fausses ?

PROTARQUE.
Pour les opinions, je l'accorderai bien ; mais pour tout le reste, je le nie.

SOCRATE.
Comment dis-tu ? nous allons là, si je ne me trompe, réveiller une dispute qui n'est pas peu considérable.

PROTARQUE.
Tu dis vrai.

SOCRATE.

Mais il faut voir, fils d'un si grand homme[179], si cette dispute a quelque liaison avec ce qui a été dit.

PROTARQUE.
Peut-être.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Car, il nous faut renoncer absolument à toutes les longueurs et à toutes les discussions qui nous écarteraient de notre but.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Dis-moi donc : car je suis toujours dans l'étonnement à l'égard des difficultés qu'on vient de proposer.

PROTARQUE.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Quoi ! les plaisirs ne sont pas les uns vrais, les autres faux ?

PROTARQUE.
Comment cela pourrait-il être ?

SOCRATE.
Ainsi, selon toi, personne, ni en dormant, ni en veillant, ni dans la folie, ni dans toute autre aberration d'esprit, ne s'imagine goûter du plaisir, quoiqu'il n'en goûte aucun, ni ressentir de la douleur, quoiqu'il n'en ressente aucune.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Il est vrai, Socrate, que nous croyons tous que la chose est comme tu dis.

SOCRATE.
Mais est-ce avec raison ? ne faut-il pas examiner si l'on a tort ou raison de parler ainsi ?

PROTARQUE.
Je suis d'avis qu'il le faut.

SOCRATE.
Expliquons donc d'une manière plus claire ce que nous venons de dire au sujet du plaisir et de l'opinion. Juger ou se faire une opinion, n'est-ce pas quelque chose qui se passe en nous ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Et goûter du plaisir ?

PROTARQUE.
Pareillement.

SOCRATE.
L'objet de l'opinion n'est-il point quelque chose aussi ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ainsi que l'objet du plaisir que l'on ressent ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que le sujet qui juge, que son opinion soit fondée ou non, ne juge pas moins pour cela ?

PROTARQUE.
Qui en doute ?

SOCRATE.
N'est-il pas évident de même que celui qui goûte de la joie, qu'il ait sujet ou non de se réjouir, ne se réjouit pas moins réellement pour cela ?

PROTARQUE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
De quelle manière se fait-il donc que nous soyons sujets à avoir des opinions tantôt vraies et tantôt fausses, et que

Copyright Arvensa Editions

nos plaisirs soient toujours vrais, tandis que l'action de juger et celle de se réjouir se trouvent avoir une égale réalité de part et d'autre ?

PROTARQUE.
C'est ce qu'il faut voir.

SOCRATE.
Ce qu'il faut voir, est-ce comment le mensonge et la vérité accompagnent l'opinion, de sorte qu'elle n'est pas simplement une opinion, mais telle ou telle opinion, soit vraie, soit fausse ? Est-ce là ce qu'il faut rechercher, selon toi ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Et, de plus, ne faut-il pas examiner aussi si, tandis que d'autres choses sont douées de certaines qualités, le plaisir et la douleur sont uniquement ce qu'ils sont, sans avoir aucunes qualités qui les distinguent ?

PROTARQUE.
Il le faut évidemment.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais il ne me paraît pas difficile d'apercevoir que le plaisir et la douleur sont aussi marqués de certains caractères. Car nous avons dit, il y a longtemps, qu'ils sont l'un et l'autre grands ou petits, forts ou faibles.

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Si la méchanceté, Protarque, survient à quelqu'une de ces choses, en ce cas ne dirons-nous pas de l'opinion qu'elle devient mauvaise, et du plaisir qu'il le devient aussi ?

PROTARQUE.
Pourquoi non, Socrate ?

SOCRATE.
Mais quoi ! si la rectitude ou le contraire de la rectitude vient s'y joindre, ne dirons-nous pas de l'opinion qu'elle est droite, au cas qu'elle ait la rectitude ; et du plaisir, la même chose ?

PROTARQUE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Et si l'objet de l'opinion s'écarte du vrai, ne faudra-t-il pas convenir que l'opinion qui erre alors, n'est point droite ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Comment le serait-elle ?

SOCRATE.
Et si nous découvrons de même quelque douleur ou quelque plaisir qui errent par rapport à leur objet, leur donnerons-nous alors le nom de droit, de bon, ou quelque autre belle dénomination ?

PROTARQUE.
Non, s'il est vrai toutefois que le plaisir puisse errer.

SOCRATE.
Il me paraît pourtant que souvent le plaisir naît en nous à la suite non d'une opinion vraie, mais d'une opinion fausse.

PROTARQUE.
Je l'avoue : et en ce cas, Socrate, nous avons dit que l'opinion est fausse ; mais personne ne dira jamais que le plaisir lui-même le soit aussi.

SOCRATE.
Tu défends vivement, Protarque, le parti du plaisir.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Point du tout : je répète ce que j'entends dire.

SOCRATE.
Mais ne mettrons-nous donc nulle différence, mon cher ami, entre le plaisir accompagné d'opinion droite et de science, et celui qui naît souvent en chacun de nous accompagné de mensonge et d'ignorance ?

PROTARQUE.
Selon toute apparence, il y en a une très grande.

SOCRATE.
Passons un peu à l'examen de cette différence.

PROTARQUE.
Dirige la chose comme tu l'entendras.

SOCRATE.
Je m'y prendrai donc de cette manière.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
Nos opinions, disons-nous, sont les unes vraies, les autres fausses.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Et souvent, comme nous le disions encore à l'instant, le plaisir et la douleur marchent à leur suite ; j'entends à la suite de l'opinion vraie et de la fausse.

PROTARQUE.
D'accord.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que c'est de la mémoire et de la sensation que nous viennent ordinairement l'opinion et la résolution de nous en faire une ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Or, voilà nécessairement, n'est-ce pas, comment les choses se passent en nous à cet égard.

PROTARQUE.
Voyons.

SOCRATE.
Tu conviens avec moi que souvent il arrive qu'un homme,

Copyright Arvensa Editions

pour avoir vu de loin un objet peu distinct, veut juger de ce qu'il voit ?

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Alors cet homme se dira sans doute à lui-même…

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Qu'est-ce que j'aperçois là-bas près du rocher, et qui paraît debout sous un arbre ? Ne te semble-t-il pas qu'on se tient ce langage à soi-même, à la vue de certains objets ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Ensuite cet homme, répondant à sa pensée, ne pourrait-il pas se dire, c'est un homme ; jugeant ainsi à l'aventure ?

PROTARQUE.
Je le crois bien.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et puis, venant à passer auprès, il pourrait se dire alors que l'objet qu'il avait vu est une statue, l'ouvrage de quelques bergers.

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Mais si quelqu'un était près de lui, il lui exprimerait par la parole ce qu'il se disait intérieurement à lui-même, et alors, comme il énoncerait la même chose, ce que nous appelions tout à l'heure opinion deviendrait discours.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
S'il est seul et conçoit cette idée en lui-même, il la porte quelquefois assez longtemps dans sa tête.

PROTARQUE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Eh bien ! ne te semble-t-il point à ce sujet la même chose qu'à moi ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Quelle chose ?

SOCRATE.
Il me paraît que notre âme ressemble alors à un livre.

PROTARQUE.
Comment cela ?

SOCRATE.
La mémoire, d'accord avec la sensation et les affections qui en dépendent, me paraît en ce moment écrire en quelque sorte dans nos âmes de certains discours ; et lorsque la vérité s'y trouve écrite, il en naît en nous une opinion vraie par suite des discours vrais, comme au contraire nous avons l'opposé du vrai, s'il arrive à cet écrivain intérieur d'écrire des choses fausses.

PROTARQUE.
Je suis tout à fait de ton avis, et j'admets ce que tu viens de dire.

SOCRATE.
Admets encore un autre ouvrier qui travaille en même temps dans notre âme.

PROTARQUE.
Quel est-il ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Un peintre qui, après l'écrivain, peint dans l'âme l'image des choses que le discours ne faisait qu'énoncer.

PROTARQUE.
Comment, et quand cela se fait-il ?

SOCRATE.
Lorsque, empruntant à la vue, ou à tout autre sens, les objets de nos opinions et de nos discours, on voit, en quelque sorte, en soi-même, les images de ces objets. N'est-ce pas là ce qui se passe en nous ?

PROTARQUE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Les images des opinions et des discours vrais ne sont-elles pas vraies ? et celles des opinions et des discours faux, également fausses ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Si tout ceci est bien arrêté, examinons encore une autre

Copyright Arvensa Editions

chose.

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Voyons si c'est une nécessité pour nous d'être affectés ainsi à l'égard du présent et du passé, mais non point à l'égard de l'avenir.

PROTARQUE.
C'est la même chose pour tous les temps.

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit précédemment que les plaisirs et les peines de l'âme précèdent les plaisirs et les peines du corps ; en sorte qu'il nous arrive de nous réjouir et de nous attrister d'avance par rapport au temps à venir ?

PROTARQUE.
Cela est très vrai.

SOCRATE.
Ces lettres et ces images, que nous avons supposées, un peu auparavant, s'écrire et se peindre au dedans de nous-mêmes, n'ont-elles lieu qu'à l'égard du passé et du présent, et nullement à l'égard de l'avenir ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Il s'en faut de beaucoup.

SOCRATE.
De beaucoup ? Veux-tu dire que tout le temps futur et que toute notre vie est remplie d'espérances ?

PROTARQUE.
Oui, cela même.

SOCRATE.
Çà donc, outre ce qui vient d'être dit, réponds encore à ceci.

PROTARQUE.
A quoi ?

SOCRATE.
L'homme juste, pieux et bon en toute manière, n'est-il point chéri des dieux ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
N'est-ce pas tout le contraire pour l'homme injuste et méchant ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Tout homme, comme nous disions tout à l'heure, est rempli d'une foule d'espérances.

PROTARQUE.
Pourquoi non ?

SOCRATE.
Et ce que nous appelons espérances, ce sont des discours que chacun se tient à soi-même.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Et encore des images qui se peignent dans l'âme : de façon que souvent on s'imagine avoir une grande quantité d'or, et, par le moyen de cet or, des plaisirs en abondance ; et l'on se voit peint au-dedans de soi-même, comme étant au comble de la félicité.

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Assurerons-nous qu'entre ces images, celles qui se présentent aux gens de bien sont vraies, pour la plupart, parce qu'ils sont aimés des dieux, et qu'à l'égard des méchants, c'est communément le contraire ? N'est-ce pas là notre avis ?

PROTARQUE.
Oui, c'est le nôtre.

SOCRATE.
Et les images des plaisirs n'en sont pas moins peintes pour cela dans l'âme des méchants ; mais seulement ces plaisirs sont faux ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Les méchants ne goûtent donc, pour l'ordinaire, que de faux plaisirs, et les hommes vertueux n'en goûtent que de vrais.

PROTARQUE.
C'est une conclusion nécessaire.

SOCRATE.
Ainsi, suivant ce qu'on vient de dire, il y a dans l'âme des

Copyright Arvensa Editions

hommes de faux plaisirs, qui imitent ridiculement les vrais ; et de même pour les peines.

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Ne peut-il pas se faire qu'en même temps qu'on a réellement une opinion, on ait toujours pour objet de son opinion une chose qui n'existe point, qui n'a point existé, et n'existera jamais ?

PROTARQUE.
D'accord.

SOCRATE.
Et c'est là, ce me semble, ce qui fait qu'une opinion est fausse, et qu'on se fait de fausses opinions. N'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Mais quoi ! ne faut-il point appliquer à la peine et au plaisir des propriétés correspondantes à celles de l'opinion ?

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Comment ?

SOCRATE.
En disant que celui qui se réjouit, n'importe sur quel sujet, fût-il même des plus vains, trouve néanmoins du plaisir, même à des choses qui ne sont pas, qui n'ont jamais été, et souvent, peut-être même toujours, à des choses qui ne doivent jamais exister.

PROTARQUE.
C'est encore une nécessité, Socrate, que cela soit ainsi.

SOCRATE.
Ne dirons-nous pas de même au sujet de la crainte, de la colère et des autres passions semblables, qu'elles sont fausses quelquefois ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Mais nous ne pouvons aussi qualifier de mauvaise une opinion autrement que parce qu'elle est fausse ?

PROTARQUE.
Je le crois.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Nous ne concevons pas non plus, je pense, qu'un plaisir puisse être mauvais autrement que parce qu'il est faux.

PROTARQUE.
Ici, Socrate, c'est tout le contraire de ce que tu dis. Pour l'ordinaire, ce n'est guère à la fausseté qu'on reconnaît si les peines et les plaisirs sont mauvais, mais à d'autres défauts graves et nombreux auxquels ils peuvent être sujets.

SOCRATE.
Cela posé, nous parlerons un peu plus tard des plaisirs mauvais, et qui se trouvent tels à cause de quelque défaut, si nous persistons dans ce sentiment. Mais nous allons d'abord nous occuper des plaisirs faux qui se trouvent et se forment en nous souvent et en très grand nombre d'une autre manière. Aussi bien cela nous servira-t-il peut-être pour le jugement que nous devons porter.

PROTARQUE.
Comment ne pas nous en occuper, s'il est vrai, toutefois, qu'il y ait de tels plaisirs.

SOCRATE.
Mais, à mon avis, Protarque, il y en a ; et tant que nous admettrons ce principe, il est impossible de ne pas l'examiner.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Ainsi, préparons-nous à attaquer ce principe, et à nous mesurer avec comme des athlètes.

PROTARQUE.
Avançons.

SOCRATE.
Nous avons dit un peu plus haut, s'il nous en souvient, que dans ce qu'on appelle désir, les affections qu'éprouve le corps n'ont rien de commun avec celles de l'âme.

PROTARQUE.
Je me rappelle en effet que cela a été dit.

SOCRATE.
Nous prétendions, n'est-il pas vrai, que ce qui désire une manière d'être opposée à celle du corps, c'est l'âme ; et que c'est le corps qui reçoit la douleur ou le plaisir, en conséquence de l'affection qu'il éprouve ?

PROTARQUE.
Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Vois donc un peu ce qui arrive en cette occasion.

PROTARQUE.
Parle.

SOCRATE.
Il arrive alors que la douleur et le plaisir sont présents en nous à la fois, et qu'il y a dans l'âme les sentiments opposés de ces affections qui se combattent. C'est ce que nous avons déjà vu.

PROTARQUE.
En effet.

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit encore ceci, et n'en sommes-nous pas convenus ?

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Que la douleur et le plaisir admettent le plus et le moins, et qu'elles appartiennent également à l'infini.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Nous l'avons dit. Eh bien ?

SOCRATE.
Comment donc nous y prendre ici pour bien juger ?

PROTARQUE.
Où donc, et comment ?

SOCRATE.
Le but du jugement, en fait de douleur et de plaisir, n'est-il pas de discerner quel est le plus grand et le plus petit, le plus fort et le plus intense, en opposant douleur à plaisir, ou douleur à douleur, ou plaisir à plaisir ?

PROTARQUE.
Oui, c'est bien là le but de tout jugement.

SOCRATE.
Mais quoi ! par rapport à la vue, la distance trop grande ou trop petite empêche de connaître la vérité des objets, et nous donne de fausses opinions. Est-ce que la même chose n'arrive pas à l'égard du plaisir et de la douleur ?

PROTARQUE.
Beaucoup plus encore, Socrate.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

En ce cas, c'est tout le contraire de ce que nous disions tout à l'heure.

PROTARQUE.
De quoi parles-tu ?

SOCRATE.
Là, c'étaient les opinions qui, étant en elles-mêmes fausses ou vraies, communiquaient ces mêmes qualités aux douleurs et aux plaisirs.

PROTARQUE.
Cela est très vrai.

SOCRATE.
Ici, ce sont les douleurs et les plaisirs qui, étant vus de loin ou de près dans leurs alternatives continuelles, étant mis en parallèle les uns avec les autres, nous paraissent, les plaisirs plus grands et plus forts qu'ils ne sont, vis-à-vis de la douleur ; et les douleurs, au contraire, plus petites et plus faibles à côté des plaisirs.

PROTARQUE.
Assurément, il en est ainsi.

SOCRATE.
Si donc tu retranches du plaisir et de la douleur tout ce dont ils paraissent plus grands ou plus petits qu'ils ne

Copyright Arvensa Editions

sont, comme n'étant qu'apparent et n'ayant rien de réel, tu n'oseras pas soutenir que ces apparences ont aucune réalité, ni que la portion de plaisir ou de douleur qui en résulte est réelle et légitime.

PROTARQUE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Immédiatement après ceci, en suivant la même route, nous rencontrerons des plaisirs et des douleurs plus fausses encore que les précédentes.

PROTARQUE.
Quelles sont-elles, et comment l'entends-tu ?

SOCRATE.
Nous avons dit souvent que lorsque la nature de l'animal s'altère par des concrétions et des dissolutions, des réplétions et des évacuations, des augmentations et des diminutions, on ressent alors des douleurs, des souffrances, des peines, et tout ce qu'on appelle d'un pareil nom.

PROTARQUE.
Oui, c'est ce qui a été dit souvent.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et lorsqu'elle se rétablit dans son premier état, nous avons admis que ce rétablissement est du plaisir.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Mais que faut-il penser, quand notre corps n'éprouve rien de semblable ?

PROTARQUE.
Quand cela peut-il arriver, Socrate ?

SOCRATE.
La question que tu me fais, Protarque, ne fait rien à notre sujet.

PROTARQUE.
Pourquoi ?

SOCRATE.
Parce que tu ne m'empêcheras pas de te proposer derechef la même demande.

PROTARQUE.
Quelle demande ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Au cas que le corps n'éprouvât rien de semblable, Protarque, te dirai-je, que serait-il nécessaire qu'il en résultât ?

PROTARQUE.
Au cas que le corps ne fût affecté ni d'une façon, ni d'une autre, dis-tu ?

SOCRATE.
Oui.

PROTARQUE.
Il est évident, Socrate, qu'il ne ressentirait alors ni plaisir ni douleur.

SOCRATE.
Très bien répondu. Mais, à ce que je vois, tu crois qu'il est nécessaire que nous éprouvions toujours quelque chose de semblable, comme d'habiles gens le prétendent, parce que tout est dans un mouvement continuel en tout sens.

PROTARQUE.
C'est en effet ce qu'ils disent, et leurs raisons ne paraissent pas méprisables[180].

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Comment le seraient-elles, puisque eux-mêmes ne le sont pas ? Mais je veux détourner cette question qui se jette à la traverse de notre entretien ; et voici comment j'ai dessein de l'éviter ; évite-la avec moi.

PROTARQUE.
Dis comment.

SOCRATE.
A la bonne heure, dirons-nous à ces sages, que les choses soient comme vous le prétendez. Mais toi, Protarque, dis-moi si les êtres animés ont la sensation de tout ce qui se passe en eux ; si nous avons le sentiment des accroissements que prend notre corps, et des affections de cette nature auxquelles il est sujet ; ou si c'est tout le contraire, rien de tout cela ne se faisant, pour ainsi dire, sentir à nous.

PROTARQUE.
C'est tout le contraire, assurément.

SOCRATE.
Ce que nous avons dit tout à l'heure n'était donc pas bien dit, que les changements qui arrivent en tous sens produisent en nous des douleurs et des plaisirs ?

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien ?

SOCRATE.
Et nous parlerons mieux, et d'une manière plus irrépréhensible…

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
En disant que les grands changements excitent en nous de la douleur et du plaisir ; mais que les changements qui se font peu à peu, ou qui sont peu considérables, n'excitent en nous ni l'un ni l'autre.

PROTARQUE.
Cette façon de parler est plus juste, Socrate.

SOCRATE.
Mais si cela est, le genre de vie dont je viens de faire mention a lieu de nouveau.

PROTARQUE.
Quel genre de vie ?

SOCRATE.
Celui que nous avons dit exempt de douleur et de plaisir.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
En conséquence de tout ceci, mettons trois espèces de vie : une de plaisir, une de douleur, et une troisième, qui n'est ni l'une ni l'autre. Quel est ton avis là-dessus ?

PROTARQUE.
Je pense, comme toi, qu'il faut admettre ces trois sortes de vie.

SOCRATE.
Ainsi, être exempt de douleur ne saurait jamais être la même chose que ressentir du plaisir.

PROTARQUE.
Comment pourrait-il l'être ?

SOCRATE.
Lors donc que tu entends dire que rien n'est plus agréable que de passer toute sa vie sans douleur, que penses-tu que signifie ce langage ?

PROTARQUE.
Il me paraît signifier qu'être exempt de douleur est une chose agréable.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Supposons donc trois choses telles qu'il te plaira, et, pour nous servir de noms plus beaux, prenons que l'une soit de l'or, l'autre de l'argent, la troisième ni l'un ni l'autre.

PROTARQUE.
Soit.

SOCRATE.
Se peut-il faire que ce qui n'est ni l'un ni l'autre, devienne l'un ou l'autre, or ou argent ?

PROTARQUE.
Impossible.

SOCRATE.
Ainsi, soit qu'on pense, soit qu'on dise que la vie moyenne est agréable ou douloureuse, on ne peut ni le penser ni le dire à juste titre, du moins à consulter la droite raison.

PROTARQUE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Cependant, mon cher ami, nous connaissons des gens qui parlent et qui pensent de la sorte.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

il est vrai.

SOCRATE.
S'imaginent-ils avoir du plaisir, lorsqu'ils sont exempts de douleur ?

PROTARQUE.
Ils le disent, du moins.

SOCRATE.
Ils s'imaginent donc avoir du plaisir : car sans cela ils ne le diraient point.

PROTARQUE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Ainsi, ils sont à cet égard dans une opinion fausse, s'il est vrai que l'exemption de douleur et le sentiment du plaisir soient différents de leur nature.

PROTARQUE.
Or, ils sont différents.

SOCRATE.
Dirons-nous, comme tout à l'heure, que ce sont trois choses, ou qu'il n'y en a que deux ; que la douleur est le

Copyright Arvensa Editions

mal pour les hommes, et que la cessation de la douleur, étant le bien lui-même, s'appelle plaisir ?

PROTARQUE.
Pourquoi donc nous faisons-nous cette question, Socrate ? Je ne te comprends pas.

SOCRATE.
Tu dis vrai ; tu ne comprends pas, Protarque, les ennemis de Philèbe.

PROTARQUE.
Quels sont-ils ?

SOCRATE.
Des hommes qui passent pour très habiles dans la connaissance de la nature, et qui soutiennent qu'il n'y a point absolument de plaisirs.

PROTARQUE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Ils disent que ce que les partisans de Philèbe appellent plaisir, n'est autre chose que la délivrance de la douleur.

PROTARQUE.
Nous conseilles-tu d'adopter leur sentiment, Socrate ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Non ; mais je veux que nous les écoutions comme des espèces de devins, qui, au lieu de suivre méthodiquement les lois de leur art, obéissent au dépit d'un naturel généreux ; et qui, pleins d'aversion pour tout ce qui porte le caractère du plaisir, et persuadés qu'il n'y a rien de bon en lui, prennent ses plus vifs attraits comme des prestiges. C'est dans cet esprit qu'il faut les écouter, et examiner les discours que la mauvaise humeur leur inspire. Je te dirai ensuite quels sont les plaisirs qui me paraissent vrais ; de sorte qu'après l'examen de ces deux points de vue différents de la nature du plaisir, nous puissions en porter un jugement.

PROTARQUE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Suivons-les donc, en quelque sorte, à la trace de leur mauvaise humeur, comme des hommes qui combattent avec nous. Voici, ce me semble, ce qu'ils disent en commençant d'assez haut. Si nous voulions connaître la nature de quoi que ce soit, par exemple, de la dureté, ne la comprendrions-nous pas beaucoup mieux en jetant les yeux sur ce qu'il y a de plus dur, qu'en nous arrêtant à ce qui n'a qu'un degré ordinaire de dureté ? Protarque, il

Copyright Arvensa Editions

faut que tu répondes à ces caractères difficiles, ainsi qu'à moi.

PROTARQUE.
Je le veux bien ; et je dis qu'il faut pour cela envisager les choses les plus dures.

SOCRATE.
Par conséquent, si nous voulions connaître le plaisir et sa nature, ce n'est pas sur les plaisirs d'un degré inférieur qu'il faudrait jeter les yeux, mais sur ceux qui passent pour les plus grands et les plus vifs.

PROTARQUE.
Il n'est personne qui ne t'accorde ce point.

SOCRATE.
Les plaisirs qui se présentent les premiers, et qui sont en même temps les plus grands, comme nous disions, ne sont-ce pas ceux qui ont le corps pour objet ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Sont-ils et deviennent-ils plus grands pour les malades dans leurs maladies, que pour les personnes en santé ? Prenons garde de faire un faux pas en répondant sans

Copyright Arvensa Editions

réflexion.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
Nous allons dire peut-être qu'ils sont plus grands pour ceux qui se portent bien.

PROTARQUE.
Il y a toute apparence.

SOCRATE.
Mais quoi ! les plaisirs les plus vifs ne sont-ce pas ceux dont les désirs sont les plus violents ?

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Ceux qui sont tourmentés de la fièvre et d'autres maladies semblables, n'ont-ils pas plus soif, plus froid ? n'éprouvent-ils pas à un plus haut degré les autres affections qu'ils ont coutume d'éprouver par l'entremise du corps ? n'ont-ils pas plus de besoins ? et ces besoins satisfaits, ne goûtent-ils pas un plus grand plaisir ? N'avouerons-nous point que la chose est ainsi ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
A merveille.

SOCRATE.
Mais quoi ! trouvons-nous que ce soit bien parler de dire que, si on veut connaître quels sont les plaisirs les plus vifs, ce n'est pas sur l'état de santé qu'il faut porter les regards, mais sur l'état de maladie ? Et garde-toi de penser que je te demande si des malades ont plus de plaisir que ceux qui sont en santé ; mais figure-toi que je cherche la grandeur du plaisir, et où il se trouve d'ordinaire avec plus de véhémence. Car notre but est d'en découvrir la nature, et de savoir ce qu'en pensent ceux qui soutiennent que le plaisir n'a pas d'existence par lui-même.

PROTARQUE.
Je comprends à peu près ce que tu veux dire.

SOCRATE.
Tu le montreras encore mieux tout à l'heure, lorsque tu répondras, Protarque. Aperçois-tu dans l'intempérance, des plaisirs, je ne dis pas en plus grand nombre, mais plus grands, plus considérables pour la véhémence et l'intensité, que dans la vie tempérante ? Fais attention à ce que tu vas répondre.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Je conçois ta pensée ; et j'aperçois en effet une grande différence. Les tempérants sont retenus par la maxime qui leur répète à chaque instant, *Rien de trop* ; maxime à laquelle ils se conforment ; au lieu que les hommes déréglés se livrent à l'excès du plaisir jusqu'à en perdre la raison, et pousser des cris extravagants.

SOCRATE.
Fort bien ; et si la chose est ainsi, il est évident que ce n'est pas à la vertu, mais à une mauvaise disposition de l'âme et du corps que les plus grands plaisirs, comme les plus grandes douleurs, sont attachés.

PROTARQUE.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Il nous faut en choisir quelques-uns, et examiner ce qui nous les fait appeler très grands.

PROTARQUE.
Soit.

SOCRATE.
Considérons donc quelle est la nature des plaisirs que causent certaines maladies.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Quelles maladies ?

SOCRATE.
Les plaisirs de certaines maladies honteuses, pour lesquels les austères dont nous avons parlé ont une extrême aversion.

PROTARQUE.
Quels plaisirs ?

SOCRATE.
Par exemple, la guérison de la gale par la friction, et des autres maux semblables, qui n'ont pas besoin d'autre remède. Au nom des dieux, que dirons-nous que ce soit ce qu'on éprouve alors ? Un plaisir ? une douleur ?

PROTARQUE.
Il me paraît, Socrate, que c'est une espèce de douleur mélangée.

SOCRATE.
Je n'aurais jamais proposé cet exemple par égard pour Philèbe ; mais, Protarque, si nous n'examinons à fond ces plaisirs, et tous ceux de même nature, jamais nous ne parviendrons à découvrir ce que nous cherchons.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Il faut donc entrer dans l'examen des plaisirs qui ont de l'affinité avec ceux-là ?

SOCRATE.
Parles-tu des plaisirs qui sont mélangés ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
De ces mélanges, les uns, qui regardent le corps, se font dans le corps même ; les autres, qui regardent l'âme, se font pareillement dans l'âme. Nous trouverons aussi de certains mélanges de plaisirs et de douleurs qui appartiennent en même temps au corps et à l'âme ; mélanges auxquels on donne quelquefois le nom de plaisir, quelquefois celui de douleur.

PROTARQUE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Lorsque dans le rétablissement ou l'altération de la constitution, on éprouve en même temps deux sensations contraires ; qu'ayant froid, par exemple, on est réchauffé, ou qu'ayant chaud, on est rafraîchi ; et qu'on cherche à se procurer une de ces sensations et à se délivrer de l'autre ;

Copyright Arvensa Editions

alors le doux et l'amer mêlés ensemble, comme on dit, et ne pouvant se séparer que très difficilement, excitent d'abord du trouble dans l'âme, et puis une tension douloureuse.

PROTARQUE.
A merveille.

SOCRATE.
Ces sortes de mélanges ne se forment-ils pas d'une dose tantôt égale et tantôt inégale de douleur et de plaisir ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Mets donc au nombre des mélanges où la douleur l'emporte sur le plaisir les sensations mixtes dont nous venons de parler, de la gale et des autres démangeaisons, lorsque le principe de l'inflammation est interne, et que par la friction et le chatouillement on ne parvient pas jusqu'à lui, mais qu'on ne fait que répandre un peu de plaisir sur la surface, qu'on se met tantôt dans le feu, tantôt au froid, et que l'on se procure quelquefois des plaisirs extraordinaires que l'on échange toujours pour de l'inquiétude ; ou au contraire, quand le mal est externe, et que l'on procure à l'intérieur du plaisir mêlé de douleur, de quelque manière que l'on s'y prenne, soit qu'on divise

Copyright Arvensa Editions

de force les humeurs ramassées, ou qu'on rassemble les humeurs ramassées, ou qu'on rassemble les humeurs trop divisées, et qu'on mêle ainsi le plaisir et la douleur.

PROTARQUE.
Cela est très vrai.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai aussi qu'en ces rencontres, lorsque le plaisir entre pour la meilleure part dans ce mélange, le peu de douleur qui s'y trouve joint cause une démangeaison et une irritation douces, tandis que le plaisir, se répandant en bien plus grande abondance, produit une sorte de contraction qui oblige quelquefois à sauter, et que, faisant prendre au visage toutes sortes de couleurs, au corps toutes sortes de postures, à la respiration toutes sortes de mouvements, il réduit l'homme à un état de stupeur, et lui arrache de grands cris comme à un furieux ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Et il va, mon cher ami, jusqu'à lui faire dire de lui-même et à faire dire aux autres qu'il se meurt, en quelque sorte, au milieu de ces voluptés. Il les recherche donc toujours, et

Copyright Arvensa Editions

d'autant plus qu'il est plus intempérant et plus insensé. Il les appelle les plus grandes des voluptés, et il tient pour le plus heureux celui qui passe la plus grande partie de sa vie dans leur jouissance.

PROTARQUE.
Tu as fait, à ce qu'il semble, Socrate, l'histoire de la plupart des hommes.

SOCRATE.
Oui, Protarque, pour les plaisirs qu'on ressent dans les affections composées du corps où la sensation extérieure se mêle avec l'intérieure. Quant aux affections de l'âme et du corps, quand l'âme éprouve des phénomènes contraires à ceux du corps, de douleur vis-à-vis du plaisir, de plaisir vis-à-vis de la douleur, en sorte que ces deux sentiments se mêlent et se confondent, nous en avons parlé plus haut, lorsque nous disions que l'âme étant vide désire être remplie, que l'espoir de l'être la comble de joie, tandis qu'elle souffre de ne l'être pas. Nous ne l'avons pas prouvé ; mais maintenant nous disons que, l'âme ne s'accordant point avec le corps dans toutes ses affections, dont le nombre est infini, il en résulte un mélange de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.
Tu as bien l'air d'avoir raison.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il nous reste encore un mélange de douleur et de plaisir.

PROTARQUE.
Lequel, dis-moi ?

SOCRATE.
Celui que l'âme reçoit seulement en elle-même, comme nous avons dit plus d'une fois.

PROTARQUE.
Comment disons-nous ceci ?

SOCRATE.
Ne conviens-tu pas que la colère, la crainte, le désir, la tristesse, l'amour, la jalousie, l'envie, et les autres passions semblables, sont des douleurs propres de l'âme ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Ne trouverons-nous point qu'elles sont remplies de plaisirs inexprimables ? Est-il besoin que, par rapport au ressentiment et à la colère, nous nous rappelions que la colère entraîne quelquefois le sage même à se courroucer,

Copyright Arvensa Editions

Plus douce que le miel qui coule du rayon[181].

et les plaisirs mêlés avec la douleur dans les lamentations et les regrets ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Non ; je conviens que les choses se passent de cette manière, et pas autrement.

SOCRATE.
Tu te rappelles aussi les représentations tragiques où l'on pleure en même temps qu'on goûte de la joie.

PROTARQUE.
Pourquoi non ?

SOCRATE.
Sais-tu que dans la comédie même notre âme est ainsi disposée, et qu'il y a en elle un mélange de plaisir et de douleur ?

PROTARQUE.
Je ne vois pas cela clairement.

SOCRATE.
Il est vrai, Protarque, que le sentiment qu'on éprouve alors n'est nullement aisé à démêler.

PROTARQUE.
Il paraît du moins qu'il ne l'est pas pour moi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Attachons-nous donc d'autant plus à l'éclaircir, qu'il est plus obscur. Cela nous servira à découvrir plus facilement pour le reste comment le plaisir et la douleur s'y trouvent mêlés.

PROTARQUE.
Parle.

SOCRATE.
Ce que nous venons d'appeler envie, le regardes-tu comme une douleur de l'âme ? Qu'en penses-tu ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Nous voyons pourtant que l'envieux se réjouit du mal de son prochain.

PROTARQUE.
Très fort.

SOCRATE.
L'ignorance, et comme on l'appelle, la bêtise, n'est-elle point un mal ?

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Qui en doute ?

SOCRATE.
Ceci posé, conçois-tu quelle est la nature du ridicule ?

PROTARQUE.
Tu n'as qu'à dire.

SOCRATE.
A le prendre en général, c'est une espèce de vice qui tire son nom d'une certaine habitude de l'âme ; et ce qui le distingue de tous les autres vices, c'est qu'il fait en nous le contraire de ce que prescrit l'inscription de Delphes.

PROTARQUE.
Parles-tu, Socrate, du précepte, Connais-toi toi-même ?

SOCRATE.
Oui : et il est évident que l'inscription dirait tout le contraire, si elle portait, Ne te connais en aucune façon.

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Essaie donc, Protarque, de diviser ceci en trois.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Comment cela ? je crains fort de ne pouvoir le faire.

SOCRATE.
Tu dis apparemment qu'il faut que je fasse moi-même cette division.

PROTARQUE.
Non seulement je le dis, mais je t'en prie.

SOCRATE.
N'est-il pas nécessaire que ceux qui ne se connaissent point eux-mêmes soient dans cette ignorance par rapport à une de ces trois choses ?

PROTARQUE.
Quelles choses ?

SOCRATE.
En premier lieu, par rapport aux richesses, s'imaginant être plus riches qu'ils ne sont en effet.

PROTARQUE.
Beaucoup de gens sont attaqués de cette maladie.

SOCRATE.
Il en est bien davantage qui se croient plus grands, plus beaux qu'ils ne sont, et doués de toutes les qualités du corps dans un degré supérieur à la vérité.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais le plus grand nombre, à ce que je pense, est de ceux qui se trompent à l'égard des qualités de l'âme, s'imaginant, en fait de vertu, être meilleurs qu'ils ne sont : ce qui est la troisième espèce d'ignorance.

PROTARQUE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Et parmi les vertus, au sujet de la sagesse, par exemple, n'est-il pas vrai que la plupart, avec les prétentions les plus grandes, ne savent que disputer, et sont pleins de fausses lumières et de mensonge ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
On peut assurer avec raison qu'un pareil état est un mal.

PROTARQUE.
Avec beaucoup de raison.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Protarque, il nous faut encore partager ceci en deux, si nous voulons connaître l'envie puérile et innocente, et le mélange singulier qui s'y fait du plaisir et de douleur.

PROTARQUE.
Comment le partagerons-nous ? en deux, dis-tu ?

SOCRATE.
C'est une nécessité, je pense, que tous ceux qui conçoivent follement cette fausse opinion d'eux-mêmes aient en partage, ainsi que le reste des hommes, les uns la force et la puissance, les autres le contraire.

PROTARQUE.
C'est une nécessité.

SOCRATE.
Distingue-les donc ainsi : et si tu appelles ridicules ceux d'entre eux qui, avec une telle opinion d'eux-mêmes, sont faibles et incapables de se venger lorsqu'on se moque d'eux, tu ne diras que la vérité ; comme en disant que ceux qui ont la force en main pour se venger sont redoutables, violents et odieux, tu ne te tromperas pas. L'ignorance, en effet, dans les personnes puissantes, est odieuse et honteuse, parce qu'elle est nuisible aux autres, elle et tout ce qui en porte la ressemblance ; au lieu que l'ignorance accompagnée de faiblesse est pour nous le

Copyright Arvensa Editions

partage des personnages ridicules.

PROTARQUE.
C'est fort bien dit. Mais je ne découvre pas encore en ceci le mélange du plaisir et de la douleur.

SOCRATE.
Commence auparavant par concevoir la nature de l'envie.

PROTARQUE.
Explique-la-moi.

SOCRATE.
N'y a-t-il point des douleurs et des plaisirs injustes ?

PROTARQUE.
On ne saurait le contester.

SOCRATE.
Il n'y a ni injustice ni envie à se réjouir du mal de ses ennemis ; n'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Non.

SOCRATE.
Mais lorsqu'on est témoin quelquefois des maux de ses amis, n'est-ce pas une chose injuste de n'en pas être

Copyright Arvensa Editions

affligé, et au contraire de s'en réjouir ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit que l'ignorance est un mal pour tous les hommes ?

PROTARQUE.
Et avec raison.

SOCRATE.
Mais quoi ! par rapport à la fausse opinion que nos amis se forment de leur sagesse, de leur beauté, et des autres qualités dont nous avons parlé, les distinguant en trois espèces, et ajoutant qu'en ces rencontres le ridicule se trouve là où est la faiblesse, et l'odieux là où est la force, n'avouerons-nous point, comme je disais tout à l'heure, que cette disposition de nos amis, lorsqu'elle ne nuit à personne, est ridicule ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Ne convenons-nous point aussi que, comme ignorance, elle est un mal ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Quand nous rions d'une pareille ignorance, sommes-nous joyeux ou affligés ?

PROTARQUE.
Il est évident que nous sommes joyeux.

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit que c'est l'envie qui produit en nous ce sentiment de joie à la vue des maux de nos amis ?

PROTARQUE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Ainsi il résulte de ce discours que, quand nous rions des ridicules de nos amis, nous mêlons le plaisir à l'envie, et par conséquent le plaisir à la douleur : puisque nous avons reconnu précédemment que l'envie est une douleur de l'âme, et le rire un plaisir, et que ces deux choses se rencontrent ensemble en cette circonstance.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ceci nous donne en même temps à connaître que dans les lamentations et les tragédies, non pas au théâtre, mais dans la tragédie et la comédie de la vie humaine, le plaisir est mêlé à la douleur, ainsi que dans mille autres choses.

PROTARQUE.
Il est impossible de n'en pas convenir, Socrate, quelque désir que l'on ait de soutenir le contraire.

SOCRATE.
Nous avons proposé, la colère, le regret, les lamentations, la crainte, l'amour, la jalousie, l'envie, et les autres passions semblables, comme autant d'affections où nous trouverions mêlées les deux choses que nous avons dites si souvent. N'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Nous comprenons que cela vient d'être expliqué par rapport aux lamentations, à l'envie et à la colère.

PROTARQUE.
Comment ne le comprendrions-nous pas ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne reste-t-il point encore bien des passions à parcourir ?

PROTARQUE.
Oui, vraiment.

SOCRATE.
Pour quelle raison principalement penses-tu que je me suis attaché à te montrer ce mélange dans la comédie ? N'est-ce pas pour te persuader qu'il est facile de faire voir la même chose dans les craintes, les amours et les autres passions, et, afin qu'en étant bien convaincu, tu me laisses libre, et ne m'obliges point à allonger le discours en prouvant que cela a lieu aussi pour tout le reste, et que tu conçoives généralement que le corps sans l'âme, et l'âme sans le corps, et tous les deux en commun éprouvent mille affections où le plaisir est mêlé avec la douleur ? Dis-moi donc présentement si tu me donneras la liberté, ou si tu me feras pousser cet entretien jusqu'au milieu de la nuit. Encore quelques mots, et j'espère obtenir de toi que tu me lâches, m'engageant à te rendre raison demain de tout cela. Pour le présent, mon dessein est de m'acheminer vers ce qui me reste à dire pour arriver au jugement que Philèbe exige de moi.

PROTARQUE.
C'est bien parlé, Socrate. Achève comme il te plaira ce qui te reste encore.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Suivant l'ordre naturel des choses, après les plaisirs mélangés, il est nécessaire, en quelque sorte, que nous considérions à leur tour ceux qui sont sans mélange.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Je vais essayer maintenant de t'en faire connaître la nature ; car je ne suis nullement de l'opinion de ceux qui prétendent que tous les plaisirs ne sont qu'une cessation de la douleur : mais, comme je le disais, je me sers d'eux comme de devins, pour prouver qu'il y a des plaisirs qu'on prend pour réels, et qui ne le sont pas ; et qu'un grand nombre d'autres qui passent pour très vifs, sont confondus avec des douleurs positives et des intervalles de repos au milieu de souffrances excessives, dans certaines situations critiques du corps et de l'âme.

PROTARQUE.
Quels sont donc les plaisirs, Socrate, qu'on peut à juste titre regarder pour vrais ?

SOCRATE.
Ce sont ceux qui ont pour objet les belles couleurs et les belles figures, la plupart de ceux qui naissent des odeurs

Copyright Arvensa Editions

et des sons ; tous ceux, en un mot, dont la privation n'est ni sensible ni douloureuse, et dont la jouissance est accompagnée d'une sensation agréable, sans aucun mélange de douleur.

PROTARQUE.
Comment faut-il que nous entendions ceci, Socrate ?

SOCRATE.
Puisque tu ne comprends pas sur-le-champ ce que je veux dire, il faut tâcher de te l'expliquer. Par la beauté des figures, je n'ai point en vue ce que la plupart pourraient s'imaginer, par exemple, des êtres vivants ou des peintures ; mais je parle de ce qui est droit et circulaire, plan et solide, des ouvrages travaillés au tour ou faits à la règle et à l'équerre, si tu conçois ma pensée. Car je soutiens que ces figures ne sont point, comme les autres, belles relativement, mais qu'elles sont toujours belles par elles-mêmes et de leur nature, qu'elles procurent certains plaisirs qui leur sont propres, et n'ont rien de commun avec les plaisirs produits par le chatouillement. J'en dis autant des couleurs qui sont belles de cette beauté absolue, et des plaisirs qui leur sont attachés. Me comprends-tu ?

PROTARQUE.
Je fais tous mes efforts pour cela, Socrate ; mais tâche toi-même de t'expliquer encore plus clairement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je dis donc, par rapport aux sons, que ceux qui sont coulants, clairs, qui rendent une mélodie pure, ne sont pas simplement beaux relativement, mais par eux-mêmes, ainsi que les plaisirs, qui en sont une suite naturelle.

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
L'espèce de plaisir qui résulte des odeurs a quelque chose de moins divin, à la vérité ; mais les plaisirs où il ne se mêle aucune douleur nécessaire, par quelque voie et par quelque sens qu'ils parviennent jusqu'à nous, je les mets tous dans le genre opposé à ceux dont il a été parlé auparavant. Ce sont, si tu comprends bien, deux différentes espèces de plaisirs.

PROTARQUE.
Je comprends.

SOCRATE.
Ajoutons donc encore à ceci les plaisirs qui accompagnent les sciences, s'il nous paraît que ces plaisirs ne sont pas joints à une certaine soif d'apprendre, et que cette soif de savoir ne cause dès le commencement aucune douleur.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Et il me paraît qu'il en est ainsi.

SOCRATE.
Mais quoi ! après avoir possédé des sciences, si l'on vient ensuite à les perdre par l'oubli, vois-tu qu'il en résulte quelque douleur ?

PROTARQUE.
Aucune, naturellement : ce n'est que par réflexion que, se voyant privé d'une science, on s'en afflige, à cause du besoin qu'on en a.

SOCRATE.
Or, mon cher, nous considérons ici les affections naturelles en elles-mêmes, et indépendamment de toute réflexion.

PROTARQUE.
Aussi dis-tu avec vérité, que l'oubli des sciences auquel nous sommes sujets tous les jours n'entraîne après soi aucune douleur.

SOCRATE.
Il faut dire, par conséquent, que les plaisirs attachés aux sciences sont dégagés de toute douleur, et qu'ils ne sont pas faits pour tout le monde, mais pour un très petit nombre.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Comment ne le dirions-nous pas ?

SOCRATE.
Maintenant donc que nous avons séparé suffisamment les plaisirs purs, et ceux qu'on peut avec assez de raison appeler impurs, ajoutons à ce discours que les plaisirs violents sont démesurés, et ceux qui n'ont pas de violence mesurés. Disons que la grandeur et la vivacité des premiers, leur fréquence ou leur rareté les rangent dans le genre de l'infini, qui, avec le caractère de plus ou de moins, parcourt les régions du corps et de l'âme ; et que les seconds, n'ayant pas ce caractère, sont du genre mesuré.

PROTARQUE.
On ne peut pas mieux, Socrate.

SOCRATE.
Outre cela, il y a encore une chose qu'il faut examiner par rapport à eux.

PROTARQUE.
Quelle chose ?

SOCRATE.
Qui doit-on dire qui approche le plus de la vérité, ou ce

Copyright Arvensa Editions

qui est pur et sans mélange, ou ce qui est vif, nombreux, grand, abondant ?

PROTARQUE.
A quel dessein fais-tu cette question, Socrate ?

SOCRATE.
C'est que, Protarque, je ne veux rien omettre dans l'examen du plaisir et de la science, de ce que l'un et l'autre peuvent avoir de pur ou d'impur, afin que ce que tous deux ont de pur se présentant à toi, à moi, et à tous les assistants, il nous soit plus aisé d'en porter un jugement.

PROTARQUE.
Très bien.

SOCRATE.
Formons-nous donc l'idée suivante de toutes les choses que nous appelons pures ; et, avant que d'aller plus loin, commençons par en prendre une.

PROTARQUE.
Laquelle prendrons-nous ?

SOCRATE.
Considérons, si tu veux, d'abord la blancheur.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
Comment et en quoi consiste la pureté de la blancheur ? Est-ce dans la grandeur et la quantité ? ou bien en ce qui est tout à fait sans mélange, et où il ne se trouve aucune trace d'aucune autre couleur ?

PROTARQUE.
Il est évident que c'est en ce qui est parfaitement dégagé de tout mélange.

SOCRATE.
Fort bien. Ne dirons-nous pas, Protarque, que ce blanc est le plus vrai, et en même temps le plus beau de tous les blancs, et non pas celui qui serait en plus grande quantité ou plus grand ?

PROTARQUE.
Oui, et avec beaucoup de raison.

SOCRATE.
Si nous soutenons donc qu'un peu de blanc sans mélange est tout à la fois plus blanc, plus beau et plus vrai que beaucoup de blanc mélangé, nous n'avancerons rien que de très juste.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais quoi ! Nous n'aurons pas besoin, apparemment, de beaucoup d'exemples semblables pour en faire l'application au plaisir ; mais celui-ci suffit pour nous faire comprendre que tout plaisir dégagé de douleur, quoique faible et en petite quantité, est plus agréable, plus vrai, plus beau qu'un autre, fût-il plus vif et en grande quantité.

PROTARQUE.
J'en conviens ; et ce seul exemple est suffisant.

SOCRATE.
Que penses-tu de ceci ? N'avons-nous pas ouï dire que le plaisir est toujours en voie de génération, et jamais dans l'état d'existence ? C'est en effet ce que certaines personnes habiles entreprennent de nous démontrer, et nous devons leur en savoir gré.

PROTARQUE.
Pour quelle raison ?

SOCRATE.
Je discuterai cette question avec toi, mon cher Protarque, par voie d'interrogation.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Parle, et interroge…

SOCRATE.
N'y a-t-il point deux sortes de choses, l'une qui est pour elle-même ; l'autre, qui en désire sans cesse une autre ?

PROTARQUE.
Comment, et de quelle chose parles-tu ?

SOCRATE.
L'une est très noble de sa nature, l'autre lui est inférieure en dignité.

PROTARQUE.
Explique-toi encore plus clairement.

SOCRATE.
Nous avons vu sans doute de beaux garçons ayant pour amants des hommes pleins de courage.

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Eh bien, cherche maintenant deux choses qui ressemblent à ces deux-là, parmi toutes celles qui sont unies entre

Copyright Arvensa Editions

elles par un rapport[182].

PROTARQUE.
Dis plus clairement, Socrate, ce que tu veux dire.

SOCRATE.
Rien de bien relevé, Protarque ; mais le discours prend plaisir à nous embarrasser. Il veut nous faire entendre que, de ces deux choses, l'une est toujours faite en vue de quelque autre ; l'autre est celle en vue de laquelle se fait ordinairement ce qui est fait pour une autre chose.

PROTARQUE.
J'ai eu bien de la peine à le comprendre, à force de me faire répéter.

SOCRATE.
Peut-être, mon enfant, le comprendras-tu encore mieux, à mesure que nous avancerons.

PROTARQUE.
Je l'espère.

SOCRATE.
Concevons à présent deux autres choses.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Lesquelles ?

SOCRATE.
Le phénomène et l'être.

PROTARQUE.
Soit ; j'admets ces deux choses, l'être et le phénomène.

SOCRATE.
Fort bien. Lequel des deux, dirons-nous, qui est fait à cause de l'autre ; le phénomène, à cause de l'existence, ou l'existence à cause du phénomène ?

PROTARQUE.
Me demandes-tu si l'existence est ce qu'elle est en vue du phénomène ?

SOCRATE.
Il y a apparence.

PROTARQUE.
Au nom des dieux, que me demandes-tu par là ?

SOCRATE.
Le voici, Protarque. Dis-tu que la construction des vaisseaux se fait en vue des vaisseaux, ou les vaisseaux en vue de leur construction ? et ainsi des autres choses de même nature. Voilà, Protarque, ce que je veux savoir de

Copyright Arvensa Editions

toi.

PROTARQUE.
Pourquoi ne te réponds-tu pas toi-même, Socrate ?

SOCRATE.
Rien ne m'en empêche ; mais prends part à la discussion.

PROTARQUE.
Volontiers.

SOCRATE.
Je dis donc que tous les ingrédients, tous les instruments, tous les matériaux de toutes choses y entrent en vue de quelque phénomène : que tout phénomène se fait, l'un en vue de telle existence, l'autre en vue de telle autre ; et que la totalité des phénomènes se fait en vue de la totalité des existences.

PROTARQUE.
Cela est très clair.

SOCRATE.
Par conséquent, si le plaisir est un phénomène, il est nécessaire qu'il se fasse en vue de quelque existence.

PROTARQUE.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais la chose en vue de laquelle est toujours fait ce qui se fait en vue d'une autre doit être mise dans la classe du bien ; et il faut mettre, mon cher, dans une autre classe ce qui se fait en vue d'une autre chose.

PROTARQUE.
De toute nécessité.

SOCRATE.
Si donc le plaisir est un phénomène, n'aurons-nous pas raison de le mettre dans une autre classe que celle du bien ?

PROTARQUE.
Tout à fait raison.

SOCRATE.
Ainsi, comme j'ai dit en entamant ce propos, il faut savoir gré à celui qui nous a fait connaître que le plaisir est un phénomène, et qu'il n'a point d'existence par lui-même. Car il est évident que cet homme se moque de ceux qui soutiennent que le plaisir est le bien.

PROTARQUE.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ce même homme se moquera aussi sans doute de ceux qui se contentent de phénomènes.

PROTARQUE.
Comment et de qui parles-tu ?

SOCRATE.
De ceux qui, se délivrant de la faim, de la soif, et des autres besoins semblables, dont on se délivre à l'aide des phénomènes, se réjouissent de ces phénomènes, parce qu'ils procurent du plaisir ; et disent qu'ils ne voudraient pas vivre, s'ils n'étaient sujets à la soif, à la faim, et s'ils n'éprouvaient toutes les autres sensations, sous quelque nom que ce soit, comme une dépendance nécessaire à ces sortes de besoins.

PROTARQUE.
Ils paraissent, du moins, dans cette disposition.

SOCRATE.
Tout le monde ne conviendra-t-il point que la corruption d'un phénomène est le contraire de sa génération ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ainsi quiconque choisit la vie de plaisir, choisit la génération et la corruption, et non le troisième état, où il ne se rencontre ni plaisir, ni douleur, et où l'on peut avoir en partage la sagesse la plus pure.

PROTARQUE.
Je vois bien, Socrate, que c'est la plus grande des absurdités de mettre le bien de l'homme dans le plaisir.

SOCRATE.
Cela est vrai. Prouvons-le encore de cette manière.

PROTARQUE.
De quelle manière ?

SOCRATE.
Comment n'est-il point absurde que, n'y ayant rien de bon et de beau, ni dans les corps, ni dans toute autre chose, si ce n'est dans l'âme seule, le plaisir fût le seul bien de cette âme, et que la force, la tempérance, l'intelligence, et tous les autres biens que l'âme a reçus en partage, ne fussent comptés pour rien ? et encore qu'on fût réduit à avouer que quiconque ne goûte point de plaisir et ressent de la douleur est méchant pendant tout le temps qu'il souffre, fût-ce d'ailleurs l'homme le plus vertueux ; qu'au contraire, dès qu'on goûte du plaisir, on est vertueux par cette raison-là même, et d'autant plus vertueux que le plaisir est plus grand ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Tout cela, Socrate est de la dernière absurdité.

SOCRATE.
Qu'on ne puisse pas nous reprocher qu'après avoir examiné le plaisir avec la plus grande rigueur, nous avons l'air d'épargner l'intelligence et la science. Frappons-les hardiment de tous côtés, pour voir si elles ont quelque endroit faible, jusqu'à ce qu'ayant découvert ce qu'il y a de plus pur dans leur nature, nous nous servions, dans le jugement que nous devons porter en commun, de ce que l'intelligence d'une part, et le plaisir de l'autre, ont de plus vrai.

PROTARQUE.
Fort bien.

SOCRATE.
Les sciences ne se divisent-elles pas en deux classes, dont l'une a, je pense, pour objet les arts mécaniques, et l'autre la culture morale ? n'est-ce pas ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Voyons d'abord, par rapport aux arts mécaniques, si, à

Copyright Arvensa Editions

certains égards, ils ne tiennent pas davantage de la science, et moins à d'autres égards ; et s'il nous faut regarder comme très pure la partie par laquelle ils approchent plus de la science, et l'autre comme impure.

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Dans les arts, considérons séparément ceux qui sont à la tête des autres.

PROTARQUE.
Quels arts, et comment les séparerons-nous ?

SOCRATE.
Par exemple, si on sépare de tous les autres arts l'art de compter, de mesurer, de peser, ce qui demeurera sera bien peu de chose, à dire vrai.

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Il ne restera plus après cela qu'à recourir à la probabilité, à exercer ses sens par l'expérience et une certaine routine, et à employer ce talent conjectural auquel on donne le nom d'art lorsqu'il a acquis sa perfection par la

Copyright Arvensa Editions

réflexion et le travail.

PROTARQUE.
Tout cela est indubitable.

SOCRATE.
N'est-ce pas là qu'en est la musique, elle qui ne règle point ses accords par la mesure, mais par les conjectures rapides que fournit l'habitude ; aussi bien que toute la partie instrumentale de cet art, laquelle ne saisit que par conjecture la juste mesure de chaque corde en mouvement ; de manière qu'il y a dans la musique bien des choses obscures, et très peu de certaines ?

PROTARQUE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Nous trouverons qu'il en est de même de la médecine, de l'agriculture, de la navigation et de l'art militaire.

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Qu'au contraire l'architecture fait usage, ce me semble, de beaucoup de mesures et d'instruments qui lui donnent une grande justesse et la rendent plus exacte que la

Copyright Arvensa Editions

plupart des sciences.

PROTARQUE.
En quoi ?

SOCRATE.
Dans la construction des vaisseaux, des maisons, et de beaucoup d'autres ouvrages de charpenterie. Car elle se sert, je pense, de la règle, du tour, du compas, de l'aplomb, et d'une espèce de redressoir[183] artistement travaillé.

PROTARQUE.
Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.
Ainsi séparons les arts en deux classes : les uns, qui sont une dépendance de la musique, ont moins de précision dans leurs ouvrages ; les autres, qui appartiennent à l'architecture, en ont davantage.

PROTARQUE.
Soit.

SOCRATE.
Et mettons au rang des arts les plus exacts ceux dont nous avons d'abord fait mention.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Il me paraît que tu parles de l'arithmétique et des autres arts que tu as nommés avec elle.

SOCRATE.
Justement. Mais, Protarque, ne faut-il pas dire que ces arts eux-mêmes sont de deux sortes ? Qu'en penses-tu ?

PROTARQUE.
Quels arts, s'il te plaît ?

SOCRATE.
D'abord l'arithmétique. Ne doit-on pas reconnaître qu'il y a une arithmétique vulgaire, et une autre propre au philosophe ?

PROTARQUE.
Comment assigner la différence qu'il y a entre ces deux espèces d'arithmétique ?

SOCRATE.
Elle n'est pas petite, Protarque ; car le vulgaire fait entrer dans le même calcul des unités inégales, comme deux armées, deux bœufs, deux unités très petites ou très grandes. Le philosophe, au contraire, ne daignera seulement pas écouter quiconque refusera d'admettre que, dans le nombre infini des unités, il n'y a pas une

Copyright Arvensa Editions

unité qui diffère en rien d'une autre unité.

PROTARQUE.
Tu as raison de dire que la différence entre ceux qui s'occupent de la science des nombres n'est pas petite, et qu'on est par conséquent fondé à distinguer deux espèces d'arithmétique.

SOCRATE.
Mais quoi ! l'art de supputer et de mesurer qu'emploient les architectes et les marchands, ne diffère-t-il point de la géométrie et des calculs raisonnés du philosophe ? Dirons-nous que c'est le même art, ou les compterons-nous pour deux ?

PROTARQUE.
D'après ce qu'on vient de dire, je serais d'avis que ce sont deux arts.

SOCRATE.
Fort bien. Conçois-tu pourquoi nous sommes entrés dans cette discussion ?

PROTARQUE.
Peut-être. Je serai pourtant bien aise d'entendre ta réponse à cette question.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il me semble que le discours est arrivé jusqu'ici dans le même dessein qu'il avait au commencement, celui de faire le pendant au discours sur les plaisirs ; et il en est venu à examiner si, de même qu'il y a des plaisirs plus purs les uns que les autres, il en est ainsi à l'égard des sciences.

PROTARQUE.
Il est manifeste au moins que c'est dans cette vue que nous nous y sommes engagés.

SOCRATE.
Mais quoi ! ne nous a-t-il pas découvert plus haut des arts qui sont les uns plus précis, les autres plus confus ?

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Et après avoir appelé chaque art d'un seul nom, et nous avoir fait naître la pensée que cet art est un, ne suppose-t-il pas maintenant que ce sont deux arts, lorsqu'il demande si ce qu'il y a de précis et de pur dans chacun appartient plus à l'art des philosophes, ou à l'art de ceux qui ne le sont pas ?

PROTARQUE.
Il me paraît en effet que c'est là ce qu'il nous demande.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Eh bien, Protarque, quelle réponse lui ferons-nous ?

PROTARQUE.
O Socrate ! nous sommes parvenus à une différence étonnante entre les sciences pour la précision !

SOCRATE.
Nous répondrons donc plus facilement.

PROTARQUE.
Sans doute ; et nous dirons que les arts plus précis dont nous avons parlé diffèrent infiniment des autres arts ; et encore que de ces mêmes arts, par exemple, la géométrie et l'arithmétique, ceux qui sont employés par les vrais philosophes, l'emportent plus qu'on ne saurait dire sur eux-mêmes pour l'exactitude et la vérité.

SOCRATE.
Que la chose soit donc ainsi, selon toi ; et, sur ta parole, répondons avec confiance aux hommes redoutables dans l'art de traîner la dispute en longueur…

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Qu'il y a deux arithmétiques et deux géométries, et qu'une foule d'autres arts dépendants de ceux-ci, quoique compris sous un seul nom, sont néanmoins doubles de la même manière.

PROTARQUE.
A la bonne heure, faisons cette réponse, Socrate, à ces hommes que tu dis si redoutables.

SOCRATE.
Nous disons donc que ces sciences sont de la dernière exactitude.

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais la dialectique, Protarque, ne nous avouerait point, si nous donnions à une autre science la préférence sur elle.

PROTARQUE.
Que faut-il entendre par dialectique ?

SOCRATE.
Il est clair que c'est la science qui connaît toutes les sciences dont nous parlons. Je pense en effet que tous ceux qui ont quelque peu d'intelligence, conviendront que la connaissance la plus vraie, sans comparaison, est celle

Copyright Arvensa Editions

qui a pour objet ce qui existe, ce qui existe réellement, et dont la nature est toujours la même. Et toi, Protarque, quel jugement en porterais-tu ?

PROTARQUE.
Socrate, j'ai souvent entendu répéter à Gorgias que l'art de persuader l'emporte sur tous les autres, parce qu'il se soumet tout, non par la force, mais de plein gré ; en un mot, que c'est le plus excellent de tous les arts. Je ne voudrais combattre ici ni son sentiment, ni le tien.

SOCRATE.
Tu allais parler contre moi ; mais il me paraît que par honte tu as quitté tes armes.

PROTARQUE.
Eh bien ! qu'il en soit à cet égard comme il te plaira.

SOCRATE.
Est-ce ma faute si tu as mal pris ma pensée ?

PROTARQUE.
Comment donc ?

SOCRATE.
Je ne t'ai pas demandé, mon cher Protarque, quel est l'art ou la science qui l'emporte sur les autres à raison de son importance, de son excellence, et des avantages qu'on en

Copyright Arvensa Editions

retire ; mais quelle est la science dont l'obiet est le plus net, le plus exact, le plus vrai, qu'elle soit d'une grande utilité, ou non. Voilà ce que nous cherchons pour le présent. Ainsi, vois ; tu ne t'exposeras point à l'indignation de Gorgias, si tu accordes à l'art qu'il professe l'avantage sur tous les autres pour l'utilité qui en revient aux hommes ; tandis que pour l'affaire dont je parle, comme je disais tout à l'heure au sujet du blanc, qu'un peu de blanc, pourvu qu'il soit pur, l'emporte sur une grande quantité qui ne le serait pas, en ce que c'est le blanc le plus véritable, de même ici, après une sérieuse attention et une discussion suffisante, sans avoir égard à l'utilité des sciences ni à la célébrité qu'elles donnent, mais considérant uniquement s'il y a dans notre âme une faculté faite pour aimer le vrai et disposée à tout entreprendre pour parvenir à le connaître, disons que cette faculté est vraisemblablement le domaine de qu'il y a de pur dans l'intelligence et la sagesse, ou qu'il en faut chercher quelque autre plus excellente.

PROTARQUE.
J'examine ; et il me paraît difficile d'accorder qu'aucune autre science ou aucun autre art participe plus de la vérité que la dialectique.

SOCRATE.
Ce qui te fait parler de la sorte, n'est-ce point cette raison, que la plupart des arts et des sciences qui s'occupent des

Copyright Arvensa Editions

choses d'ici-bas donnent beaucoup à l'opinion, et étudient avec beaucoup d'application ce qui appartient à l'opinion ? Ensuite, lorsque quelqu'un se propose d'étudier la nature, tu sais qu'il s'occupe toute sa vie autour de cet univers, pour savoir comment il a été-produit, et quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe. N'est-ce pas là ce que nous disons ? ou quoi enfin ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par cet homme, n'est point ce qui existe toujours, mais ce qui se fait, ce qui se fera, et ce qui s'est fait ?

PROTARQUE.
Cela est très vrai.

SOCRATE.
Pouvons-nous dire qu'il y ait quelque chose d'évident selon la plus exacte vérité, dans des choses dont aucune partie n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe dans le même état ?

PROTARQUE.
Et le moyen ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Comment aurions-nous des connaissances fixes sur ce qui n'a aucune fixité ?

PROTARQUE.
Impossible, selon moi.

SOCRATE.
Par conséquent, ce n'est point de ces choses passagères dont s'occupe l'intelligence et toute science qui s'attache à la vérité en elle-même.

PROTARQUE.
Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.
Ainsi il faut mettre absolument à quartier ici et toi, et moi, et Gorgias, et Philèbe, et, n'écoutant que la raison, affirmer ceci.

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Que la fixité, la pureté, la vérité, et ce que nous appelons l'état d'abstraction, se rencontrent dans ce qui est toujours dans le même état, de la même manière, sans aucun mélange, ensuite dans ce qui en approche

Copyright Arvensa Editions

davantage ; et que tout le reste ne doit être mis qu'après et dans un degré inférieur.

PROTARQUE.
Rien de plus certain.

SOCRATE.
Pour ce qui est des noms qui expriment ces objets, n'est-il pas très juste de donner les plus beaux noms aux plus belles choses ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
Les noms les plus honorables ne sont-ils pas ceux d'intelligence et de sagesse ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
On peut donc les regarder dans la plus exacte vérité comme parfaitement appliqués aux pensées qui ont pour objet ce qui existe réellement.

PROTARQUE.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ce que j'ai soumis tout à l'heure à notre jugement, ce n'est pas autre chose que ces noms-là.

PROTARQUE.
Pas autre chose, Socrate.

SOCRATE.
Bien. Et si quelqu'un disait que nous ressemblons à des ouvriers, devant lesquels on a mis la sagesse et le plaisir comme des matières qu'ils doivent allier ensemble pour en former quelque ouvrage, cette comparaison ne serait-elle pas juste ?

PROTARQUE.
Très juste.

SOCRATE.
Ne faut-il pas essayer à présent de faire cet alliage ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais ne serait-il pas mieux de nous dire et de nous rappeler auparavant à nous-mêmes certaines choses ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Lesquelles ?

SOCRATE.
Des choses dont il a été déjà fait mention ; mais c'est, à mon avis, une bonne maxime que celle qui ordonne de revenir jusqu'à deux et trois fois sur ce qui est bien.

PROTARQUE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Au nom de Jupiter, sois attentif. Voici, je pense, ce que nous disions au commencement de cette dispute.

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Philèbe soutenait que le plaisir est la fin légitime de tous les êtres animés, le but auquel ils doivent tendre ; qu'il est le bien de tous, et que ces deux mots, bon et agréable, appartiennent, à parler exactement, à une seule et même idée. Socrate, au contraire, prétendait que cela n'est point ; que comme le bon et l'agréable sont deux noms différents, ils expriment aussi deux choses d'une nature différente, et que la sagesse participe davantage à la condition du bien que le plaisir. N'est-ce point là,

Copyright Arvensa Editions

Protarque, ce qui s'est dit alors de part et d'autre ?

PROTARQUE.
Certainement.

SOCRATE.
Ne sommes-nous pas convenus, et ne convenons-nous pas encore de ceci ?

PROTARQUE.
De quoi ?

SOCRATE.
Que la nature du bien a l'avantage sur toute autre chose en ce point.

PROTARQUE.
En quel point ?

SOCRATE.
En ce que l'être animé qui en a la possession pleine, entière, non interrompue pendant toute sa vie, n'a plus besoin d'aucune autre chose, et que le bien lui suffit parfaitement. Cela n'est-il pas vrai ?

PROTARQUE.
Très vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'avons-nous point tâché d'établir deux espèces de vie absolument distinctes l'une de l'autre, où régnât, d'une part, le plaisir sans aucun mélange de sagesse ; et, de l'autre, la sagesse sans le moindre élément de plaisir ?

PROTARQUE.
Oui.

SOCRATE.
L'une ou l'autre de ces conditions a-t-elle paru suffisante par elle-même à aucun de nous ?

PROTARQUE.
Et comment l'eût-elle paru ?

SOCRATE.
Si nous nous sommes alors écartés de la vérité en quelque chose, que le premier qui voudra nous redresse en ce moment, et dise mieux ; qu'il comprenne sous une seule idée la mémoire, la science, la sagesse, l'opinion vraie, et qu'il examine s'il est quelqu'un qui consentît à jouir de quelque chose que ce soit, étant privé de tout cela, non pas même du plaisir, quelque grand qu'on le suppose pour le nombre ou pour la vivacité, s'il n'avait aucune opinion vraie, touchant la joie qu'il ressent, qu'il ne connût aucunement quel est le sentiment qu'il éprouve, et qu'il n'en eût aucun souvenir dans le plus petit espace

Copyright Arvensa Editions

de temps. Dis-en autant de la sagesse, et vois si l'on choisirait la sagesse sans aucun plaisir, si petit qu'il soit, plutôt qu'avec quelque plaisir ; ou tous les plaisirs du monde sans sagesse, plutôt qu'avec quelque sagesse.

PROTARQUE.
Cela ne se peut point, Socrate, et il n'est pas nécessaire de revenir si souvent à la charge là-dessus.

SOCRATE.
Ainsi ni le plaisir ni la sagesse ne sont le bien parfait, le bien désirable pour tous, le souverain bien.

PROTARQUE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Il nous faut donc découvrir le bien ou en lui-même, ou dans quelque image, afin de voir, comme nous avons dit, à qui nous devons adjuger le second prix.

PROTARQUE.
Très bien.

SOCRATE.
N'avons-nous point rencontré quelque voie qui nous conduise au bien ?

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Quelle voie ?

SOCRATE.
Si l'on cherchait un homme, et qu'on apprît exactement où est sa demeure, ne serait-ce pas une grande avance pour le trouver ?

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Et maintenant, comme à l'entrée de cet entretien, la raison nous a fait connaître qu'il ne faut pas chercher le bien dans une vie sans mélange, mais dans celle qui est mélangée.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Il y a plus d'espérance que ce que nous cherchons se montrera plus à découvert dans une vie bien mélangée que dans une autre.

PROTARQUE.
Beaucoup plus.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi, faisons ce mélange, Protarque, après avoir adressé nos vœux aux dieux, soit Bacchus, soit Vulcain, soit toute autre divinité sous l'invocation de laquelle ce mélange doit se faire.

PROTARQUE.
J'y consens.

SOCRATE.
Semblables à des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines : celle du plaisir, qu'on peut comparer à une fontaine de miel ; et celle de la sagesse, fontaine sobre, à laquelle le vin est inconnu, et d'où sort une eau austère et salutaire. Voilà ce qu'il faut nous efforcer de mêler ensemble de notre mieux.

PROTARQUE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Voyons d'abord. Ferons-nous bien de mêler toute espèce de plaisir avec toute espèce de sagesse ?

PROTARQUE.
Peut-être.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ce ne serait pas sûr. Je puis te montrer un moyen de faire, ce me semble, ce mélange avec moins de risque.

PROTARQUE.
Quel moyen ? dis.

SOCRATE.
N'avons-nous pas, à ce que nous pensons, des plaisirs plus vrais les uns que les autres, et des arts plus exacts que d'autres arts ?

PROTARQUE.
Sans doute.

SOCRATE.
N'y a-t-il pas aussi deux sciences différentes ; l'une, qui a pour objet les choses sujettes à la génération et à la corruption ; l'autre, ce qui échappe à l'une et à l'autre et subsiste toujours la même et de la même manière ? En les considérant du côté de la vérité, nous avons jugé que celle-ci est plus vraie que celle-là.

PROTARQUE.
Et avec raison.

SOCRATE.
Eh bien, si, commençant par mêler ensemble les portions les plus vraies de part et d'autre, nous examinions si ce

Copyright Arvensa Editions

mélange est suffisant pour nous procurer la vie la plus désirable, ou si nous avons encore besoin d'y faire entrer d'autres portions qui ne seraient pas si pures ?

PROTARQUE.
Oui, prenons ce parti.

SOCRATE.
Soit donc un homme qui ait une juste idée de la nature de la justice en elle-même, avec un talent d'exprimer sa pensée conforme à son intelligence, et qui en toutes choses ait les mêmes avantages.

PROTARQUE.
Soit.

SOCRATE.
Cet homme aura-t-il autant de science qu'il est nécessaire, si, connaissant la nature du cercle en lui-même et de la sphère divine, il ignore d'ailleurs ce que c'est que cette sphère humaine et ces cercles réels, et que, pour la construction d'un édifice ou de tout autre ouvrage, il lui faille se servir de règles et de cercles ?

PROTARQUE.
Notre situation, Socrate, serait ridicule, si nous n'avions que ces connaissances divines.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Comment dis-tu ? Il faut donc y ajouter l'art mobile et grossier de la règle et du cercle défectueux.

PROTARQUE.
Il le faut bien si l'on veut que nous retrouvions chaque jour le chemin pour retourner chez nous.

SOCRATE.
Faudra-t-il y joindre aussi la musique, que nous avons dite un peu plus haut toute pleine de conjecture et d'imitation, et manquant de pureté ?

PROTARQUE.
Il le faut bien, selon moi, si nous voulons que notre vie soit un peu supportable.

SOCRATE.
Veux-tu que, semblable à un portier pressé et forcé par la foule, je cède, j'ouvre les portes toutes grandes, et laisse toutes les sciences entrer et se mêler ensemble, les pures avec celles qui ne le sont pas ?

PROTARQUE.
Je ne vois pas, Socrate, quel mal il y aurait à posséder toutes les autres sciences, pourvu qu'on eût les premières.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je vais donc leur ouvrir passage, et les laisser toutes se rassembler dans le sein de la très poétique vallée d'Homère[184].

PROTARQUE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
Le passage est ouvert ; qu'elles se rassemblent toutes. Il faut aller maintenant à la source des plaisirs : car nous n'avons pu faire notre mélange comme nous l'avions d'abord projeté, en commençant par ce qu'il y a de vrai dans le plaisir et dans la science ; mais par amour pour la science, nous avons admis toutes les sciences sans distinction, et avant les plaisirs.

PROTARQUE.
Tu dis très vrai.

SOCRATE.
Il est temps par conséquent de délibérer au sujet des plaisirs ? si nous les laisserons aussi entrer tous à la fois, ou si nous ne devons ouvrir d'abord passage qu'à ceux qui sont vrais.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Il faut d'abord, pour plus de sûreté, donner entrée aux véritables.

SOCRATE.
Qu'ils passent donc. Mais que ferons-nous après cela ? Ne faut-il pas, s'il y a quelques plaisirs nécessaires, que nous les mêlions avec les autres, comme nous avons fait à l'égard des sciences ?

PROTARQUE.
Pourquoi non ? Les nécessaires, du moins.

SOCRATE.
Mais si, comme nous avons dit au sujet des arts, qu'il n'y avait aucun danger et qu'il y avait même de l'utilité à les connaître tous, nous disons à présent la même chose par rapport aux plaisirs ; au cas qu'il soit universellement avantageux et sans aucun inconvénient de goûter tous les plaisirs durant la vie, il nous les faut mêler tous ensemble.

PROTARQUE.
Que dirons-nous donc à cet égard, et quel parti prendrons-nous ?

SOCRATE.
Ce n'est pas nous, Protarque, qu'il faut consulter ici, mais les plaisirs et la sagesse, les interrogeant en cette manière sur ce qu'ils pensent l'un de l'autre.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
De quelle manière ?

SOCRATE.
Mes bons amis, soit qu'il faille vous appeler du nom de plaisirs ou de quelque autre nom semblable, qu'aimeriez-vous mieux, d'habiter avec la sagesse, ou d'en être séparés ? Je pense qu'ils ne pourraient se dispenser de nous faire cette réponse.

PROTARQUE.
Quelle réponse ?

SOCRATE.
Il n'est, diront les plaisirs, ni possible, ni avantageux, comme on l'a remarqué tout à l'heure, qu'un genre demeure seul, isolé, et dans l'état d'abstraction ; et entre tous les genres, nous croyons que le plus digne d'habiter avec nous est celui qui peut connaître tout le reste, et avoir même de chacun de nous une connaissance parfaite.

PROTARQUE.
Et vous avez très bien répondu, leur dirons-nous.

SOCRATE.
A merveille. Il faut, après cela, interroger à leur tour la

Copyright Arvensa Editions

sagesse et l'intelligence. Avez-vous besoin du mélange des plaisirs ? dirons-nous à l'intelligence et à la sagesse. De quels plaisirs ? répondront-elles.

PROTARQUE.
Oui, voilà ce qu'elles répondront, selon toute apparence.

SOCRATE.
Nous continuerons ensuite à leur parler en ces termes : Outre les plaisirs véritables, dirons-nous, avez-vous encore besoin de la compagnie des plaisirs les plus grands et les plus vifs ? Comment, répliqueront-elles, en aurions-nous affaire, Socrate, puisqu'ils nous apportent une infinité d'obstacles, en troublant par des joies excessives les âmes où nous habitons, qu'ils nous empêchent même d'y prendre naissance, et font périr nos enfants la plupart du temps par la négligence et par l'oubli ? Mais pour les plaisirs véritables et purs dont tu as parlé, regarde-les comme nos amis ; joins-y ceux qui accompagnent la santé et la tempérance, et qui formant, pour ainsi dire, le cortège de la vertu, comme celui d'une déesse, marchent partout à sa suite : fais entrer ceux-là dans le mélange. Mais quant à ceux qui sont toujours à la suite de la folie et du vice, il y aurait de l'absurdité à les associer à l'intelligence, pour quiconque se proposerait de faire le mélange le plus beau, le plus exempt de sédition, et où l'on pût voir quel est le bien de l'homme et de tout l'univers, et quelle idée on doit se former de son essence.

Copyright Arvensa Editions

Ne dirons-nous pas que l'intelligence a répondu avec bien de la raison, et comme on devait l'attendre d'elle, pour elle-même, pour la mémoire, et pour la vraie connaissance ?

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais il est encore un point nécessaire, et sans lequel rien ne peut exister.

PROTARQUE.
Quel est-il ?

SOCRATE.
Toute chose où nous ne ferons pas entrer la vérité, n'existera jamais, et n'a jamais existé d'une manière réelle.

PROTARQUE.
En effet, comment cela se pourrait-il ?

SOCRATE.
En aucune manière. A présent, s'il manque encore quelque chose à ce mélange, dites-le, toi et Philèbe. Pour moi, il me paraît que ce discours est désormais achevé, et qu'on peut le regarder comme une espèce de monde

Copyright Arvensa Editions

incorporel propre à bien gouverner un corps animé.

PROTARQUE.
Tu peux bien dire aussi, Socrate, que je suis de ton avis.

SOCRATE.
Et si nous disions que nous voilà maintenant parvenus au vestibule du bien, et à la demeure où habite la vie heureuse, n'aurions-nous pas raison ?

PROTARQUE.
Il me le semble, au moins.

SOCRATE.
Quel est, selon nous, en ce mélange, l'élément le plus précieux, et le plus capable de rendre une pareille situation désirable à tout le monde ? Lorsque nous l'aurons découvert, nous examinerons ensuite avec quoi il a plus de liaison et d'affinité, du plaisir ou de l'intelligence.

PROTARQUE.
Fort bien. Cela nous sera d'un très grand secours pour le jugement que nous devons porter.

SOCRATE.
Mais il n'est pas difficile d'apercevoir qu'elle est dans tout mélange la cause qui le rend tout à fait digne d'estime, ou tout à fait méprisable.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Il n'est personne sans doute qui ignore ceci.

PROTARQUE.
Quoi ?

SOCRATE.
Que dans tout mélange, quel qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit formé, si la mesure et la proportion ne s'y rencontrent, c'est une nécessité que les choses dont il est composé, et que le mélange lui-même tout le premier, périssent. Car ce n'est plus alors un mélange, mais une véritable confusion, qui d'ordinaire est un malheur réel pour ceux qui le possèdent.

PROTARQUE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
L'essence du bien nous est donc échappée, et s'est allée jeter dans celle du beau : car en toute chose la mesure et la proportion constituent la beauté comme la vertu.

PROTARQUE.

Copyright Arvensa Editions

Cela est certain.

SOCRATE.
Mais nous avons dit aussi que la vérité entrait avec elles dans le mélange.

PROTARQUE.
Assurément.

SOCRATE.
Par conséquent, si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées, celles de la beauté, de la proportion et de la vérité ; et disons que ces trois choses réunies sont la véritable cause de l'excellence de ce mélange, et que cette cause étant bonne y c'est par elle que le mélange est bon.

PROTARQUE.
On ne peut mieux.

SOCRATE.
Tout le monde, Protarque, est à présent en état de décider qui du plaisir ou de la sagesse a plus d'affinité avec le souverain bien, et a le premier rang aux yeux des hommes et des dieux.

PROTARQUE.
La chose parle d'elle-même : toutefois il sera mieux d'en

Copyright Arvensa Editions

apporter la preuve.

SOCRATE.
Comparons donc successivement chacune de ces trois choses avec le plaisir et l'intelligence : car il nous faut voir auquel des deux nous attribuerons chacune d'elles, comme lui appartenant de plus près.

PROTARQUE.
Tu parles de la beauté, de la vérité et de la mesure ?

SOCRATE.
Oui. Prends d'abord la vérité, Protarque ; et l'ayant prise, jette les yeux sur ces trois choses, l'intelligence, la vérité, le plaisir ; et après y avoir longtemps réfléchi, réponds-toi à toi-même si c'est le plaisir ou l'intelligence qui a plus d'affinité avec la vérité.

PROTARQUE.
Qu'est-il besoin de temps pour cela ? La différence est grande, à ce que je pense. En effet, le plaisir est la chose du monde la plus menteuse ; aussi dit-on que les dieux pardonnent tout parjure commis dans les plaisirs de l'amour, qui passent pour les plus grands de tous, comme si les plaisirs étaient des enfants sans raison. Mais l'intelligence est, ou la même chose que la vérité, ou ce qui lui ressemble davantage, et ce qu'il y a de plus vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Considère ensuite de la même manière la mesure, et vois si elle appartient plus au plaisir qu'à la sagesse, ou à la sagesse qu'au plaisir.

PROTARQUE.
La question que tu me proposes n'est pas non plus difficile à résoudre. Je pense en effet que dans la nature des choses, il est impossible de trouver rien qui soit plus ennemi de toute mesure que le plaisir et les joies extrêmes, ni rien qui soit plus ami de la mesure que l'intelligence et la science.

SOCRATE.
Très bien dit. Achève néanmoins le troisième parallèle. L'intelligence participe-t-elle plus à la beauté que le plaisir, en sorte que l'intelligence soit plus belle que le plaisir ? ou bien est-ce le contraire ?

PROTARQUE.
N'est-il donc pas vrai, Socrate, que dans aucun temps présent, passé, à venir, personne n'a vu ni imaginé nulle part, en aucune manière, soit durant la veille, soit en dormant, une sagesse et une intelligence qui eût mauvaise grâce ?

SOCRATE.
Fort bien.

Copyright Arvensa Editions

PROTARQUE.
Au lieu que, quand nous voyons goûter certains plaisirs, et surtout les plus grands, nous trouvons que cette jouissance traîne à sa suite ou le ridicule ou la honte, au point que nous en rougissons nous-mêmes, et que les dérobant aux regards, nous les cachons et les confions à la nuit, jugeant qu'il est indécent que la lumière du jour soit témoin de pareils plaisirs.

SOCRATE.
Ainsi tu publieras partout, Protarque, aux absents par des envoyés, aux présents par toi-même, que le plaisir n'est ni le premier, ni le second bien ; mais que le premier bien est la mesure, le juste milieu, l'à-propos, et toutes les autres qualités semblables, qu'on doit regarder comme ayant en partage une nature immuable.

PROTARQUE.
C'est ce qui paraît, d'après ce qui vient d'être dit.

SOCRATE.
Que le second bien est la proportion, le beau, le parfait, ce qui se suffit par soi-même, et tout ce qui est de ce genre.

PROTARQUE.
Il y a apparence.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Autant que je puis conjecturer, tu ne t'écarteras guère de la vérité en mettant pour le troisième bien l'intelligence et la sagesse.

PROTARQUE.
Peut-être bien.

SOCRATE.
N'assignerons-nous point la quatrième place à ce que nous avons dit appartenir à l'âme seule, aux sciences, aux arts, aux vraies connaissances, s'il est vrai que ces choses ont une liaison plus étroite avec le bien que le plaisir ?

PROTARQUE.
Apparemment.

SOCRATE.
Au cinquième rang, mettons les plaisirs que nous avons distingués des autres comme exempta de douleur, les nommant des perceptions pures de l'âme qui tiennent à la suite des sensations.

PROTARQUE.
Peut-être.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

A la sixième génération, dit Orphée, *mettez fin à vos chants*[185]. Il me semble pareillement que ce discours a pris fin au sixième jugement. Il ne nous reste plus qu'à couronner ce qui a été dit.

PROTARQUE.
Il n'y a qu'à le faire.

SOCRATE.
Voyons ; encore une troisième libation en l'honneur de Jupiter Libérateur ; un troisième et dernier essai.

PROTARQUE.
Comment ?

SOCRATE.
Philèbe appelait souverain bien le plaisir dans sa plénitude.

PROTARQUE.
C'est donc pour cela, Socrate, que tu disais qu'il fallait répéter jusqu'à trois fois le commencement de cette discussion.

SOCRATE.
Oui : mais écoutons ce qui suit. Comme j'avais dans l'esprit tout ce que je viens d'exposer, et que j'étais

Copyright Arvensa Editions

révolté contre cette opinion, qui n'est pas seulement de Philèbe, mais d'une infinité d'autres, j'ai dit que l'intelligence est beaucoup meilleure que le plaisir, et qu'elle est plus avantageuse à la vie humaine.

PROTARQUE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Et comme je soupçonnais qu'il y avait encore plusieurs autres biens, j'ai ajouté que, si nous en découvrions un qui fût préférable à ces deux-là, je disputerais pour le second prix en faveur de l'intelligence contre le plaisir, et que celui-ci ne l'obtiendrait point.

PROTARQUE.
Tu l'as dit en effet.

SOCRATE.
Nous avons vu ensuite très suffisamment que ni l'un ni l'autre de ces biens n'est suffisant par soi-même.

PROTARQUE.
Rien de plus certain.

SOCRATE.
Dans cette dispute, l'intelligence et le plaisir n'ont-ils pas été convaincus l'un et l'autre de ne pouvoir prétendre à la

Copyright Arvensa Editions

qualité de souverain bien étant privés de la propriété de se suffire par soi-même de la plénitude et de la perfection ?

PROTARQUE.
Très bien.

SOCRATE.
Une troisième espèce de bien supérieure aux deux autres s'étant donc présentée à nous, l'intelligence nous a paru avoir une affinité mille fois plus grande et plus intime que le plaisir, avec l'essence de ce bien victorieux.

PROTARQUE.
Comment en douter ?

SOCRATE.
Ainsi, suivant le jugement que nous venons de prononcer, le plaisir n'est qu'à la cinquième place.

PROTARQUE.
A ce qu'il paraît.

SOCRATE.
Quant à la première place, tous les bœufs, tous les chevaux et toutes les autres bêtes sans exception ne la réclameront-elles point en faveur du plaisir, parce qu'elles s'attachent à sa poursuite ? et la plupart des hommes s'en

Copyright Arvensa Editions

rapportant à elles, comme les devins aux oiseaux, jugent que le plaisir est le souverain maître du bonheur de la vie ; et ils pensent que les appétits de la bête sont des garants plus sûrs de la vérité que les discours inspirés par une muse philosophe.

PROTARQUE.
Nous convenons tous, Socrate, que ce que tu as dit est parfaitement vrai.

SOCRATE.
Laissez-moi donc aller.

PROTARQUE.
Il y a encore une petite chose à éclaircir, Socrate. Aussi bien tu ne t'en iras pas d'ici avant nous. Je te rappellerai ce qui reste à dire.



Copyright Arvensa Editions



PROTAGORAS

ou

Les Sophistes

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

PROTAGORAS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Protagoras

Copyright Arvensa Editions

PROTAGORAS

Liste des titres

Table des matières du titre

Argument philosophique

Le Protagoras est si simple et si clair dans son plan et dans le petit nombre d'idées fondamentales dont il se compose, que tout éclaircissement philosophique nous paraît superflu ; d'autant plus que, dans le Menon, la même question et les mêmes idées sont reproduites exactement dans le même ordre, mais sous des formes et avec des développements plus didactiques qui demanderont une explication. Quelques lignes d'introduction sont ici plus que suffisantes.

Socrate se rend à une assemblée de sophistes dont Protagoras est le coryphée. Il lui présente un jeune homme qui désire devenir un de ses disciples, et entre avec lui en conversation sur ce qu'il enseigne. Protagoras, pour ne pas avoir l'air d'un rêveur et pour se distinguer des autres sophistes, ne lui parle pas de sa métaphysique, et lui déclare qu'il enseigne la politique. Or, le sujet véritable de la politique étant la vertu, Socrate s'étonne qu'à ce compte on puisse enseigner la politique, et il élève la question si la vertu peut être enseignée. Protagoras, qui

Copyright Arvensa Editions

naturellement tient pour l'affirmative, lui en donne un certain nombre de preuves extérieures auxquelles Socrate répond par des arguments du même genre ; mais bientôt, laissant là cette polémique superficielle, il force Protagoras d'aller avec lui au fond de la question ; et après lui avoir prouvé que pour savoir si la vertu peut être enseignée il faut savoir d'abord ce que c'est que la vertu, il lui demande quelle est l'essence de la vertu, si elle est une, ou si elle a des parties qui se laissent enseigner les unes après les autres. Protagoras prétend, avec tout le monde, que la vertu a des parties, et des parties diverses, comme la sagesse, la justice, la tempérance, le courage et la sainteté. Mais Socrate ; par une analyse profonde et subtile, lui montre que ces différentes vertus ne sont pas aussi dissemblables qu'elles le paraissent, et qu'au lieu d'être indépendantes, elles se contiennent toutes les unes les autres, et se supposent réciproquement ; qu'il n'y a point de sainteté qui ne soit juste, de justice qui ne soit sainte, de tempérance qui ne soit sage, de sagesse qui ne soit tempérante ; il va même jusqu'à prendre les deux termes de la vertu en apparence les plus éloignés, le courage et la sagesse, et il contraint Protagoras d'avouer que le courage, c'est-à-dire le vrai courage, doit savoir ce qu'il fait, et pourquoi il le fait, et par conséquent qu'il repose sur des raisons morales, sur la sagesse et la science ; de sorte qu'en dernier résultat toutes les vertus ne sont que des applications, plus ou moins dissemblables en apparence, du même principe,

Copyright Arvensa Editions

qui les comprend toutes et leur communique à toutes son propre caractère. En effet, ce n'est point par tel ou tel acte, pour ainsi dire, extérieur, que l'âme est vertueuse, mais par une résolution intérieure et par une énergie générale et fondamentale, si l'on peut s'exprimer ainsi. Diverse au-dehors, comme le monde auquel elle se mêle ; variée et infinie comme les situations de la vie ; aussi souple que la tentation ; docile même jusqu'à un certain point à l'analyse vulgaire, qui la divisé pour la classer, et la classe pour s'entendre du moins avec elle-même, la vertu est Une dans l'âme et dans l'intention de l'agent moral ; son unité et son identité constituent toute sa réalité. Platon reproduit souvent ce principe, qui plus tard devint un des éléments du stoïcisme, et produisit dans son exagération le paradoxe célèbre que l'homme a toutes les vertus ou n'en a pas une, et que la vertu est parfaite ou n'est pas. Ici Socrate l'établit avec rigueur et lucidité dans toute sa portée et dans ses justes limites ; et les vertus ainsi ré- duites à la vertu, et la vertu à l'inspiration vertueuse, on conçoit comment Socrate refuse d'admettre qu'elle tombe sous l'enseignement de l'école. Et cependant, en faisant rentrer les cinq vertus énumérées plus haut les unes dans les autres, en ramenant même le courage à la sagesse ou à la science, Socrate a placé la science à la tête de toutes les vertus, et en a fait la condition morale par excellence ; car l'ignorance empêche le discernement du bien, et ôte la

Copyright Arvensa Editions

place de toute vertu. Il semble donc que ce soit une contradiction à celui qui, en niant la différence des vertus particulières, s'est appliqué à retrouver dans toutes la science ; il semble que ce soit une contradiction de soutenir que la vertu, où la science joue un si grand rôle, n'admet point d'enseignement, tandis que Protagoras, qui sépare toutes les vertus et conçoit des vertus sans science, prétend que la vertu peut être enseignée. C'est sur cette contradiction plus apparente que réelle que se rompt l'entretien et finit la discussion.

En lisant ce dialogue si gracieux dans ses formes, si uni dans sa marche, dégagé de ce luxe de discussions épisodiques, riches et fécondes, qui caractérisent en général tout vrai dialogue de Platon et en font presque une philosophie tout entière, il ne faut pas oublier d'abord que le Protagoras appartient à la jeunesse de l'auteur, et ensuite que, si son but apparent est bien de résoudre ou de traiter en effet une question particulière, son but moins direct, mais plus réel peut-être, est de nous faire assister au spectacle de tous les sophistes réunis autour de Protagoras, comme Hippias, Prodicus, et plusieurs autres personnages célèbres composant en quelque sorte les états-généraux de la sophistique, devant lesquels comparaît le jeune Socrate, qui les attaque et les défait pour ainsi dire en bataille rangée, dans la personne de leur représentant Protagoras.

Copyright Arvensa Editions

PROTAGORAS
Liste des titres
Table des matières du titre

Protagoras

Premiers interlocuteurs
UN AMI DE SOCRATE, SOCRATE

Seconds interlocuteurs
HIPPOCRATE, PROTAGORAS, ALCIBIADE, CALLIAS, CRITAS, PRODICUS, HIPPIAS

L'AMI DE SOCRATE.
D'où viens-tu, Socrate ? mais faut-il le demander ? c'est de ta chasse ordinaire. Tu viens de courir après le bel Alcibiade. Aussi je t'avoue que l'autre jour que je m'amusai à le regarder, il me parut encore bien beau, quoiqu'il soit déjà homme fait ; car nous pouvons le dire ici entre nous, il n'est plus de la première jeunesse, et il a le menton tout couvert de barbe.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Qu'est-ce que cela fait ? Tu n'approuves donc pas ce que dit Homère, [309b] que l'âge le plus agréable est celui où l'on commence à avoir de la barbe[196] ; c'est justement l'âge d'Alcibiade.

L'AMI DE SOCRATE.
Quoi qu'il en soit, ne viens-tu pas d'avec lui ? comment êtes-vous ensemble ?

SOCRATE.
Fort bien ; et aujourd'hui mieux que jamais, car il a dit mille choses en ma faveur, et a pris mon parti ; je le quitte à l'instant ; et je te dirai une chose qui te paraîtra bien étrange ; c'est qu'en sa présence je ne faisais aucune attention à lui, et souvent même j'oubliais qu'il était là.

L'AMI DE SOCRATE.
Que vous est-il donc arrivé à l'un et à l'autre ? car assurément tu n'as pas trouvé dans la ville quelque jeune homme plus beau qu'Alcibiade.

SOCRATE.
Bien plus beau.

L'AMI DE SOCRATE.
Tout de bon ? Est-ce un Athénien ou un étranger ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Un étranger.

L'AMI DE SOCRATE.
D'où est-il ?

SOCRATE.
D'Abdère.

L'AMI DE SOCRATE.
Et cet étranger t'a semblé si beau que tu le trouves plus beau que le fils de Clinias ?

SOCRATE.
Et comment, mon cher, le plus sage ne paraîtrait-il pas le plus beau ?

L'AMI DE SOCRATE.
Tu viens donc de quitter un sage ?

SOCRATE.
Oui, un sage, et le plus sage de notre temps ; si du moins tu trouves que Protagoras mérite ce titre.

L'AMI DE SOCRATE.
Que me dis-tu là ? Quoi ? Protagoras est ici!

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Oui, depuis trois jours.

L'AMI DE SOCRATE.
Et tu viens de le quitter ! [310a]

SOCRATE.
Et même après une conversation fort longue.

L'AMI DE SOCRATE.
Eh ! ne voudrais-tu point nous raconter cette conversation, si tu n'es pas pressé. Assieds-toi ici, et fais lever cet enfant.

SOCRATE.
De tout mon cœur ; je te serai même obligé si tu veux bien m'entendre.

L'AMI DE SOCRATE.
Et nous pareillement, si tu veux parler.

SOCRATE.
En ce cas, l'obligation sera réciproque. Tu n'as donc qu'à m'écouter.
Ce matin qu'il faisait encore nuit, Hippocrate, fils d'Apollodore[197] et frère de Phason, [310b] est venu heurter bien fort à ma porte avec son bâton : on ne lui a

Copyright Arvensa Editions

pas eu plus tôt ouvert, qu'il est venu tout droit dans ma chambre, en criant à haute voix, Socrate, dors-tu ? Ayant reconnu sa voix, j'ai dit voilà Hippocrate. Qu'y a-t-il de nouveau ? — Rien que de bon, m'a-t-il dit. — Tant mieux, lui ai-je répondu. Mais qui t'amène si matin ? — Protagoras est ici, m'a-t-il dit se tenant debout vis-à-vis de moi. — Il y est d'avant-hier, lui ai-je réparti : ne viens-tu que de l'apprendre ? — Je ne l'ai appris que cette nuit. [310c] En disant cela il s'est approché de mon lit à tâtons, s'est assis à mes pieds, et a continué de cette manière : Hier au soir, fort tard, à mon retour du dème d'Oenoé[198], où j'étais allé pour rattraper mon esclave Satyrus qui s'était enfui ; et j'avais résolu de venir te dire que j'allais courir après lui, mais quelque autre chose me fit sortir cela de l'esprit ; quand je fus de retour, que nous eûmes soupé et que nous allions nous coucher, mon frère vint me dire que Protagoras était arrivé. Ma première pensée fut de venir te donner cette bonne nouvelle ; mais, réfléchissant que la nuit était trop avancée, je me couchai, et, après [310d] un léger somme, qui m'a un peu refait de ma fatigue, je me suis levé et suis venu tout courant. — Moi, qui connais Hippocrate pour un homme de cœur et qui le voyais tout effaré, je lui ai dit : qu'est-ce donc ? Protagoras t'a-t-il fait quelque injure ? — Oui, par les dieux, m'a-t-il répondu en riant ; il me fait injure d'être sage tout seul, et de ne pas me rendre tel. — Oh ! lui ai-je dit, si tu lui donnes de l'argent, et que tu le gagnes, il te

Copyright Arvensa Editions

rendra sage aussi. — Plût à Jupiter, et à tous les dieux, [310e] qu'il ne tînt qu'à cela, m'a-t-il dit ; je ne me laisserais pas une obole, et j'épuiserais la bourse de mes amis. Ce n'est pas autre chose qui m'amène : je viens te prier de lui parler pour moi ; car, outre que je suis trop jeune, je ne l'ai jamais ni vu ni connu. Je n'étais qu'un enfant à son premier voyage ; mais j'entends tout le monde en dire beaucoup de bien, et on assure que c'est le plus éloquent des hommes. Que n'allons-nous chez lui avant [311a] qu'il sorte : on m'a dit qu'il loge chez Callias, fils d'Hipponicus ; allons-y, je t'en conjure. — Pas encore ; il est trop matin, lui ai-je dit ; mais allons nous promener dans notre cour, nous resterons là jusqu'à ce que le jour vienne, après quoi nous irons. Ainsi, sois tranquille, nous le trouverons chez lui, selon toute apparence ; Protagoras ne sort guère. Nous sommes donc descendus dans la cour, et, en nous promenant, je [311b] voulus tâter un peu Hippocrate. Je me mis à l'examiner et à l'interroger. Oh ça, Hippocrate ; tu vas aller chez Protagoras lui offrir de l'argent, afin qu'il t'enseigne quelque chose ; mais quel homme penses-tu que ce soit, et quel homme veux-tu qu'il te rende ? Si tu allais chez Hippocrate de Cos, qui porte le même nom que toi, et qui descend d'Esculape, et que tu lui offrisses de l'argent, si quelqu'un te demandait, Hippocrate, à quel titre veux-tu lui donner cet argent ? que répondrais-tu ? — Je répondrais que c'est à titre de médecin. — Et pour quoi devenir ? — Pour devenir médecin. — Et si tu allais chez Polyclète d'Argos, ou chez Phidias d'Athènes, leur

Copyright Arvensa Editions

donner de l'argent pour apprendre d'eux quelque chose, et qu'on te demandât tout de même, à quel titre tu veux donner cette argent-là à Polyclète ou à Phidias, que répondrais-tu ? — Je répondrais, m'a-t-il dit, que c'est à titre de sculpteur. — Et pour quoi devenir ? — Pour devenir sculpteur évidemment. — Voilà qui est à merveille. Présentement donc, nous allons toi et moi chez Protagoras, disposés à lui donner tout ce qu'il demandera pour ton instruction, si notre bien peut y suffire, et qu'il y en ait assez pour le contenter ; s'il ne suffit pas, nous sommes tout prêts à employer encore celui de nos amis. Si quelqu'un donc, voyant ce grand empressement, nous demandait, Socrate et Hippocrate, dites-moi, en donnant tout cet argent à Protagoras, à quel homme pensez-vous le donner ? Que lui répondrions-nous ? Quel nom connaissons-nous à Protagoras comme nous connaissons à Phidias celui de sculpteur, et à Homère celui de poète : comment appelle-t-on Protagoras ? — On appelle Protagoras un sophiste, Socrate. — Bon, lui ai-je dit, nous allons donner notre argent à un sophiste. — Précisément. — Et si le même homme te demandait encore ce que tu veux devenir avec Protagoras ? — A ces mots, Hippocrate rougissant (car le jour était déjà assez grand pour me faire voir ce qui se passait sur son visage) : si nous voulons être conséquents, m'a-t-il dit, il est évident que c'est pour devenir un sophiste. — Comment, par tous les dieux, lui dis-je, n'aurais-tu pas de honte de te donner pour

Copyright Arvensa Editions

sophiste à la face des Grecs ? — Oui, par Jupiter, Socrate, j'en aurais honte, s'il faut dire la vérité. — Ah ! je t'entends, Hippocrate ; ton dessein n'est pas d'aller à l'école de Protagoras, comme on va à celle d'un sculpteur ou d'un médecin, mais comme tu as été à celle d'un grammairien, d'un joueur de lyre, et d'un maître d'exercices ; car tu n'as pas été chez tous ces maîtres pour en faire métier et devenir maître toi-même, mais seulement pour t'y exercer, et pour apprendre ce qui convient à un particulier et à un homme libre. — C'est cela, m'a-t-il dit ; voilà justement l'usage que je veux faire de Protagoras. — Mais sais-tu ce que tu vas faire, lui ai-je dit ? — Sur quoi ? — Tu vas mettre ton âme entre les mains d'un sophiste, et je gagerais que tu ne sais ce que c'est qu'un sophiste. Ne sachant ce que c'est, tu ne sais à qui tu vas confier ton âme, et si c'est à de bonnes ou de méchantes mains. — Je crois fort bien le savoir. — Dis-moi donc ce que c'est qu'un sophiste. — Un sophiste, comme son nom même le témoigne, est un homme qui sait mille belles choses. — On peut en dire autant d'un peintre et d'un architecte. Ce sont aussi des gens qui savent beaucoup de belles choses. Mais si quelqu'un nous demandait quelles sont les belles choses qu'ils savent, nous ne manquerions pas de leur répondre que c'est tout ce qui regarde l'art de faire des tableaux, et ainsi du reste. Si donc on nous demandait de même, ce que sait un sophiste, que lui répondrions-nous ? Quel est précisément l'art dont il fait profession ; et que dirions-nous qu'il est ?

Copyright Arvensa Editions

— Nous dirions, Socrate, qu'il fait profession de rendre les hommes habiles à bien parler. — Nous dirions peut-être la vérité ; mais ce n'est pas tout, et ta réponse attire encore une demande, savoir, sur quelles matières un sophiste rend-il habile à parler ; car un joueur de lyre ne rend-il pas aussi son disciple habile à parler sur ce qu'il sait, sur ce qui regarde le jeu de la lyre ? — Cela est certain. — En quoi est-ce donc qu'un sophiste rend habile à parler ? n'est-ce pas sur ce qu'il sait ? — Apparemment. — Qu'est-ce donc qu'il sait et qu'il enseigne aux autres ? — En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

Comment donc ? lui ai-je dit ; eh ! ne sens-tu pas à quel danger tu vas exposer ton âme ? S'il te fallait mettre ton corps entre les mains d'un médecin qui serait aussi capable de le ruiner que de le guérir, n'y regarderais-tu pas plus d'une fois ? N'appellerais-tu pas tes amis et tes parents, pour consulter avec eux, et ne serais-tu pas plus d'un jour à délibérer ? Et lorsqu'il est question de ton âme, que tu estimes infiniment plus que ton corps, et de laquelle tu es persuadé que dépend ton bonheur ou ton malheur, selon qu'elle devient bonne ou mauvaise, tu ne demandes conseil ni à ton père, ni à ton frère, ni à aucun de nous qui sommes tes amis ; tu ne mets pas un seul moment en délibération, si tu dois la confier à cet étranger qui vient d'arriver ; mais ayant appris le soir fort tard son arrivée, tu viens dès le lendemain, avant la pointe du jour, remettre ton âme entre ses mains sans balancer,

Copyright Arvensa Editions

tout prêt à y employer et tout ton bien, et celui de tes amis : c'est une affaire conclue, il faut te livrer à Protagoras que tu ne connais point, comme tu l'avoues toi-même, et à qui tu n'as jamais parlé ; seulement tu le nommes un sophiste, et tu vas t'abandonner entre ses mains, sans savoir même ce que c'est qu'un sophiste.

— Il paraît bien, à ce que tu dis, Socrate, répondit Hippocrate.

Dis-moi, Hippocrate, le sophiste n'est-il pas un marchand, soit passager, soit fixé en un lieu, de toutes les denrées dont l'âme se nourrit ? Il me le semble, au moins. — Mais de quoi se nourrit l'âme, Socrate ?

— De sciences, lui ai-je répondu. Mais, mon cher, il faut bien prendre garde que le sophiste, en nous vantant trop sa marchandise, ne nous trompe comme les gens qui nous vendent tout ce qui est nécessaire pour la nourriture du corps ; car ces derniers, sans savoir si les denrées qu'ils débitent sont bonnes ou mauvaises pour la santé, les vantent excessivement pour les mieux vendre, et ceux qui les achètent ne s'y connaissent pas mieux qu'eux, à moins que ce ne soit quelque médecin ou quelque maître de palestre. Il en est de même de ces marchands qui vont vendre les sciences dans les villes à ceux qui en ont envie ; ils louent indifféremment tout ce qu'ils vendent. Mais peut-être la plupart d'entre eux ignorent si ce qu'ils débitent est bon ou mauvais pour l'âme ; et les acheteurs sont dans le même cas, à moins qu'il ne s'en rencontre quelqu'un qui soit habile dans la médecine des âmes. Si

Copyright Arvensa Editions

donc tu t'y connais, et que tu saches ce qui est bon ou mauvais, tu peux aller acheter en toute sûreté des sciences chez Protagoras et chez tous les autres sophistes ; mais si tu ne t'y connais pas, prends bien garde, mon cher Hippocrate, de hasarder ce que tu as de cher au monde ; car le risque est plus grand dans l'emplette des sciences que dans celle des aliments : après qu'on a acheté des aliments, d'un marchand domestique ou forain, on peut les emporter chez soi dans d'autres vaisseaux ; et avant d'en prendre, on a le temps de consulter et d'appeler à son aide quelque expert qui vous dise ce qu'il faut ou ce qu'il ne faut pas boire et manger, la quantité qu'on en peut prendre, et le temps où on peut la prendre ; de sorte que le danger n'est pas bien grand. Mais il n'en est pas de même des sciences ; on ne peut les mettre dans aucun autre vaisseau que dans son âme, et dès que l'emplette est faite, le prix payé, et qu'on les a reçues dans son âme, le bien ou le mal est fait sans ressource. Consultons donc des gens plus âgés et plus expérimentés que nous ; car nous sommes trop jeunes pour décider dans une affaire si importante. Cependant allons, puisque le parti en est pris ; nous entendrons ce que dira cet homme, et après l'avoir entendu, nous le communiquerons à d'autres ; aussi bien Protagoras n'est pas là tout seul, et nous trouverons avec lui Hippias d'Élide[199], et, je pense, aussi Prodicus de Céos, et plusieurs autres sages.

Copyright Arvensa Editions

Cette résolution prise, nous nous mîmes en chemin. Arrivés à la porte, nous nous arrêtâmes pour finir une petite dispute que nous avions eue en route ; et, avant d'entrer, nous nous promenâmes en causant devant le vestibule, jusqu'à ce que nous fussions d'accord. Le portier, qui est un eunuque, nous entendit, je pense, et apparemment que la quantité des sophistes qui arrivaient là à tous moments l'avait mis de mauvaise humeur contre tous ceux qui approchaient de la maison ; car nous n'avons pas plus tôt heurté, qu'ouvrant sa porte, et nous voyant, Ah, ah, dit-il, voici encore des sophistes ; il n'a pas le temps, et prenant sa porte avec les deux mains, il nous la ferme au nez de toute sa force. Nous heurtons encore, et il nous répond, la porte fermée : Est-ce que vous ne m'avez pas entendu ? ne vous ai-je pas dit qu'il n'a pas le temps ? — Mon ami, lui ai-je dit, nous ne demandons pas Callias, et nous ne sommes pas des sophistes ; ouvre donc sans crainte : nous venons pour voir Protagoras, et tu n'as qu'à nous annoncer. Avec tout cela il eut encore bien de la peine à nous ouvrir.

Quand nous fûmes entrés, nous aperçûmes Protagoras qui se promenait dans l'avant-portique ; sur la même ligne était d'un côté Callias, fils d'Hipponicus et son frère utérin, Paralos, fils de Périclès et Charmidès[200], fils de Glaucon ; et de l'autre côté Xanthippe[201], l'autre fils de Périclès, et Philippide, fils de Philomèles, et Antimœros de Mende[202], le plus fameux disciple de Protagoras, et qui

Copyright Arvensa Editions

aspire à être sophiste. Derrière eux marchait une troupe de gens qui écoutaient la conversation ; la plupart paraissaient des étrangers, que Protagoras mène toujours avec loi de toutes les villes où il passe, les entraînant par la douceur de sa voix comme Orphée. Il y avait quelques-uns de nos compatriotes parmi eux. J'eus vraiment un singulier plaisir à voir avec quelle discrétion cette belle troupe prenait garde de ne point se trouver devant Protagoras, et avec quel soin, dès que Protagoras retournait sur ses pas avec sa compagnie, elle s'ouvrait devant lui, se rangeait de chaque côté, dans le plus bel ordre, et se remettait toujours derrière lui avec respect.

Ensuite j'aperçus, pour me servir de l'expression d'Homère[203], Hippias d'Élide, qui était assis de l'autre côté de l'avant-portique, sur un siège élevé, et autour de lui, sur les marches, je remarquai Éryximaque, fils d'Acuménos, Phèdre de Myrrhinuse[204], Andron, fils d'Androtion[205], et quelques étrangers, compatriotes d'Hippias, mêlés avec d'autres. Ils paraissaient faire quelques questions de physique et d'astronomie à Hippias, et lui, assis sur son trône, répondait à toutes leurs difficultés.

Je vis encore Tantale[206], c'est-à-dire Prodicus de Céos, qui était aussi arrivé à Athènes. Il était dans une petite chambre qui sert ordinairement de serre à Hipponicus, et que Callias, à cause de la quantité de

Copyright Arvensa Editions

monde qui était arrivé chez lui, avait donnée à ces étrangers, après l'avoir débarrassée. Prodicus était encore au lit, tout enveloppé de peaux et de couvertures, et auprès de son lit étaient assis Pausanias de Céramis[207] et un jeune homme du plus heureux naturel, à ce qu'il m'a paru, et de la plus belle figure. Il me semble que je l'ai ouï nommer Agathon, et je me trompe fort si Pausanias n'en est amoureux[208]. Il y avait encore les deux Adimantes, l'un fils de Céphis, et l'autre fils de Leucolophidès[209], et quelques autres jeunes gens. Comme j'étais dehors, je ne pus entendre le sujet de leur entretien, quoique je souhaitasse avec une extrême passion d'entendre Prodicus ; car il me paraît un homme très sage, ou plutôt un homme divin ; mais il a la voix si grosse, qu'elle causait dans l'a chambre un certain retentissement qui empêchait d'entendre distinctement ce qu'il disait.

Nous sommes entrés, et un moment après nous sont arrivés Alcibiade le beau, comme tu l'appelles, en quoi je suis bien de ton avis, et Critias, fils de Calleschros.

Après que nous avons été là un peu de temps, et que nous avons considéré ce qui se passait, nous nous sommes avancés vers Protagoras ; et lui adressant la parole, Protagoras, lui dis-je, Hippocrate et moi sommes venus ici pour te voir.

— Voulez-vous me parler en particulier, nous dit-il, ou devant tout ce monde ?

— Peu nous importe. Quand je t'aurai dit ce qui nous

Copyright Arvensa Editions

amène, tu verras toi-même ce qui convient le mieux.

— Qu'est-ce donc qui vous amène ?

— Hippocrate que voilà, lui ai-je répondu, est un de mes compatriotes, fils d'Apollodore, d'une des plus grandes et des plus riches maisons d'Athènes, nul jeune homme de son âge n'a de plus heureuses dispositions ; il veut se rendre illustre dans sa patrie, et il est persuadé que, pour y réussir, il ne peut mieux faire que de s'attacher à toi. Vois donc si sur cela tu veux nous entretenir en particulier, ou devant tout ce monde ?

— Cela est fort bien, Socrate, d'user de cette précaution envers moi ; car un étranger qui va dans les plus grandes villes, et qui y persuade les jeunes gens les plus distingués de quitter leurs concitoyens, parents ou autres, jeunes et vieux, et de ne s'attacher qu'à lui pour devenir plus habiles par son commerce, ne saurait prendre trop de précautions ; c'est un métier fort délicat, exposé aux traits de l'envie, et qui attire beaucoup de haines et d'embûches. Pour moi, je soutiens que l'art des sophistes est très ancien ; mais ceux qui l'ont professé dans les premiers temps, pour cacher ce qu'il a de suspect, ont cherché à le couvrir, les uns du voile de la poésie, comme Homère, Hésiode et Sirnonide ; les autres de celui des purifications et des prophéties, comme Orphée et Musée ; ceux-là l'ont déguisé sous les apparences de la gymnastique, comme Iccos[210] de Tarente, et comme fait encore aujourd'hui un des plus

Copyright Arvensa Editions

grands sophistes qui aient jamais été, je veux dire Hérodicus de Sélybrie[211], et originaire de Mégare ; et ceux-ci l'ont caché sous le charme de la musique, comme votre Agathoclès sophiste habile, et comme Pythoclidès[212] de Céos, et une infinité d'autres. Tous ces personnages, pour se mettre, comme je vous le disais, à couvert de l'envie, se sont enveloppés du manteau des arts que je viens de vous nommer ; et en cela je ne suis nullement de leur avis, persuadé qu'ils n'ont point fait ce qu'ils voulaient faire. Il leur a été impossible de se dérober aux yeux de ceux qui ont la principale autorité dans les villes ; et c'est pourtant pour ceux-là que tous ces artifices étaient faits, car le peuple ne s'aperçoit de rien, pour ainsi dire, et ne parle que d'après ceux qui le gouvernent. Or, il n'y a rien de plus ridicule que d'être surpris quand on veut se cacher ; cela ne fait que vous attirer encore un plus grand nombre d'ennemis et vous rendre plus suspect ; car, outre tout le reste, on vous soupçonne d'être un fourbe. Pour moi, je prends le chemin opposé ; je fais profession ouverte d'enseigner les hommes, et je me déclare sophiste. La meilleure de toutes les finesses, selon moi, c'est de n'en avoir point : j'aime mieux me montrer que d'être découvert. Avec cette franchise, je ne laisse pas de prendre toutes les précautions nécessaires, de manière que, Dieu merci, il ne m'est encore arrivé aucun mal pour avouer que je suis sophiste, quoiqu'il y ait un grand nombre d'années que j'exerce cet art ; car je ne suis

Copyright Arvensa Editions

pas jeune, et par mon âge je serais le père de tous tant que vous êtes. Ainsi rien ne me peut être plus agréable, si vous le voulez bien, que de vous parler en présence de tous ceux qui sont dans la maison.

D'abord j'ai connu son but, et j'ai vu qu'il ne cherchait qu'à se faire valoir devant Prodicus et devant Hippias, et à tirer vanité de ce que [317d] nous nous adressions à lui, comme amoureux de sa sagesse. — Eh quoi ! lui dis-je, ne faudrait-il point appeler Prodicus et Hippias avec leur compagnie, afin qu'ils nous entendissent ? Je le veux bien, dit Protagoras ; et Callias prenant la parole : Voulez-vous, nous a-t-il dit, que nous préparions des sièges, afin que vous parliez assis ? — Cela nous a paru fort bien pensé, et en même temps, dans l'impatience d'entendre parler des hommes si habiles, nous nous sommes tous mis à transporter les sièges et les bancs auprès d'Hippias, parce qu'il y avait déjà des bancs dans cet endroit. Dans cet intervalle, Callias et Alcibiade [317e] sont revenus, amenant Prodicus qu'ils avaient fait lever, et tous ceux qui étaient avec lui.

Quand nous avons été tous assis, Protagoras, m'adressant la parole, me dit : Socrate, tu peux me dire présentement devant toute cette compagnie ce que tu as déjà commencé à me dire pour ce jeune homme.

— [318a] Protagoras, lui ai-je dit, mon début est le même que tout à l'heure. Hippocrate, que voici, meurt d'envie d'entrer dans ton école, et il voudrait bien savoir l'avantage qu'il en retirera : voilà tout ce que nous avons à

Copyright Arvensa Editions

te dire.

Alors Protagoras se tournant vers Hippocrate, Mon cher enfant, lui a-t-il dit, l'avantage que tu retireras d'être avec moi, c'est que dès le premier jour de ce commerce, tu t'en retourneras le soir plus habile que tu ne seras venu le matin : le lendemain de même, et tous les jours tu sentiras que tu as fait de nouveaux progrès.

— [318b] Mais, Protagoras, lui dis-je, il n'y a rien là de bien surprenant et qui ne soit fort ordinaire ; car toi-même, quelque avancé en âge et en science que tu sois, si quelqu'un t'enseignait ce que tu ne sais pas, tu deviendrais aussi plus savant que tu n'es. Ce n'est pas là ce que nous demandons. Mais supposons qu'Hippocrate change tout d'un coup de fantaisie, et qu'il lui prenne envie de s'attacher à ce jeune peintre qui vient d'arriver en cette ville, à Zeuxippe d'Héraclée ; il s'adresse à lui comme il s'adresse présentement à toi ; [318c] ce peintre lui fait les mêmes promesses que tu lui fais, que chaque jour il se rendra plus habile et fera de nouveaux progrès. Si Hippocrate lui demande, En quoi ferai-je de si grands progrès ? n'est-il pas vrai que Zeuxippe lui répondra qu'il les fera dans la peinture ? Ou bien qu'il lui vienne dans la tête de s'attacher à Orthagoras le Thébain, et qu'après avoir entendu de sa bouche les mêmes choses qu'il a entendues de la tienne, s'il lui fait encore la même demande, en quoi il deviendra tous les jours plus habile, n'est-il pas vrai qu'Orthagoras lui répondra que c'est dans

Copyright Arvensa Editions

l'art de jouer de la flûte[213] ? Cela étant, je te prie, Protagoras, de nous répondre de même à ce jeune homme et à moi qui [318d] t'interroge pour lui. Tu dis que si Hippocrate s'attache à toi dès le premier jour il s'en retournera plus habile, et ainsi tous les jours de sa vie. Mais explique-nous en quoi et sur quoi.

Protagoras ayant entendu ces paroles m'a dit : Socrate, ta question est bien faite, et je me plais à répondre à ceux qui me font de bonnes questions. Hippocrate n'éprouvera point en s'attachant à moi, ce qui lui serait arrivé s'il s'était adressé à tout autre sophiste. Les autres perdent la jeunesse. [318e] Quelque aversion qu'elle témoigne pour les arts, ils l'y jettent malgré elle, lui apprenant le calcul, l'astronomie, la géométrie et la musique (en disant ces mots, il jetait les yeux sur Hippias) : au lieu qu'Hippocrate n'apprendra à mon école que ce qu'il vient pour y apprendre ; et ce que j'enseigne c'est l'intelligence des affaires domestiques, afin qu'on sache gouverner sa maison le mieux possible, [319a] et des affaires publiques, afin qu'on devienne capable de parler et d'agir pour les intérêts de l'état.

Vois, lui ai-je dit, si je comprends bien ta pensée ; il me semble que tu veux parler de la politique, et que tu te fais fort de former de bons citoyens.

— C'est cela même, dit-il : voilà de quoi je me vante.

— En vérité, lui ai-je dit, Protagoras, tu possèdes une science merveilleuse, s'il est vrai que tu la possèdes ; car

Copyright Arvensa Editions

je ne ferai pas difficulté de te dire librement ce que je pense. Jusqu'ici j'avais cru que c'était une chose qui ne pouvait être [319b] enseignée ; mais, puisque tu dis que tu l'enseignes, le moyen de ne pas te croire ? Cependant il est juste que je te dise les raisons que j'ai de penser qu'elle ne peut être enseignée, et qu'il ne dépend pas des hommes de communiquer cette science aux hommes. Je suis persuadé, comme tous les Grecs, que les Athéniens sont fort sages. Or, je vois dans toutes nos assemblées, que, lorsque l'on veut entreprendre quelque édifice, on appelle les architectes pour demander leur avis ; que, quand on veut bâtir des navires, on fait venir les charpentiers qui travaillent dans les arsenaux ; et qu'on en use de même sur toutes les choses [319c] que l'on juge de nature à être enseignées et apprises, et si quelque autre, qui ne sera pas du métier, se mêle de donner ses conseils, quelque beau, quelque riche et quelque noble qu'il puisse être, on ne l'écoute seulement pas, mais on se moque de lui, et on fait un bruit épouvantable jusqu'à ce qu'il se retire, ou que les archers l'enlèvent ou le traînent dehors par l'ordre des prytanes. Voilà de quelle manière on se conduit dans toutes les choses qui dépendent des arts. Mais toutes les fois qu'on délibère sur ce qui regarde le [319d] gouvernement de la république, alors on écoute tout le monde indistinctement. On voit le maçon, le serrurier, le cordonnier, le marchand, le patron de vaisseau, le pauvre, le riche, le noble, le roturier, se lever pour dire son avis, et personne ne s'avise de le trouver

Copyright Arvensa Editions

mauvais, comme dans les autres occasions, et de reprocher à aucun d'eux qu'il s'ingère de donner des conseils sur des choses qu'il n'a jamais apprises, et sur lesquelles il n'a point eu de maîtres : preuve évidente que les Athéniens croient que cela ne peut être enseigné. Et il en est non seulement ainsi dans les [319e] affaires publiques, mais dans le particulier, les plus sages et les plus habiles de nos concitoyens ne peuvent communiquer leur sagesse et leur habileté aux autres. Sans aller plus loin, Périclès a fort bien fait apprendre à ses deux fils ici présents tout ce qui dépend des maîtres ; [320a] mais, pour ce qu'il sait, il ne le leur apprend point, et ne les envoie pas chez d'autres pour l'apprendre ; et, semblables à ces animaux consacrés aux dieux, à qui on laisse la liberté de paître où ils veulent, ils errent à droite et à gauche, pour voir si d'eux-mêmes ils ne tomberont point par bonheur sur la vertu. Veux-tu un autre exemple ? Le même Périclès, chargé de la tutelle de Clinias, frère cadet d'Alcibiade que voici, de peur que ce dernier ne corrompît son jeune frère, prit le parti de les séparer, et il mit Clinias chez Ariphron[214], et prit soin lui-même de l'élever et de l'instruire. Mais qu'arriva-t-il ? Clinias ne fut pas là six mois [320b] que Périclès, ne sachant qu'en faire, le rendit à Alcibiade. Je pourrais en citer une infinité d'autres, qui, avec beaucoup de mérite, n'ont jamais pu rendre meilleurs ni leurs propres enfants, ni les enfants d'autrui. Voilà les motifs qui me font croire, Protagoras, que la

Copyright Arvensa Editions

vertu ne peut être enseignée ; mais aussi quand je t'entends dire le contraire, je suis ébranlé, et je commence à croire que tu dis vrai, persuadé que je suis, que tu es homme d'une grande expérience, ayant appris beaucoup de choses des autres, et en ayant trouvé beaucoup par toi-même. Si tu peux donc nous démontrer clairement que [320c] la vertu est de nature à être enseignée, ne nous cache pas un si grand trésor, et fais-nous-en part, je t'en conjure.

Je ne te le cacherai pas non plus, reprît Protagoras, mais choisis : veux-tu que, comme un vieillard qui parle à des jeunes gens, je te fasse cette démonstration par le moyen d'une fable, ou bien que j'emploie le raisonnement ?

A ces mots, la plupart de ceux qui étaient là assis se sont écriés qu'il était le maître. Puisque cela est, dit-il, je crois que la fable sera plus agréable.

Il fut un temps où les dieux existaient, et où il n'y avait point [320d] encore d'êtres mortels. Lorsque le temps de leur existence marqué par le destin fut arrivé, les dieux les formèrent dans le sein de la terre, les composants de terre, de feu, et des autres éléments qui se mêlent avec le feu et la terre. Quand ils furent sur le point de les faire paraître à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée[215] du soin de les orner, et de pourvoir chacun d'eux des facultés convenables. Épiméthée conjura son frère de lui laisser faire cette distribution.

Copyright Arvensa Editions

Quand je l'aurai faite, dit-il, tu examineras si elle est bien. Prométhée y ayant consenti, il se met à faire le partage : il donne aux uns la force sans vitesse, [320e] compense la faiblesse des autres par l'agilité ; arme ceux-ci, et à ceux-là qu'il laisse sans défense il réserve quelque autre moyen d'assurer leur vie ; les petits reçoivent des ailes, ou une demeure souterraine ; et ceux qui ont la grandeur en partage, il les [321a] met en sûreté par leur grandeur même. Il suit le même plan et la même justice dans le reste de la distribution, pour qu'aucune espèce ne soit détruite. Après avoir pris les mesures nécessaires pour empêcher leur destruction mutuelle, il s'occupe des moyens de les faire vivre sous les diverses températures, en les revêtant d'un poil épais et d'une peau ferme, qui pussent les défendre contre le froid et la chaleur, et tinssent lieu à chacun de couvertures naturelles, quand ils se retireraient pour dormir. De plus, [321b] il leur met sous les pieds, aux uns une corne, aux autres des calus et des peaux très épaisses et dépourvues de sang. Il leur fournit ensuite des aliments de différente espèce, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres des racines. La nourriture qu'il destina à quelques-uns fut la substance même des autres animaux. Mais il fit en sorte que ces bêtes carnassières multipliassent peu, et attacha la fécondité à celles qui devaient leur servir de pâture, afin que leur espèce se conservât. Comme Épiméthée n'était pas fort habile, il ne s'aperçut pas [321c] qu'il avait épuisé toutes les facultés en faveur des êtres privés de

Copyright Arvensa Editions

raison. L'espèce humaine restait donc dépourvue de tout, et il ne savait quel parti prendre à son égard. Dans cet embarras, Prométhée survint pour jeter un coup-d'œil sur la distribution. Il trouva que les autres animaux étaient partagés avec beaucoup de sagesse, mais que l'homme était nu, sans chaussure, sans vêtements, sans défense. Cependant le jour marqué approchait, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la, lumière. Prométhée, fort incertain sur la manière dont il pourvoirait à la sûreté de l'homme, prit le parti de [321d] dérober à Vulcain et à Minerve les arts et le feu : car sans le feu la connaissance des arts serait impossible et inutile ; et il en fit présent à l'homme. Ainsi notre espèce reçut l'industrie nécessaire au soutien de sa vie ; mais elle n'eut point la politique, car elle était chez Jupiter, et il n'était pas encore au pouvoir de Prométhée d'entrer dans la citadelle, séjour de Jupiter, devant laquelle [321e] veillaient des gardes redoutables. Il se glisse donc en cachette dans l'atelier où Minerve et Vulcain travaillaient en commun, dérobe l'art de Vulcain, qui s'exerce par le feu, avec les autres arts propres à Minerve, et les donne à l'homme ; voilà comment l'homme a le moyen [322a] de subsister. Prométhée, à ce qu'on dit, porta dans la suite la peine de son larcin, dont Épiméthée avait été la cause. L'homme ayant donc quelque part aux avantages divins, fut aussi le seul d'entre les animaux qui, à cause de son affinité avec les dieux, reconnut leur existence, conçut la pensée de leur dresser des autels, et de leur ériger des statues. Ensuite il trouva

Copyright Arvensa Editions

bientôt l'art d'articuler des sons, et de former des mots ; il se procura une habitation, des vêtements, une chaussure, de quoi se couvrir la nuit, et tira sa nourriture de la terre. Ainsi pourvus du nécessaire, [322b] les premiers hommes vivaient dispersés, et les villes n'existaient pas encore. C'est pourquoi ils étaient détruits par les bêtes, étant trop faibles à tous égards pour leur résister : et leurs arts mécaniques, qui suffisaient pour leur donner de quoi vivre ne suffisaient point pour combattre les animaux ; car ils ne connaissaient pas encore l'art politique, dont celui de la guerre fait partie. Aussi ils cherchaient à se rassembler, et à se mettre en sûreté en bâtissant des villes ; mais, lorsqu'ils étaient réunis, ils se nuisaient les uns aux autres, parce que la politique leur manquait, de sorte que, se dispersant de nouveau, ils devenaient la proie des bêtes féroces. [322c] Jupiter, craignant donc que notre espèce ne périt entièrement, envoya Mercure pour faire présent aux hommes de la pudeur et de la justice, afin qu'elles missent l'ordre dans les villes, et resserrassent les liens de l'union sociale. Mercure demanda à Jupiter de quelle manière il devait faire la distribution de la justice et de la pudeur. Les distribuerai-je comme on a fait les arts ? or les arts ont été distribués de cette manière : la médecine a été donnée à un seul pour l'usage de plusieurs qui n'en ont aucune connaissance, et de même par rapport aux autres artisans. Suivrai-je la même règle dans le partage de la justice et de la pudeur, [322d] ou les distribuerai-je entre tous ? Entre tous, repartit Jupiter ; et que tous y aient

Copyright Arvensa Editions

part. Car si la distribution s'en fait entre un petit nombre, comme celle des autres arts, jamais les villes ne se formeront. De plus, tu leur imposeras de ma part cette loi, de mettre à mort quiconque ne pourra participer à la pudeur et à la justice, comme un fléau de la société.

C'est ainsi, Socrate, et pour ces motifs que les Athéniens et les autres peuples, lorsqu'ils délibèrent sur des objets relatifs à la profession du charpentier, ou à quelque autre art mécanique, croient devoir prendre l'avis de peu de personnes ; et que, si [322e] quelqu'un n'étant pas du petit nombre de ces experts, s'avise de dire son sentiment, ils ne l'écoutent pas, comme tu dis, et avec raison, à ce que je prétends. Au lieu que quand leurs délibérations roulent sur la vertu [323a] politique, qui comprend nécessairement la justice et la tempérance, ils écoutent tout le monde, et ils font bien ; car il faut que tous participent à la vertu politique, ou il n'y a point de cités. Telle est, Socrate, la raison de cette conduite.

Et afin que tu ne penses pas que je te trompe, en disant que tous les hommes sont véritablement persuadés que chaque particulier a sa part de la justice et des autres branches de la vertu politique, en voici une preuve que je te prie d'écouter. Par rapport aux autres talents, comme tu dis, si quelqu'un se donne pour bien jouer de la flûte, ou pour posséder quelque autre art qu'il ne possède point, on s'en moque, [323b] ou l'on s'emporte contre lui, et ses proches s'avançant tâchent de lui remettre la tête comme à un insensé. Mais pour ce qui est de la justice et

Copyright Arvensa Editions

des autres vertus civiles, lors même que l'on sait qu'un homme est injuste, s'il lui échappait de dire la vérité contre lui-même en présence de plusieurs personnes, l'aveu de la vérité qui aurait passé dans le cas précédent pour sagesse, passerait ici pour folie : et l'on tient qu'il faut que tous se disent justes, qu'il le soient ou non, sous peine d'être réputé insensé, si l'on ne se donne pour tel : parce que c'est une nécessité [323c] que tout homme, quel qu'il soit, participe de quelque manière à la justice, ou qu'il ne soit point compté parmi les hommes.

Voilà ce que j'avais à dire pour expliquer comment on a raison d'admettre tout le monde à donner son avis sur ce qui concerne cette vertu, à cause de la persuasion où l'on est que tous y ont part. Je vais maintenant essayer de te démontrer que les hommes ne regardent cette vertu, ni comme un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même, mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'étude et de l'exercice. Car pour les défauts que les hommes attribuent [323d] à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les réprimande, ne leur fait des leçons, ne les châtie, afin qu'ils cessent d'être tels ; mais on en a pitié. Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille, ou de complexion faible ? C'est que personne n'ignore, je pense, que les bonnes qualités en ce genre, ainsi que les mauvaises, viennent aux hommes de la nature ou de la fortune. Mais, pour les biens qu'on croit que l'homme

Copyright Arvensa Editions

peut acquérir par l'application, l'exercice et l'instruction, [323e] lorsque quelqu'un ne les a point, et qu'il a les vices contraires, c'est alors que la colère, les châtiments et les réprimandes ont lieu. Du nombre de ces vices est l'injustice, l'impiété, en un mot, [324a] tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si l'on se fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et par l'étude. En effet, Socrate, si tu veux faire réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchants, et sur la force attachée à cette punition, tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'être vertueux. Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice, par la seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins [324b] qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée ; car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit fait, mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus, et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque punit par un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation : aussi se propose-t-il pour but en punissant de détourner du vice. Tous ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier, soit en public, [324c] sont dans cette persuasion. Or, tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que

Copyright Arvensa Editions

personne. Donc, suivant ce raisonnement, les Athéniens ne pensent pas moins que les autres, que la vertu peut être acquise et enseignée. Ce n'est donc pas sans raison que tes citoyens trouvent bon que le forgeron et le cordonnier aient part aux délibérations politiques, et qu'ils regardent la vertu comme pouvant être enseignée et acquise. Voilà qui est, ce me semble, [324d] suffisamment démontré.

Il reste encore un doute à éclaircir, qui a pour objet les hommes vertueux. Tu me demandes pourquoi ils font apprendre à leurs enfants tout ce qui dépend des maîtres, et les rendent habiles en toutes ces choses, tandis qu'ils ne sauraient les rendre meilleurs que le dernier des citoyens dans la vertu où ils excellent eux-mêmes. Ici, Socrate, je n'aurai plus recours à la fable, mais j'emploierai le discours ordinaire. Fais, je te prie, les réflexions suivantes. Est-il, ou non une chose que tous les citoyens ne peuvent se dispenser d'avoir, [324e] afin que la cité puisse subsister ? De ce point dépend la solution de ton doute ; on ne saurait l'expliquer autrement. Car s'il y a effectivement une chose de cette nature, et que ce ne soit ni l'art du charpentier, ni celui du forgeron ou du potier, [325a] mais la justice, la tempérance, la sainteté, ce que j'appelle en un mot la vertu convenable à l'homme : s'il est nécessaire que tous participent à cette vertu, et que chacun entreprenne avec elle tout ce qu'il a dessein de faire et d'apprendre, et jamais sans elle ; que l'on instruise et qu'on corrige quiconque en est dépourvu, enfant,

Copyright Arvensa Editions

homme, femme, jusqu'à ce qu'il devienne meilleur par la correction, et [325b] qu'on chasse de la cité ou qu'on fasse mourir comme incapable d'amendement celui qui ne sera pas docile aux corrections et aux instructions ; s'il en est ainsi, et si, malgré cela, les hommes vertueux enseignent à leurs enfants tout le reste, et ne leur apprennent pas la vertu, considère quelle étrange espèce d'hommes vertueux ils deviennent par là. Nous avons fait voir qu'en particulier comme en public ils pensent que la vertu peut s'enseigner. Cette vertu étant donc un fruit de l'éducation et de la culture, se pourrait-il qu'instruisant leurs enfants sur toutes les autres choses, dont l'ignorance n'entraîne après soi ni la peine de mort, ni aucun autre châtiment, ils ne leur enseignassent point, [325c] et ne se donnassent pas tous les soins possibles pour leur faire apprendre la vertu, lorsque, s'ils ne l'apprennent et ne la cultivent, ils sont exposés à la mort, à l'exil, et outre la mort, à la confiscation de leurs biens, et, pour le dire en un mot, à la ruine entière de leur famille ? Non, Socrate, il faut croire, au contraire, qu'ils le font. A commencer depuis l'âge le plus tendre, ils les instruisent en leur donnant des leçons, et ils ne cessent de le faire durant toute leur vie. Aussitôt que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, la nourrice et la mère, le pédagogue et [325d] le père lui-même disputent à l'envi à qui donnera à l'enfant la plus excellente éducation, lui enseignant et lui montrant au doigt, à chaque parole et à chaque action, que telle chose est juste et que telle autre

Copyright Arvensa Editions

est injuste ; que ceci est honnête, et cela honteux ; que ceci est saint, et cela impie ; qu'il faut faire ceci, et ne pas faire cela. S'il est docile à ces leçons, tout va bien : sinon, ils le redressent par les menaces et les coups, comme un arbre tortu et courbé. Ils l'envoient ensuite chez un maître, auquel ils recommandent bien plus d'avoir soin [325e] de former ses mœurs, que de l'instruire dans les lettres et dans l'art de toucher le luth. C'est aussi à quoi les maîtres donnent leur principale attention, et lorsque les enfants apprennent les lettres, et sont en état de comprendre les écrits, comme auparavant les discours, ils leur donnent à lire sur les bancs, et les obligent d'apprendre par cœur [326a] les vers des bons poètes, où se trouvent quantité de préceptes, de détails instructifs, de louanges et d'éloges des grands hommes des siècles passés ; afin que l'enfant se porte, par un principe d'émulation, à les imiter, et conçoive le désir de leur ressembler. Les maîtres de luth en usent de même ; ils ont soin que les enfants soient sages et ne commettent aucun mal. De plus, lorsqu'ils leur ont appris à manier le luth, ils leur enseignent les pièces des bons poètes lyriques, en les leur faisant exécuter [326b] sur l'instrument ; ils obligent en quelque sorte la mesure et l'harmonie à se familiariser avec l'âme des jeunes gens, afin qu'étant devenus plus doux, plus mesurés et mieux d'accord avec eux-mêmes, ils soient capables de bien parler et de bien agir. Toute la vie de l'homme, en effet, a besoin de nombre et d'harmonie. Outre cela, ils les envoient encore chez le maître de

Copyright Arvensa Editions

gymnase ; ils veulent que leur corps plus robuste exécute mieux les ordres d'un esprit mâle et [326c] sain, et que leurs enfants ne soient pas réduits, par la faiblesse physique, à se comporter lâchement à la guerre, ou dans les autres circonstances. Voilà ce que font les citoyens qui le peuvent davantage, c'est-à-dire les plus riches : leurs enfants commencent à aller chez les maîtres de meilleure heure que les autres, et sont les derniers à les quitter. Lorsqu'ils sont sortis des écoles, la cité les contraint d'apprendre les lois, de les suivre dans leur conduite comme un modèle, [326d] et de ne rien faire à leur fantaisie et à l'aventure. Et, tout de même que les maîtres d'écriture, lorsque les enfants ne sont pas encore habiles dans l'art d'écrire, leur tracent les lignes avec un crayon, et puis leur remettant les tablettes, exigent qu'ils suivent en écrivant les traits qu'ils ont sous les yeux, ainsi la cité, leur proposant pour règle des lois inventées par de sages et anciens législateurs, les oblige à se conformer à ces lois, qu'ils commandent ou qu'ils obéissent : elle punit quiconque s'en écarte ; et on donne chez vous et en beaucoup d'autres endroits à cette punition le nom de redressement, [326e] parce que la fonction propre de la justice est de redresser. Les soins que l'on prend, soit en particulier, soit en public, pour inspirer la vertu, étant tels que je viens de dire, t'étonnes-tu, Socrate, et doutes-tu encore que la vertu puisse s'enseigner ? Loin que cela doive te surprendre, il serait bien plus surprenant que la chose ne fût pas ainsi.

Copyright Arvensa Editions

Pourquoi donc des pères vertueux ont-ils souvent des enfants tout à fait dépourvus de mérite ? Apprends-en la raison. Il n'y a rien en cela d'extraordinaire, si ce que j'ai dit plus haut est vrai, que pour qu'une cité subsiste, [327a] aucun de ceux qui la composent ne doit être dénué de cette chose qu'on appelle la vertu. Et s'il en est ainsi, comme cela est incontestablement, prends pour exemple telle profession, telle science qu'il te plaira ; suppose qu'il soit impossible qu'une ville subsiste, à moins que tous les citoyens ne soient joueurs de flûte, chacun plus ou moins bon, selon son talent, et que tous se donnent mutuellement des leçons de cet art, soit en particulier, soit en public, de façon que l'on réprimande celui qui ne jouerait pas bien, et qu'on n'envie à qui que ce soit l'instruction en ce genre, de même qu'on n'envie [327b] et qu'on ne cache à personne la science de ce qui est juste et prescrit par les lois (chose fort ordinaire dans les autres arts) ; car chacun a intérêt, je pense, à ce que les autres soient justes et vertueux, et en conséquence tous s'empressent de faire connaître et d'enseigner à tous ce qui se rapporte à la justice et aux lois ; suppose donc que nous montrions la même ardeur à nous instruire les uns les autres dans l'art de jouer de la flûte, et la même [327c] facilité à communiquer nos connaissances sur ce point, penses-tu, Socrate, que les enfants des bons joueurs de flûte devinssent plus habiles que ceux des mauvais ? Pour moi, je crois que non, et que celui-là se distinguerait davantage, qui aurait reçu de la nature plus de

Copyright Arvensa Editions

dispositions, n'importe de quel père il fût né ; comme, au contraire, celui qui n'aurait point de talents naturels, ne se ferait aucune réputation ; de manière que souvent le fils d'un bon joueur de flûte serait fort médiocre, et celui d'un mauvais, excellent. Nous serions tous pourtant des joueurs habiles, en comparaison des ignorants, qui n'auraient aucun usage de la flûte. Conçois de même que celui qui te paraît aujourd'hui le plus injuste d'entre les hommes élevés au milieu des lois et de la société, est juste et habile en fait de justice, si on le compare [327d] avec ceux qui ne connaissent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni aucune autorité qui leur impose la nécessité de cultiver la vertu, espèce de sauvages semblables à ceux que le poète Phérécrate mit l'an passé sur la scène, aux jeux Lénéens[216]. Certes, si tu avais à vivre avec des hommes tels qu'étaient les misanthropes du chœur de cette pièce, tu te croirais trop heureux de rencontrer parmi eux un Eurybate et un Phrynondas[217], et tu regretterais avec gémissement la méchanceté des hommes [327e] de cette ville ; au lieu que tu fais maintenant le difficile, Socrate ; et parce que tout le monde enseigne la vertu, autant qu'il en est capable, il te paraît qu'elle n'est enseignée de personne. C'est comme si l'on cherchait quels sont chez nous les maîtres [328a] de langue grecque, et que l'on jugeât qu'il n'y en a aucun. Et si tu cherchais de même quelqu'un en état d'instruire les enfants des artisans dans le métier qu'ils ont appris de

Copyright Arvensa Editions

leur père, autant qu'il a pu le leur apprendre, et des amis de leur père qui exercent la même profession, quelqu'un, dis-je, qui fût en état de leur enseigner quelque chose au-delà, je pense, Socrate, que tu trouverais difficilement des maîtres pour de tels apprentis. Mais tu ne serais pas en peine d'en trouver pour des élèves tout à fait ignorants. J'en dis autant de la vertu et des autres choses semblables. Lorsqu'on peut rencontrer quelqu'un qui soit un peu plus capable que les autres [328b] de nous avancer dans le chemin de la vertu, on doit s'estimer heureux. Je crois être de ce nombre, et je me flatte d'avoir été plus loin qu'aucun autre dans la découverte de ce qui rend vertueux, et cela vaut bien le prix que j'exige pour l'enseigner, et même davantage, au jugement de mes propres élèves. C'est pourquoi voici comme je m'y prends pour me faire payer de mes leçons. Lorsqu'on a appris de moi ce qu'on désirait, on me donne, si l'on veut, la somme que je demande ; [328c] sinon, on entre dans un temple, et, après avoir pris la divinité à témoin, on paie mes instructions selon l'estime qu'on en fait.

Telle est, Socrate, la fable, et tel le discours que j'avais à dire, pour te prouver que la vertu peut s'enseigner, que les Athéniens en ont cette idée, et qu'il n'est pas étonnant que des enfants nés de pères distingués n'aient pas de mérite, et que d'autres nés de parents sans mérite en aient beaucoup, Aussi voyons-nous que les fils de Polyclète, qui sont du même âge que Paralos et Xanthippe que voici, ne sont rien en comparaison de leur père, non

Copyright Arvensa Editions

plus que les fils de bien d'autres artistes. Pour ceux [328d] de Périclès, le temps n'est pas venu de leur faire ce reproche ; il y a encore en eux de la ressource : ils sont jeunes.

Protagoras, après nous avoir étalé tant et de si belles choses, mit fin à son discours. Pour moi, je demeurai longtemps dans une espèce de ravissement ; je continuais à le regarder, croyant qu'il dirait encore quelque chose, et plein du désir de l'entendre. Cependant, m'étant aperçu qu'il avait réellement cessé de parler, je rappelai avec bien de la peine mes esprits, et me tournant vers Hippocrate, je lui dis : Fils d'Apollodore, que je t'ai d'obligation de m'avoir engagé à venir ici ! je ne voudrais pas, pour beaucoup, [328e] n'avoir pas entendu ce que je viens d'entendre de Protagoras. Jusqu'à présent je ne croyais pas que la vertu dans ceux qui la possèdent fût l'effet de l'industrie humaine ; j'en suis maintenant persuadé : il me reste seulement une petite difficulté, que Protagoras, après nous avoir si bien explique tout le reste, n'aura sans doute nulle peine à éclaircir. Si l'on s'entretenait sur ces matières avec quelqu'un de nos [329a] orateurs, peut-être entendrait-on d'aussi beaux discours de la bouche d'un Périclès ou de quelque autre maître dans l'art de parler. Mais qu'on les tire du cercle de ce qui a été dit, et qu'on les interroge au-delà, aussi muets qu'un livre, ils n'ont rien à répondre ni à demander ; tandis que si l'on veut bien s'y renfermer avec eux, alors, comme l'airain que l'on frappe raisonne longtemps,

Copyright Arvensa Editions

jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main, ainsi nos orateurs, sur la plus petite [329b] question vous font un discours à perte de vue. Il n'en est pas ainsi de Protagoras : il est en état de faire de longs et de beaux discours, comme il vient de le prouver ; et il ne l'est pas moins de répondre brièvement, s'il est interrogé, ou, s'il interroge, d'attendre et de recevoir la réponse ; talent qui a été donné à bien peu. Maintenant donc, Protagoras, je n'ai plus besoin que d'un petit éclaircissement, pour être entièrement satisfait, et il ne s'agit que de répondre à ceci. Tu dis que la vertu peut s'enseigner, et s'il est quelqu'un au monde que je sois disposé à croire là-dessus, c'est bien toi. [329c] Mais, de grâce, satisfais mon esprit sur une chose qui m'a surpris quand je l'ai entendue de ta bouche. Tu as dit que Jupiter avait envoyé aux hommes la justice et la pudeur, et dans plusieurs endroits de ton discours tu as fait entendre que la justice, la tempérance, la sainteté et les autres qualités semblables ne sont toutes ensemble qu'une seule chose, la vertu. Explique-moi avec précision si la vertu est un tout dont la justice, la tempérance, la sainteté, sont les parties, ou si, comme [329d] je disais à l'instant, ce ne sont que les différents noms d'une même et unique chose. Voilà ce que je désire savoir.

La réponse, Socrate, m'a-t-il dit, est aisée à faire : les qualités dont tu parles sont des parties de la vertu qui est une.

— Mais, ai-je repris, en sont-elles les parties, comme la

Copyright Arvensa Editions

bouche, le nez, les yeux et les oreilles sont des parties du visage ; ou, semblables aux parties de l'or, ne diffèrent-elles les unes des autres et du tout que par la grandeur et la petitesse ?

— Il me paraît, [329e] Socrate, qu'elles sont, par rapport à la vertu, ce que les parties du visage sont au visage entier.

— Les hommes, ai-je continué, ont-ils, ceux-ci une partie de la vertu, et ceux-là une autre ; ou est-ce une nécessité que quiconque en a une les ait toutes ?

— Point du tout, m'a-t-il dit ; puisqu'il y en a beaucoup qui sont courageux, et en même temps injustes, et d'autres qui sont justes sans être sages.

— La sagesse et le courage, ai-je dit, sont donc aussi [330a] des parties de la vertu ?

— Sans contredit, m'a-t-il répondu ; et même la sagesse est la principale de toutes.

— Et chacune d'elles n'est-elle pas différente de chaque autre ?

— Oui.

— Ont-elles aussi chacune leur propriété singulière, de même que les parties du visage ? Les yeux ne sont pas ce que sont les oreilles, et leur propriété n'est pas la même ; pareillement aucune des autres parties ne ressemble à une autre, ni pour la propriété, ni pour tout le reste. En est-il ainsi des parties de la vertu ? l'une n'est-elle point différente [330b] de l'autre, en soi, et quant à la propriété ? Ou plutôt n'est-il pas évident que cela est

Copyright Arvensa Editions

ainsi, si la comparaison dont tu t'es servi est juste ?

— Socrate, m'a-t-il dit, la chose est telle en effet.

— Cela posé, ai-je repris, aucune autre partie de la vertu ne ressemble à la science, aucune autre à la justice, au courage, à la tempérance, à la sainteté.

— Non, a-t-il dit.

— Ça, lui ai-je dit, examinons ensemble ce que peut être chacune de ces parties, et commençons par celle-ci. [330c] La justice est-elle quelque chose de réel, ou n'est-ce rien ?

— Pour moi, il me paraît que c'est quelque chose : que t'en semble ?

— Il me le paraît aussi.

— Si quelqu'un nous interrogeait ainsi toi et moi : Protagoras et Socrate, dites-moi un peu : cette chose que vous venez d'appeler du nom de justice est-elle juste ou injuste ? Je répondrais que elle est juste ; et toi, quel serait ton avis ? Serait-il le même, ou autre que le mien ?

— Le même, a-t-il dit.

— La justice, dirai-je donc à celui [330d] qui nous ferait cette question, est de telle nature qu'elle est juste. Ne répondrais-tu pas de même ?

— Sans doute, a-t-il dit.

— S'il continuait après cela à nous demander : Ne dites-vous pas qu'il y a une sainteté ? Nous en conviendrions, je pense ?

— Oui.

— Ne convenez-vous pas aussi, poursuivrait-il, que

Copyright Arvensa Editions

cette sainteté est quelque chose ? L'accorderions-nous, ou non ?

— Nous l'accorderions.

— Cette chose est-elle de telle nature, selon vous, qu'elle soit impie, ou sainte ? Pour moi, je m'offenserais d'une pareille question, et je lui dirais : O homme, parle mieux. A peine y aurait-il au monde quelque chose de saint, si la sainteté [330e] elle-même ne l'était pas. Ne ferais-tu pas la même réponse ?

— Assurément.

A toutes ces questions s'il ajoutait celle-ci : Comment disiez-vous donc tout à l'heure ? ne vous aurais-je-pas bien entendu ? Il m'a paru que vous disiez l'un et l'autre que les parties de la vertu sont disposées entre elles de manière que l'une n'est point semblable à l'autre. Je dirais : Pour tout le reste, tu as bien entendu : mais en ce que tu crois que ce discours est aussi de moi, tu t'es trompé. C'est Protagoras [331a] qui a répondu de la sorte à une question que je lui faisais. S'il disait donc : Socrate a-t-il raison, Protagoras ? est-ce toi qui prétends qu'aucune des parties de la vertu n'est semblable à l'autre ? ce discours est-il de toi ? Que lui répondrais-tu ?

— Il faudrait bien, Socrate, m'a-t-il dit, que j'en convinsse.

— Après un tel aveu, Protagoras, que lui répondrons-nous, s'il nous fait cette nouvelle question : La sainteté n'est donc pas de telle nature, qu'elle soit une chose juste, ni la justice de telle nature, qu'elle soit une chose sainte,

Copyright Arvensa Editions

mais une chose impie, ce qui est saint ressemble à ce qui n'est pas juste ; mais la sainteté est injuste, [331b] et la justice est impie ? Encore une fois, que lui répondrions-nous ? Pour ce qui me regarde, je dirais que la justice est sainte, et la sainteté juste ; et, si tu me le permettais, je répondrais pareillement en ton nom, que la justice est la même chose que la sainteté ou ce qui lui ressemble le plus, et que rien n'approche davantage de la justice que la sainteté, ni de la sainteté que la justice. Cependant vois si tu t'opposes à ce que je fasse cette réponse, ou si tu penses comme moi.

— Il ne me paraît pas, Socrate, a-t-il dit, que l'on doive accorder ainsi simplement [331c] que la justice est sainte et la sainteté juste : je crois qu'il y a en cela quelque distinction à faire. Mais qu'importe après tout ? Si tu le veux, je consens que la justice soit sainte, et que la sainteté soit juste.

— Non point, ai-je dit. Il n'est pas question de si tu veux, ou si bon te semble, mais de ton sentiment et du mien : quand je dis, ton sentiment et le mien, j'entends que la meilleure manière [331d] de diriger la discussion est d'en retrancher ceci.

— Eh bien ! a repris Protagoras, la justice ressemble en quelque chose à la sainteté : aussi bien toutes les choses se ressemblent à quelques égards. Le blanc ressemble ou noir par quelque endroit, le dur au mol, et ainsi de toutes les autres qualités qui paraissent les plus opposées. Les parties même du visage en qui nous avons reconnu des

Copyright Arvensa Editions

propriétés différentes, et dont nous avons dit que l'une n'était point comme l'autre, ont entre elles une certaine ressemblance, et l'une est en quelque façon comme l'autre. De cette manière, [331e] tu prouverais, si tu voulais, que toutes choses sont semblables entre elles. Mais il n'est pas juste d'appeler semblables celles qui ont quelque ressemblance, ni dissemblables celles qui ont quelque différence, si cette ressemblance ou cette différence est très légère.

Ce discours m'a causé de la surprise.

— Quoi donc ? lui ai-je dit, juges-tu que le juste et le saint soient tels l'un à l'égard de l'autre, qu'ils n'aient entre eux qu'une faible ressemblance ?

— Pas tout à fait, [332a] m'a-t-il dit ; mais elle n'est pas non plus aussi grande que tu parais le croire.

— Laissons ce point, ai-je repris, puisqu'il te met de mauvaise humeur, et examinons cet autre endroit de ton discours. N'appelles-tu pas une certaine chose folie, et la sagesse n'est-elle pas le contraire de cette chose ?

— Il me paraît qu'oui, a-t-il dit.

— Lorsque les hommes agissent conformément à la droite raison, et d'une manière utile, ne juges-tu pas qu'ils suivent les règles de la tempérance[218] en agissant de la sorte, plutôt que s'ils se conduisaient d'une façon opposée ?

— Ils sont tempérants.

Copyright Arvensa Editions

— N'est-ce point [332b] par la tempérance qu'ils sont tels ?

— Nécessairement.

— Ceux donc qui n'agissent point suivant la droite raison agissent d'une manière folle, et ne sont pas tempérants en se comportant ainsi.

— Je pense comme toi, a-t-il dit.

— Agir follement est donc le contraire d'agir avec tempérance ?

Il en est convenu.

— Les actions faites follement n'ont-elles pas la folie pour principe, et les actions faites avec tempérance, la tempérance ?

Il l'a avoué.

— Si donc une action a la force pour principe, elle est faite fortement, et faiblement si c'est la faiblesse.

Il l'a accordé.

— Si elle a pour principe la vitesse, elle est faite vitement ; et si la lenteur, [332c] lentement.

Il a dit qu'oui.

— Et ce qui se fait de la même manière est fait par le même principe ; et par un principe contraire, s'il est fait d'une manière contraire.

Il en est convenu.

— Voyons à présent, ai-je dit. Y a-t-il quelque chose qu'on appelle beau ?

Il l'a reconnu.

— Ce beau a-t-il quelque autre contraire que le laid ?

Copyright Arvensa Editions

— Non.

— Mais quoi ! y a-t-il quelque chose qu'on appelle bon ?

— Oui.

— Ce bon a-t-il quelque autre contraire que le mauvais ?

— Non.

— N'y a-t-il point aussi dans la voix un ton aigu ?

— Sans doute.

— Ce ton aigu a-t-il un autre contraire que le ton grave ?

— Non.

— Chaque contraire n'a donc qu'un seul contraire, et non plusieurs.

Il l'a avoué.

[332d] Reprenons un peu tous ces aveux. Nous sommes convenus que chaque chose n'a qu'un contraire, et non plusieurs.

— Il est vrai.

— Que ce qui se fait d'une manière contraire est fait par des contraires.

Il l'a reconnu.

— Nous sommes convenus que ce qui se fait follement se fait d'une manière contraire à ce qui se fait avec tempérance.

Il l'a encore reconnu.

— Et que ce qui se fait avec tempérance a pour principe la tempérance, et ce qui se fait follement, la folie.

Copyright Arvensa Editions

[332e] Il en est tombé d'accord.

— Si ces choses se font d'une manière contraire, elles sont donc faites par des principes contraires ?

— Oui.

— Mais l'une est faite par la tempérance, et l'autre par la folie.

— Oui.

— D'une manière contraire.

— Sans doute.

— Donc par des contraires.

— Oui.

— Donc la folie est le contraire de la tempérance.

— Il paraît qu'oui.

— Te souviens-tu que nous sommes convenus plus haut que la folie est le contraire de la sagesse ?

— Je m'en souviens.

— Et que chaque chose n'a qu'un seul [333a] contraire ?

— Je le dis encore.

— Lequel de ces deux discours révoquerons-nous, Protagoras ? Sera-ce celui-ci, que chaque chose n'a qu'un seul contraire, ou celui où il a été dit que la tempérance est autre que la sagesse, que toutes deux sont des parties de la vertu, et que non seulement elles sont autres, mais dissemblables, elles et leurs propriétés, de même que les parties du visage ? Lequel, encore un coup, rétracterons-nous ? car ces deux discours pris ensemble ne sont pas trop conformes aux règles de la musique, puisqu'il n'y a

Copyright Arvensa Editions

entre eux ni consonance ni harmonie. Et comment seraient-ils d'accord, si d'une part c'est une nécessité que chaque chose [333b] n'ait qu'un contraire, et non plusieurs ; et si d'autre part la folie qui est une paraît avoir deux contraires, la sagesse et la tempérance ? N'en est-il pas ainsi, Protagoras ?

Il en est convenu bien malgré lui.

— La tempérance et la sagesse seraient donc une même chose ; comme nous avons vu précédemment que la justice et la sainteté sont la même chose à peu près.

— Allons, Protagoras, ai-je continué, ne nous rebutons pas, mais examinons le reste. Te paraît-il que quand on commet une injustice, [333c] on soit prudent[219] en cela même qu'on est injuste ?

— Je rougirais, Socrate, a-t-il répondu, de faire un pareil aveu ; c'est pourtant ce que disent la plupart des hommes.

— Est-ce à eux, ai-je repris, que j'adresserai la parole, ou bien à toi ?

— Si tu veux, m'a-t-il dit, commence d'abord par disputer contre le sentiment de la multitude.

— A la bonne heure, peu m'importe, pourvu que tu répondes. Que ce soit là ta pensée ou non, comme c'est la chose en elle-même que j'examine surtout, il en résultera également que nous serons examinés l'un et l'autre, moi qui interroge et toi qui réponds.

[333d] Protagoras a d'abord fait des façons, alléguant

Copyright Arvensa Editions

pour excuse que la matière était difficile : enfin il s'est accordé à répondre.

— Je reviens donc à ma question, ai-je dit : réponds-moi. Peut-on commettre des injustices et être prudent ?

— Soit, m'a-t-il dit.

— Être prudent, n'est-ce pas la même chose que penser bien ?

Il l'a avoué.

— Et penser bien, c'est prendre le bon parti en cela même qu'on commet une injustice.

— A la bonne heure.

— Cela est-il vrai, ai-je dit, au cas que l'injustice réussisse, ou lors même qu'elle ne réussit pas ?

— Au cas qu'elle réussisse.

— Ne dis-tu pas que certaines choses sont bonnes ?

— Je le dis.

— N'appelles-tu pas bon ce qui est utile aux hommes ?

— [333e] Par Jupiter, a-t-il dit, quand même certaines choses ne seraient point utiles aux hommes, je n'en soutiens pas moins qu'elles sont bonnes.

Il m'a paru que Protagoras était aigri, qu'il s'embarrassait et se troublait dans ses réponses. Le voyant donc en cet état, j'ai cru devoir le ménager, et je lui ai demandé doucement :

— Protagoras, [334a] entends-tu parler de ce qui n'est utile à aucun homme, ou même de ce qui n'est absolument utile à rien, et appelles-tu bonnes de pareilles choses ?

Copyright Arvensa Editions

— Nullement, a-t-il dit. Je sais qu'il y a bien des choses qui ne valent rien pour les hommes, en fait d'aliments, de breuvages, de remèdes, et ainsi de mille autres ; et qu'il y en a qui leur sont utiles : que d'autres encore ne sont ni bonnes ni mauvaises pour les hommes, mais celles-ci pour les chevaux, celles-là pour les bœufs seulement, quelques autres pour les chiens ; que d'autres ne sont bonnes pour aucun animal, mais pour les arbres ; et qu'à l'égard des arbres encore, ce qui est bon pour les racines, ne vaut rien pour les surgeons. Le fumier, par exemple, est très bon pour toutes [334b] les plantes, mis à leurs racines ; mais si tu t'avises d'en couvrir les branches et les rejetons, tout périt. L'huile de même est très nuisible à toutes les plantes, et ennemies du poil des autres animaux, excepté de celui de l'homme, auquel elle fait du bien, ainsi qu'aux autres parties de son corps. Le bon est quelque chose de si divers, de si changeant, que l'huile même dont je parle, est bonne à l'homme pour l'extérieur [334c] du corps, et très nuisible pour l'intérieur ; et c'est pour cette raison que tous les médecins défendent aux malades d'user d'huile, si ce n'est en très petite quantité, dans ce qu'on leur sert, et seulement autant qu'il en faut pour ôter aux viandes et aux assaisonnements une odeur désagréable.

Protagoras ayant parlé de la sorte, toute l'assemblée lui applaudit avec grand bruit. Pour moi je lui dis : Protagoras, je suis sujet à un grand défaut de mémoire ; et lorsqu'on me fait de longs discours, [334d] je perds de vue la chose dont il est question. De même donc que, si

Copyright Arvensa Editions

j'étais un peu sourd, tu croirais nécessaire, pour converser avec moi, de parler plus haut que tu ne ferais avec d'autres ; ainsi, puisque tu as maintenant affaire à un homme oublieux, abrège-moi tes réponses, et fais-les plus courtes, pour que je te suive.

— Comment veux-tu que je les abrège ? dit-il ; les ferai-je plus courtes qu'il ne faut ?

— Nullement.

— C'est donc aussi courtes qu'il faut.

— [334e] Oui.

— Mais qui sera juge de la juste étendue que je dois donner à mes réponses ? Sera-ce toi ou moi?

J'ai entendu dire, repris-je, que tu es en état, lorsque tu le veux, de parler si longtemps sur la même matière, que le discours ne tarit pas, et d'apprendre à tout autre à parler de même ; [335a] ou d'être si concis, qu'il est impossible de s'exprimer en moins de mots. S'il te plaît donc que nous conversions ensemble, fais usage de la seconde manière de parler, de la brièveté.

— Socrate, m'a-t-il dit, j'ai discuté avec beaucoup de personnes dans ma vie, et si j'avais voulu me prêter à ce que tu exiges de moi, en conversant avec mon adversaire de la façon qui lui aurait plu, je ne me serais guère distingué, et le nom de Protagoras n'aurait jamais été célèbre dans la Grèce.

Comme je voyais qu'il n'était nullement satisfait des [335b] réponses qu'il m'avait déjà faites, et la conversation, je crus qu'il était inutile que je demeurasse

Copyright Arvensa Editions

plus longtemps dans l'assemblée, et je lui dis : Protagoras, je ne te presse pas non plus de t'entretenir avec moi d'une manière qui ne te plaît pas. Lors donc que tu voudras converser de façon que je puisse te suivre, tu me trouveras toujours prêt. On dit de toi, et tu dis toi-même, qu'il est également en ton pouvoir d'employer des discours longs ou courts ; [335c] car tu es un habile homme. Pour moi, je ne saurais suivre les longs discours ; je voudrais de tout mon cœur en être capable. C'était à toi, pour qui l'un et l'autre est égal, de condescendre à ma faiblesse, afin que l'entretien pût avoir lieu. Mais puisque tu ne le veux pas, et que d'ailleurs j'ai quelque affaire qui ne me permet pas d'attendre que tu aies achevé tes longs discours, je m'en vais ; car il faut que je me rende quelque part. Sans cela, peut-être t'aurais-je entendu avec plaisir.

En même temps, je me levai pour m'en aller. Mais, lorsque je me levais, Callias me prenant par la main de la droite, [335d] et de la gauche saisissant mon manteau, me dit : Socrate, nous ne te laisserons point aller ; car si une fois tu sors, l'entretien n'ira plus de même. Je te conjure donc de rester ; aucune conversation ne peut m'être plus agréable que la tienne avec Protagoras. Fais-nous ce plaisir à tous. Je lui répondis debout comme j'étais, et prêt à partir : fils d'Hipponicus, j'admire toujours ton ardeur pour la sagesse, [335e] et aujourd'hui je ne puis que la louer et l'aimer ; et je serais charmé de t'obliger, si tu me demandais une chose possible. Mais c'est comme si tu me

Copyright Arvensa Editions

priais de suivre à la course un Crison d'Himère[220], qui est à la fleur de l'âge, ou de me mesurer avec ceux qui courent le dolique[221] ou avec les hémérodromes. Je te répondrais que [336a] je m'excite moi-même, beaucoup plus que tu ne fais, à courir aussi vite qu'eux, mais que cela passe mes forces, et que si tu veux me voir courir à côté de Crison dans la même carrière, tu dois le prier de se proportionner à moi, parce qu'il peut courir lentement, et que je ne saurais courir vite. Si donc tu souhaites m'entendre discuter avec Protagoras, engage-le à continuer de me répondre comme il a fait d'abord, en peu de mots et précisément. [336b] Sans cela, que serait-ce que la conversation ? j'avais toujours cru que s'entretenir familièrement, et faire des harangues, sont deux choses tout à fait différentes.

— Cependant, Socrate, ajouta Callias, tu le vois, la proposition que fait Protagoras paraît raisonnable : il demande qu'il lui soit permis de discourir comme il lui plaît, et il te laisse la même liberté.

— Callias, ce que tu dis là n'est pas juste, dit Alcibiade en prenant la parole. Socrate convient qu'il n'a pas le talent de parler longtemps de suite, et il le cède en ce point à Protagoras ; mais pour ce qui est de converser, [336c] et de savoir répondre et interroger, je serais bien surpris s'il le cédait en cela à aucun homme. Si Protagoras veut reconnaître qu'il est inférieur à Socrate dans la conversation, Socrate n'en demande pas davantage ; mais

Copyright Arvensa Editions

s'il prétend le lui disputer, qu'il converse par manière d'interrogation et de réponse, et qu'il ne fasse pas un long discours à chaque question qu'on lui propose, éludant ainsi les arguments, refusant [336d] de rendre raison, et tirant les choses en longueur, jusqu'à ce que la plupart des assistants aient perdu de vue l'état de la question. Pour Socrate, je réponds qu'il ne l'oubliera pas ; et, lorsqu'il dit qu'il n'a point de mémoire, c'est un badinage. Il me paraît donc, puisqu'il faut que chacun dise son avis, que la proposition de Socrate est plus équitable.

Après Alcibiade, Critias, je crois, parla de la sorte : Hippias et Prodicus, il me semble que Callias est trop porté pour [336e] Protagoras : quant à Alcibiade, il défend toujours avec chaleur le parti qu'il a embrassé. Mais nous, il ne faut pas nous échauffer les uns contre les autres, en nous déclarant soit pour Socrate, soit pour Protagoras ; il faut nous joindre ensemble pour les conjurer de ne pas rompre l'entretien.

[337a] Critias ayant ainsi parlé : Il me paraît, lui dit Prodicus, que tu as raison. Ceux qui assistent à de pareils entretiens doivent écouter les deux disputants en commun, mais non pas également. Ce n'est pas la même chose ; car il faut prêter à tous les deux une attention commune, et non pas une égale attention, mais plus grande au plus savant, et moindre au plus ignorant[222]. Je vous supplie donc à mon tour, Protagoras et Socrate, de vous accorder, et de discuter ensemble, mais de [337b]

Copyright Arvensa Editions

ne pas disputer : car les amis discutent entre eux avec bienveillance ; au lieu que la dispute suppose dans les esprits de la division et de l'inimitié. Et de cette manière la conversation ira le mieux du monde. Vous qui parlez, vous vous attirerez l'approbation, et non les louanges des assistants ; car l'approbation est dans l'âme de l'auditeur, et exempte de tromperie ; la louange n'est souvent que sur les lèvres et contre la pensée ; [337c] et nous qui écoutons, nous en aurons beaucoup de joie, mais non beaucoup de plaisir : car la joie est le partage de l'esprit, lorsqu'il apprend quelque chose, et qu'il acquiert la sagesse ; mais pour le plaisir, on peut l'éprouver en mangeant, ou par quelque autre, sensation qui vient du corps.

Ce discours de Prodicus fut reçu avec applaudissement de la plupart des assistants. Après lui, le sage Hippias parla en ces termes : Vous qui êtes présents, je vous regarde tous comme parents, alliés et concitoyens ; [337d] selon la nature, si ce n'est pas selon la loi. Le semblable en effet a une affinité naturelle avec son semblable ; mais la loi, ce tyran des hommes, fait violence à la nature en bien des occasions. Il serait donc honteux à nous, habitués aux méditations profondes, à nous, qui sommes les plus sages d'entre les Grecs, et qui à ce titre nous sommes rassemblés dans Athènes, laquelle est par Rapport à la Grèce le prytanée[223] de la sagesse, et dans cette maison, la plus riche et la plus florissante de toute la ville,

Copyright Arvensa Editions

il serait honteux de ne rien [337e] dire qui réponde à ce qu'on a droit par toutes ces raisons d'attendre de nous, et de nous quereller comme les derniers d'entre les hommes. Ainsi je vous conjure et je vous conseille, Protagoras et Socrate, de passer un accord ensemble, vous soumettant à nous comme à des arbitres [338a] qui vous rapprocheront équitablement. Toi, Socrate, n'exige point cette forme exacte du dialogue, qui réduit tout à la dernière brièveté, si Protagoras ne l'a point pour agréable ; mais accorde quelque liberté au discours, et lâche-lui un peu la bride, pour qu'il se montre à nous avec plus de grâce et de majesté. Et toi, Protagoras, ne déploie pas toutes les voiles, et, t'abandonnant au veut favorable, ne gagne pas la pleine mer de l'éloquence, jusqu'à perdre la terre de vue ; mais prenez un milieu l'un et l'autre entre ces deux extrémités. Si vous m'en croyez donc, voici ce que vous ferez : vous choisirez un censeur, un juge, un président, qui prendra garde que [338b] vous ne sortiez ni l'un ni l'autre dans vos discours des bornes de la modération.

Cet avis plut à la compagnie, et tous l'approuvèrent. Callias me répéta qu'il ne me laisserait point aller, et on me pressa de nommer un juge. Sur quoi, je leur dis qu'il y aurait de l'inconvenance à établir quelqu'un juge de notre entretien ; que s'il nous était inférieur en mérite, il ne convenait pas qu'il fût l'arbitre de gens qui valaient mieux que lui ; que s'il était notre égal, cela ne convenait pas davantage, parce qu'étant tel que nous, il ferait la même

Copyright Arvensa Editions

chose ; et qu'ainsi un pareil choix [338c] serait superflu. Mais vous choisirez un plus habile homme que nous. Pour vous dire ce que je pense, il me paraît impossible que vous choisissiez un plus habile homme que Protagoras ; et si celui que vous nommerez n'est pas plus habile que lui, et que vous le donniez pour tel, c'est un affront que vous faites à Protagoras, en le soumettant comme un homme vulgaire au jugement d'un modérateur : car, pour ce qui est de moi, la chose m'est indifférente. Mais, afin que l'assemblée ne se sépare point, et que la conversation se renoue, comme vous le souhaitez, voici à quoi je consens. Si Protagoras [338d] ne veut pas répondre, qu'il interroge, je répondrai, et je tâcherai en même temps de lui montrer comment je pense qu'on doit répondre. Mais après que j'aurai répondu à toutes les questions qu'il lui plaira de me proposer, qu'il me fasse raison à son tour de la même manière. Alors s'il ne paraît pas se prêter de bonne grâce à répondre avec précision à ce que je lui demanderai, nous lui ferons en commun, vous et moi, la même prière que vous me faites, de ne point rompre la conversation. [338e] Il n'est pas besoin pour cela d'un arbitre particulier : vous en ferez l'office tous ensemble.

On jugea d'une voix unanime que c'était le parti qu'il fallait prendre. Protagoras ne voulait point y entendre absolument : cependant il fut enfin forcé de promettre qu'il interrogerait, et que, quand il aurait suffisamment interrogé, il rendrait raison à son tour en répondant en peu de mots. Il commença donc à interroger de cette

Copyright Arvensa Editions

manière.

— Je pense, me dit-il, Socrate, que la principale partie de l'instruction consiste à être savant [339a] en poésie, c'est-à-dire à être en état de comprendre ce qu'ont dit les poètes, de savoir discerner ce qu'ils ont fait de bien et de mal, et d'en rendre raison lorsqu'on le demande. La question que j'ai à te proposer aura pour objet la matière même de notre dispute, savoir, la vertu : toute la différence qu'il y aura, c'est que je la transporterai à la poésie. Simonide dit, dans une de ces pièces adressées à Scopas, fils de Créon le Thessalien[224], [339b] qu'il est bien difficile, sans doute, de devenir véritablement homme de bien, quarré des mains, des pieds et de l'esprit[225], façonné sans nul reproche. Sais-tu cette chanson, ou te la réciterai-je tout entière ?

— Cela n'est pas nécessaire, lui dis-je, je la sais, et j'en ai fait une étude particulière.

— Fort bien, reprit-il. Que t'en semble ? est-elle belle et vraie, ou non.

— Oui, belle et vraie.

— Trouves-tu qu'elle soit belle ; si le poète se contredit ?

— Non, assurément.

— Hé bien, dit-il, examine-la donc [339c] mieux.

— Je l'ai, mon cher, suffisamment examinée.

— Tu sais donc que dans la suite de la pièce, il parle ainsi : Je ne trouve pas juste le mot de Pittacus, quoique

Copyright Arvensa Editions

prononcé par un homme sage, quand il dit qu'il est difficile d'être vertueux. Remarques-tu que c'est la même personne qui dit cela et les paroles précédentes ?

— Je le sais.

— Te paraît-il que ces deux endroits s'accordent ensemble ?

— Il me semble qu'oui ; et en même temps, comme je craignais qu'il n'ajoutât quelque chose, je lui demandai : et toi, ne penses-tu pas de même ?

— Comment pourrais-je [339d] penser qu'un homme qui dit ces deux choses s'accorde avec lui-même ? Il pose au commencement pour certain qu'il est difficile de devenir véritablement homme de bien ; et il oublie un peu après, dans la suite de son poème, ce qu'il vient de dire, reprenant Pittacus pour avoir dit la même chose, savoir, qu'il est difficile d'être vertueux, et déclarant qu'il n'approuve point sa pensée, quoiqu'elle soit la même que la sienne. Il est, évident qu'en blâmant Pittacus, qui parle dans le même sens que lui, il se blâme lui-même. Par conséquent il a tort dans le premier endroit, ou dans le second.

A ces mots, il s'éleva un grand bruit dans l'assemblée, et on couvrit d'applaudissements [339e] Protagoras. Pour moi, comme si j'avais été frappé par un athlète vigoureux, je fus d'abord aveuglé et étourdi du discours de Protagoras, et des applaudissements des assistants. Ensuite, pour dire la vérité, afin de me donner le temps d'examiner sens des paroles du poète, je me tournai vers

Copyright Arvensa Editions

Prodicus, et l'appelant par son nom : Prodicus, lui dis-je, Simonide est ton compatriote ; [340a] il est juste que tu viennes à son secours. En t'invitant à me seconder, il me semble faire ce qu'Homère rapporte du Scamandre, lequel vivement pressé par Achille, appelle à soi le Simoïs en ces termes[226] :

Mon cher frère, joignons-nous pour arrête.
Ce terrible ennemi.

Je t'appelle de même à moi, dans la crainte que Protagoras ne porte le ravage chez notre ami Simonide. Nous avons besoin pour la défense de ce poète de cette belle science, par laquelle tu distingues le vouloir [340b] et le désir comme n'étant pas la même chose, et qui te fournit tant d'autres distinctions admirables, telles que celles que tu nous exposais il n'y a qu'un moment. Vois donc si tu es du même avis que moi. Il me semble que Simonide ne se contredit point ; mais dis le premier ton sentiment. Juges-tu que devenir et être soient la même chose, ou deux choses différentes ?

— Très différentes, par Jupiter, répondit Prodicus.

— Simonide ne déclare-t-il point dans les premiers vers sa pensée, en disant qu'il est [340c] difficile de devenir véritablement vertueux ?

— Tu as raison.

— Et il condamne Pittacus qui ne dit pas, comme le pense Protagoras, la même chose que lui, mais une autre.

Copyright Arvensa Editions

Car Pittacus n'a pas dit comme Simonide, il est difficile de devenir homme de bien, mais d'être homme de bien. Or, Protagoras, être et devenir ne sont pas la même chose ; c'est Prodicus qui l'assure : et si être n'est pas la même chose que devenir, Simonide ne se contredit point. Peut-être [340d] que Prodicus et beaucoup d'autres pensent avec Hésiode[227], qu'il est, à la vérité, difficile de devenir homme de bien, parce que les dieux ont mis les sueurs au-devant de la vertu ; mais que lorsqu'on est une fois parvenu au sommet, la vertu devient ensuite aisée à acquérir, quoiqu'elle ait d'abord été difficile.

Prodicus applaudit fort ce discours. Protagoras me dit au contraire : Socrate, ton explication est plus vicieuse encore que l'endroit que tu expliques.

— S'il en est ainsi, Protagoras, j'ai donc [340e] bien mal fait, et je suis un plaisant médecin, puisque j'augmente le mal en voulant le guérir.

— La chose est pourtant ainsi.

— Comment cela ?

— L'ignorance du poète serait extrême, reprit-il, s'il faisait entendre que la possession de la vertu est si aisée, tandis qu'au jugement de tous les hommes c'est la chose du monde la plus difficile.

— Par Jupiter, lui dis-je alors, c'est un grand bonheur que Prodicus soit présent à cet entretien. La science de Prodicus est ancienne et divine, [341a] Protagoras ; elle remonte jusqu'à Simonide, ou même plus haut. Toi, qui

Copyright Arvensa Editions

possèdes tant de connaissances, il paraît que tu n'as pas celle-là : pour moi j'en ai quelque teinture, en qualité d'élève de Prodicus. Tu ne fais pas, ce me semble, attention que Simonide n'a pas pris le mot difficile dans l'acception que tu lui donnes ; il se peut faire qu'il en soit de ce mot comme de celui de terrible, au sujet duquel Prodicus me reprend toujours, lorsque, faisant ton éloge, ou celui du quelque autre, je dis : Protagoras est un savant homme, un terrible homme. [341b]

— N'as-tu pas de honte, me demande-t-il, d'appeler terrible ce qui est bon ? Apprends, ajoute-t-il, que terrible et mauvais sont la même chose, et que dans le discours ordinaire on ne dit point de terribles richesses, une terrible paix, une terrible santé, mais bien une terrible maladie, une terrible guerre, une terrible indigence. Peut-être donc que les habitants de Céos et Simonide par conséquent entendent par difficile, mauvais, ou quelque autre chose que tu ne devines pas[228]. Interrogeons là-dessus Prodicus ; car il est naturel de s'adresser à lui pour l'explication des expressions de Simonide. Prodicus, qu'est-ce que Simonide a voulu dire par [341c] difficile ?

— Mauvais, répondit-il.

— C'est pour cela sans doute, Prodicus, lui dis-je, que Simonide blâme Pittacus d'avoir dit : Il est difficile d'être homme de bien, comme s'il lui eut entendu dire : C'est une mauvaise chose d'être homme de bien.

— Quelle autre chose en effet, reprit Prodicus, penses-

Copyright Arvensa Editions

tu, Socrate, que Simonide ait voulu dire, sinon celle-là, et reprocher à Pittacus qu'étant Lesbien et élevé dans une langue barbare[229], il ne savait pas distinguer exactement la propriété des termes ?

— Eh bien ! m'adressant à Protagoras, tu entends Prodicus : [341d] qu'as-tu à répondre à cela ?

— Il s'en faut bien, répondit-il, que la chose soit comme tu dis, Prodicus. Je suis sûr que Simonide a donné au mot difficile la signification que nous lui donnons tous, et qu'il a entendu par là, non ce qui est mauvais, mais ce qui n'est point aisé, et ne se fait qu'avec beaucoup de peine.

— Je pense aussi, dis-je à Protagoras, que c'est là la pensée de Simonide, et que Prodicus ne l'ignore point ; mais qu'il a voulu badiner et faire semblant de te tâter un peu, pour voir si tu serais en état de défendre ce que tu as avancé. Au surplus, que Simonide n'ait point entendu par difficile la même chose que [341e] mauvais, nous en avons une preuve bien claire dans ce qui suit immédiatement, puisqu'il ajoute que Dieu seul a cet avantage. Or, certainement s'il avait voulu dire qu'il est mauvais d'être bon, il n'aurait point ajouté que cela n'appartient qu'à Dieu, ni attribué à Dieu seul un pareil avantage. Prodicus, en ce cas, aurait fait de Simonide un homme sans mœurs et indigne d'être de Céos[230]. Mais je veux t'expliquer le but que Simonide me paraît s'être proposé dans cette chanson, [342a] si tu es curieux de voir un échantillon de

Copyright Arvensa Editions

ma capacité dans le genre dont tu parles, l'intelligence des poètes, sinon, je t'écouterai volontiers.

Protagoras répondit à cette proposition : — Socrate, ce sera comme il te plaira. — Pour Prodicus, Hippias et les autres, ils me pressèrent fort de parler.

— Je vais donc tâcher, leur dis-je, de vous exposer ma pensée au sujet de cette pièce. Parmi les différents peuples de la Grèce, la philosophie n'est nulle part plus ancienne ni plus cultivée qu'en Crète et [342b] à Lacédémone. Il y a là plus de sophistes que partout ailleurs : mais ils nient qu'ils le soient, et ils font mine d'être ignorants, afin qu'on ne découvre pas qu'ils surpassent en sagesse, tous les Grecs, jouant en cela le même rôle que les sophistes dont parlait Protagoras ; ils veulent qu'on ne les regarde comme supérieurs aux autres qu'en bravoure et dans l'art de la guerre, persuadés que, si on les connaissait pour ce qu'ils sont, tout le monde s'appliquerait à la philosophie. Cachant donc leur science, comme ils font, ils trompent tous ceux des Grecs qui se piquent de vivre à la façon des Spartiates. Pour les imiter, on se meurtrit les oreilles, [342c] on se met des courroies autour des bras, on s'exerce sans cesse dans les gymnases, on porte des vêtements fort courts, comme si c'était par là que les Lacédémoniens surpassent les autres Grecs. Mais les Lacédémoniens, lorsqu'ils veulent converser tout à leur aise avec leurs sophistes, et qu'ils s'ennuient de ne les voir qu'en cachette, chassent de chez eux tous ces étrangers qui laconisent, et en général tout

Copyright Arvensa Editions

étranger qui se trouve dans leur ville[231] ; après quoi ils s'entretiennent avec leurs sophistes sans que les autres Grecs en sachent rien. De plus, comme les Crétois, ils ne souffrent point que leurs jeunes gens [342d] voyagent dans les autres villes, de peur qu'ils ne désapprennent ce qu'on leur a enseigné. Et ce ne sont pas seulement les hommes, dans ces deux états, qui se piquent d'érudition, mais aussi les femmes[232]. Que ce que je dis là soit vrai, et que les Lacédémoniens soient parfaitement instruits dans la philosophie et dans l'art de parler, voici par où l'on en peut juger. On n'a qu'à converser avec le dernier Lacédémonien, dans presque tout l'entretien on verra [342e] un homme dont les discours n'ont rien que de très médiocre ; mais à la première occasion qui se présente, il jette un mot court, serré et plein de sens, tel qu'un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entretient ne paraît plus qu'un enfant. Aussi a-t-on remarqué de nos jours, comme déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste beaucoup plus dans l'étude de la sagesse que dans les exercices de la gymnastique ; car il est évident que le talent de prononcer de pareilles sentences suppose en ceux qui le possèdent une [343a] éducation parfaite. De ce nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chêne[233], et Chilon de Lacédémone, que l'on compte pour le septième de ces sages. Tous ces personnages ont admiré, aimé et cultivé

Copyright Arvensa Editions

l'éducation lacédémonienne ; et il est aisé de connaître que leur sagesse a été du même genre que celles des Spartiates, par les sentences courtes et dignes d'être retenues, qu'on attribue à chacun d'eux. Un jour s'étant rassemblés, ils consacrèrent [343b] les prémices de leur sagesse à Apollon, dans son temple de Delphes, y gravant ces maximes qui sont dans la bouche de tout le monde : *Connais-toi toi-même*, et *rien de trop*[234].

A quel dessein ai-je rapporté tout ceci ? Pour vous faire connaître que le caractère de la philosophie des anciens a été une brièveté laconienne. Or, on publiait en tous lieux ce mot de Pittacus, vanté par tous les sages : *Il est difficile d'être homme de bien*. [343c] Simonide donc, qui se piquait de sagesse, s'imagina que s'il terrassait ce mot, comme si c'était un athlète célèbre, et qu'il en triomphât, il se ferait beaucoup d'honneur dans l'esprit des hommes. C'est contre cette sentence, et dans la vue de la renverser, qu'il a, ce me semble, composé la chanson dont nous parlons. Examinons tous en commun si ce que je dis est vrai. D'abord le début de cette pièce paraît extravagant, si, voulant simplement dire qu'il est difficile de devenir homme de bien, [343d] il a ajouté sans doute, qui serait mis là sans aucune raison, à moins qu'on ne suppose que Simonide s'exprime ainsi, en disputant en quelque sorte contre la sentence de Pittacus ; et que celui-ci ayant dit : Il est difficile d'être homme de bien, le poète, contestant cette maxime, lui répond : La chose

Copyright Arvensa Editions

n'est pas ainsi ; mais il est difficile sans doute de devenir homme de bien, Pittacus, véritablement. Ce véritablement ne tombe pas ici sur homme de bien ; et Simonide n'emploie pas cette expression, comme s'il pensait qu'il y a des gens de bien [343e] qui sont tels véritablement, et d'autres qui, étant gens de bien, ne le sont pas véritablement ; car ce serait, selon moi, une sottise dont Simonide était tout à fait incapable : mais il faut dire que le mot véritablement est transposé dans la pièce, et que le poète réplique ainsi au mot de Pittacus, en supposant une espèce de dialogue entre Pittacus et lui. Pittacus dit : O hommes ! il est difficile d'être vertueux. Simonide [344a] lui répond : Pittacus, ce que tu dis là n'est pas vrai : ce n'est pas être vertueux ; mais sans doute c'est devenir tel, carré des pieds, des mains et de l'esprit, façonné sans nul reproche, qui est difficile véritablement. De cette manière on voit que sans doute est ajouté avec raison, et que véritablement est bien placé à la fin. Et toute la suite de la pièce prouve que c'est là le vrai sens. On pourrait montrer, en insistant sur chaque endroit [344b] de cette chanson, qu'elle est parfaitement composée ; car tout y est plein d'élégance et de justesse : mais il serait trop long de la parcourir tout entière. Bornons-nous à en exposer le plan et le dessein, qui n'est autre chose d'un bout à l'autre que la réfutation du mot de Pittacus ; car, quelques lignes après le début, le poète donne clairement à entendre que sans doute il est véritablement difficile de devenir vertueux, mais toutefois

Copyright Arvensa Editions

possible pour un certain temps : mais lorsqu'on l'est devenu, persévérer [344c] dans cet état, et être vertueux, comme tu le dis, Pittacus, c'est une chose impossible et au-dessus des forces humaines. Dieu seul jouit de ce privilège : pour l'homme, il est impossible qu'il ne soit pas méchant, lorsqu'une calamité insurmontable vient à l'abattre. Quel est donc celui qu'une calamité de cette nature abat, dans la conduite d'un vaisseau, par exemple ? Il est évident que ce n'est pas l'ignorant, car il est toujours abattu. Comme donc on ne renverse point un homme qui est à terre, mais qu'on peut renverser et mettre par terre celui [344d] qui est debout ; de même, un malheur sans ressource peut abattre l'homme qui a des ressources en lui-même, mais non celui qui n'en a aucune. Une grande tempête qui survient peut laisser le pilote sans ressource ; une saison fâcheuse laissera aussi sans ressource le laboureur ; il en est de même du médecin : parce que le bon peut devenir mauvais, comme le témoigne un autre poète, qui dit : L'homme de bien[235] est tantôt méchant, tantôt bon. [344e] Au lieu que ce qui est mauvais ne saurait devenir mauvais, puisque de nécessité il l'est toujours. Ainsi ; lorsqu'une calamité sans ressource abat l'homme de ressource, le sage, l'homme de bien, il n'est pas possible qu'il ne devienne méchant. Tu dis, Pittacus, qu'il est difficile d'être homme de bien : il faut dire que sans doute il est difficile de le devenir, mais possible ; mais pour ce qui est de

Copyright Arvensa Editions

l'être,-c'est une chose impossible. Car tout homme est bon, lorsqu'il agit bien, et méchant lorsqu'il agit mal. [345a] Or, qu'elle est la bonne action par rapport aux lettres, celle qui rend l'homme bon en ce genre ? Il est évident que c'est l'action de les apprendre. Quelle est la bonne action qui rend le médecin bon ? C'est manifestement l'action d'apprendre ce qui est propre à guérir les malades ; car celui qui les traite mal est mauvais médecin. Mais qui peut devenir mauvais médecin ? évidemment celui qui en premier lieu est médecin, et en outre bon médecin. Un tel homme seul peut devenir mauvais médecin. Mais nous, qui sommes ignorants dans la médecine, jamais en agissant mal nous ne deviendrons ni médecins, ni charpentiers, ni [345b] d'aucune autre profession semblable : or, quiconque ne devient pas médecin en agissant mal, ne deviendra assurément pas mauvais médecin. L'homme de bien pareillement peut quelquefois devenir méchant, par l'effet du temps, de la peine, de la maladie, ou de quelque autre accident : car le seul vrai mal est de se voir dépouillé de la science ; mais le méchant ne deviendra jamais méchant, parce qu'il l'est toujours ; et, pour qu'il le devînt, il faudrait qu'il commençât par devenir homme de bien. Ainsi cet endroit de la pièce tend à nous faire connaître [345c] qu'il n'est pas possible d'être vertueux, en ce sens qu'on persévère toujours dans cet état ; mais que le même homme peut devenir tour à tour vertueux et vicieux, et que ceux-là sont le plus longtemps et le plus vertueux qui sont aimés

Copyright Arvensa Editions

des dieux. Tout ceci est dit contre Pittacus, et c'est ce que la suite du poème fait encore mieux voir. Simonide y parle ainsi : C'est pourquoi je ne livrerai pas une partie de ma vie à un espoir vain et stérile, cherchant ce qui ne peut exister, un homme tout à fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein ; si je le trouve, je vous le dirai. [345d] Il continue à s'élever avec la même force dans toute la chanson contre le mot de Pittacus. Je loue, dit-il, et j'aime volontiers tous ceux qui ne se permettent rien de honteux ; mais les dieux mêmes ne sauraient combattre contre la nécessité. Ceci est encore dit dans la même vue. Car Simonide n'était pas assez peu instruit pour dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal volontiers, comme s'il y avait des hommes qui commissent le mal de la sorte. Pour moi, je suis à peu près persuadé qu'aucun [345e] sage ne croit que qui que ce soit pèche de plein gré, et fait de propos délibéré des actions honteuses et mauvaises ; mais ils savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature, les commettent involontairement. Simonide, par conséquent, ne prétend point ici louer quiconque ne fait pas le mal volontiers ; mais il rapporte ce mot volontiers à lui-même. En effet, il pensait que l'homme de bien se fait souvent violence pour devenir l'ami et l'approbateur de certaines personnes ; [346a] par exemple, qu'il arrive souvent à un homme d'avoir un père ou une mère d'une humeur fâcheuse, ou d'être maltraité de sa patrie, ou quelque autre chose

Copyright Arvensa Editions

semblable ; que les médians, lorsqu'ils éprouvent de pareils traitements, ont l'air d'en être bien aises, blâment et accusent publiquement les mauvais procédés de leurs parents ou de leur patrie, pour qu'on ne leur fasse aucun reproche, et qu'on ne les accuse point de les négliger à leur tour ; d'où il arrive qu'ils grossissent de en plus les sujets de plainte, [346b] et qu'aux occasions inévitables d'inimitié ils en ajoutent de volontaires ; tandis que les bons se font un devoir en ces rencontres de dissimuler et d'approuver ; et que s'ils ont sujet de se fâcher contre leur patrie ou leurs parents, pour quelque injustice qu'ils en ont reçue, ils travaillent eux-mêmes à s'apaiser, se réconcilient avec eux, et se font violence pour les aimer et les louer. Simonide lui-même, à ce que j'imagine, a souvent cru qu'il était de son devoir de louer et de combler d'éloges certain tyran, ou certain homme puissant ; non qu'il s'y portât de plein gré, mais par une nécessité de bienséance. C'est ce qu'il déclare à Pittacus en ces termes : [346c] Si je te blâme, Pittacus, ce n'est pas que je sois enclin à censurer : il me suffit au contraire qu'un homme ne soit pas méchant ni tout à fait inutile, qu'il soit sensé, et connaisse la justice légale : non, je ne le condamnerai pas ; je n'aime point à reprendre. Car le nombre des sots est infini, de sorte que quiconque se plaît à censurer, a de quoi se satisfaire en exerçant sur eux sa critique ; et toute action où il n'entre rien de honteux, est honnête. [346d] Il ne faut pas prendre ces derniers mots comme s'il disait : Toute couleur où il n'y a point de

Copyright Arvensa Editions

mélange de noir, est blanche : ce serait un sens ridicule de plus d'une manière ; mais il parle ainsi, parce qu'entre l'honnête et le honteux il admet un certain milieu qu'il ne condamne pas. Je ne cherche point, dit-il, un homme tout à fait sans reproche parmi tous tant que nous sommes qui vivons des fruits de la terre au vaste sein, et si je le trouve, je viendrai vous le dire. De sorte que je ne louerai personne à ce titre ; mais il me suffît qu'on tienne le milieu, et qu'on ne fasse point de mal. J'aime et je loue tous ceux de ce caractère. Il a emprunté en cet endroit le langage de ceux [346e] de Mitylène[236], comme parlant à Pittacus, lorsqu'il dit : Je loue sans exception et j'aime volontiers (ici, après volontiers, il faut marquer la séparation avec la voix) quiconque ne commet rien de honteux. Car il est des hommes que je loue et que j'aime à contrecœur. Je ne t'aurais donc jamais critiqué, Pittacus, si tu t'étais tenu dans ce milieu, [347a] et que tu n'eusses dit que ce qui est raisonnable et vrai ; mais comme tu avances une chose tout à fait fausse sur des objets très importants, croyant ne rien dire de que certain, j'ai cru devoir te reprendre. Tel est, Prodicus et Protagoras, le but que Simonide me paraît s'être proposé en faisant cette chanson.

Hippias prenant la parole, Socrate, m'a-t-il dit, je suis satisfait de ton explication. J'en ai aussi une qui [347b] n'est pas mauvaise, je t'en ferai part, si tu veux.

— Volontiers, Hippias, reprit Alcibiade, mais ce sera

Copyright Arvensa Editions

pour une autre fois. Pour le présent il est juste de remplir la convention que Protagoras et Socrate ont passée ensemble. Si Protagoras veut encore interroger, que Socrate réponde ; et qu'il interroge, si Protagoras prend le parti de répondre.

— Je laisse à Protagoras, dis-je alors, le choix de ce qui lui plaira davantage. Mais s'il m'en veut croire, nous laisserons [347c] là les chansons et les vers. J'achèverais plus volontiers avec toi, Protagoras, l'examen de la matière sur laquelle je t'ai d'abord interrogé. Il me paraît en effet que ces disputes sur la poésie ressemblent aux banquets des ignorants et des gens du commun. Comme ils sont incapables de faire eux-mêmes les frais de la conversation, et que leur ignorance ne leur permet pas de se servir pour cela de leur propre voix et de discours qui leur appartiennent, ils trouvent à tout prix [347d] des joueuses d'instruments, et louant à grands frais la voix étrangère des flûtes, ils l'empruntent pour converser ensemble. Mais dans les banquets des honnêtes gens et des personnes bien élevées, tu ne verras ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni chanteuses ; ils sont en état de s'entretenir ensemble par eux-mêmes sans le secours de ces bagatelles et de ces puérilités, parlant et écoutant tour à tour avec ordre, lors même qu'ils ont pris un peu de vin. [347e] Pareillement les assemblées comme celles-ci, quand elles sont composées de personnes telles que nous nous flattons d'être la plupart, n'ont pas besoin de recourir à des voix étrangères, ni même à celle des

Copyright Arvensa Editions

poètes, à qui on ne saurait demander raison de ce qu'ils disent. Le vulgaire les cite en témoignage dans ses discours ; les uns soutiennent que le sens du poète est celui-ci, les autres celui-là, et on dispute sans pouvoir se convaincre de part ni d'autre. Les sages laissent là [348a] les conversations de cette nature, ils s'entretiennent ensemble par eux-mêmes, et c'est par leurs propres discours qu'ils donnent et reçoivent mutuellement des preuves de leur capacité. Voilà ceux qu'il nous convient plutôt, ce me semble, d'imiter toi et moi, Protagoras, mettant de côté les poètes, tirant nos discours de notre propre fonds, et cherchant ainsi à connaître et la vérité et nos forces. Si tu veux continuer à m'interroger, je suis prêt à te répondre ; si tu l'aimes mieux, réponds-moi sur le sujet que nous avons interrompu, et terminons cette matière.

[348b] Comme je disais ces paroles et d'autres semblables, Protagoras ne voulait point déclarer nettement quel parti il prendrait. Alcibiade se tournant donc du côté de Callias, lui dit, Callias, approuves-tu encore maintenant Protagoras, qui ne veut pas dire clairement s'il répondra ou non ? pour moi, je ne l'approuve point. Qu'il continue l'entretien, ou qu'il déclare qu'il y renonce afin que nous sachions à quoi nous en tenir sur son compte, et que Socrate s'entretienne avec un autre, ou quelqu'un des assistants avec celui qu'il lui plaira. Ce discours d'Alcibiade, joint aux prières de Caillas et de presque toute la compagnie, piqua d'honneur

Copyright Arvensa Editions

Protagoras, à ce qu'il me parut : il se détermina avec bien de la répugnance à reprendre la discussion, et me dit que je n'avais qu'à interroger, qu'il répondrait.

[348c] — Protagoras, lui dis-je, ne te figure pas que je dispute avec toi dans un autre dessein que celui d'éclaircir certaines matières, sur lesquelles je suis dans une incertitude continuelle. Je pense qu'Homère a eu grande raison de dire que, [348d] quand deux hommes vont ensemble, l'un découvre avant l'autre ce qu'il y a à voir[237]. En effet, les hommes ont plus de ressources, étant réunis, pour faire, dire et imaginer quelque chose que ce soit ; et lorsque quelqu'un a fait seul une découverte, aussitôt il va cherchant de tous côtés, jusqu'à ce qu'il trouve un homme à qui il puisse la communiquer, et avec lequel il la vérifie. C'est pour cette raison que je m'entretiens volontiers avec toi plutôt qu'avec tout autre, [348e] persuadé comme je suis que tu as parfaitement étudié toutes les matières qu'il convient au sage d'approfondir, et en particulier celle de la vertu. Et quel autre consulterai-je préférablement à toi ? Toi qui te piques d'être homme de bien, non pas à la manière de quelques-uns, qui étant vertueux ne savent apprendre la vertu à personne ; mais qui as le talent de rendre les autres tels que tu es toi-même : et qui as en toi cette confiance que, tandis que ceux qui possèdent le même secret, le cachent avec soin, [349a] toi au contraire tu le publies hautement, prenant le nom de sophiste aux yeux

Copyright Arvensa Editions

de tous les Grecs, te portant pour maître en fait d'éducation et de vertu, et étant le premier qui te sois cru en droit d'exiger un salaire à ce titre. Comment donc pourrait-on se dispenser de t'appeler à l'examen de ces objets, de t'interroger et de te faire part de ses pensées ? Il n'y a pas moyen de ne pas le faire, et, dès ce moment, je souhaite revenir sur les questions que je t'ai d'abord proposées, en apprendre de toi quelques-unes, et en examiner d'autres de concert avec toi. Ma première demande était, [349b] je crois, celle-ci : La sagesse, la tempérance, le courage, la justice et la sainteté sont-elles cinq noms différents d'une même et unique chose, ou chacun de ces noms se rapporte-t-il à un sujet propre, à une chose qui ait sa faculté particulière, qui la distingue de toute autre ? Tu as répondu que ce ne sont point les noms d'une même chose, mais [349c] que chacun d'eux est imposé à une chose particulière ; que toutes ces vertus sont des parties de la vertu, non comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et au tout dont elles font partie ; mais comme les parties du visage, qui diffèrent du tout auquel elles appartiennent, et entre elles, ayant chacune leur faculté propre. Si tu es encore dans le même sentiment, dis-le ; et si tu en as changé, explique-le sans difficulté ; persuadé que tu ne te feras aucun tort dans mon esprit, si tu parles maintenant d'une autre manière. Car je ne serais nullement surpris que ce que tu as dit alors, tu l'eusses dit [349d] pour me tâter.

— Je te répète de nouveau, Socrate, que ce sont

Copyright Arvensa Editions

autant de parties de la vertu, et que quatre d'entre elles ont les unes avec les autres une ressemblance assez marquée ; mais que pour le courage, c'est une vertu tout à fait différente des autres. La preuve en est que tu trouveras beaucoup de gens très injustes, très impies, très débauchés, très ignorants, et qui pourtant ont un courage extraordinaire.

— [349e] Arrête, repris-je : il est important d'examiner ce que tu dis. Entends-tu par courageux ceux qui sont hardis, ou bien autre chose ?

— Oui, dit-il ; et ceux qui vont avec sécurité au-devant des objets dont les autres craignent d'approcher.

— Maintenant, réponds-moi : reconnais-tu que la vertu est une belle chose, et n'est-ce pas comme telle que tu fais profession de l'enseigner ?

— Comme une très belle chose assurément : ou il faut que je sois fou.

— La vertu est-elle en partie laide, et en partie belle, ou belle de tout point ?

— Elle est belle de tout point autant qu'aucune chose peut l'être.

— Sais-tu quels sont ceux qui plongent [350a] avec hardiesse dans les puits ?

— Oui, les plongeurs.

— Est-ce parce qu'ils savent plonger, ou pour quelque autre raison ?

— Parce qu'ils savent plonger.

— Quels sont ceux qui sont hardis à combattre à

Copyright Arvensa Editions

cheval, les bons cavaliers ou les mauvais ?

— Les bons.

— Et quels sont ceux qui combattent hardiment avec des peltes[238] ? Ceux qui savent manier ce bouclier, ou non ?

— Ceux qui le savent manier. Et dans tout le reste, ajouta-t-il, si c'est là ce que tu me demandes, ceux qui savent montrent plus de hardiesse que ceux qui ne savent point, et les mêmes hommes, [350b] lorsqu'ils ont appris, sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant que d'apprendre.

— As-tu vu quelquefois, lui dis-je, des gens qui n'ayant aucune expérience de toutes ces choses, y montrent néanmoins de la hardiesse ?

— Oui, j'en ai vu, qui en montrent même beaucoup.

— Ces gens hardis ne sont-ils pas courageux ?

— S'ils l'étaient, Socrate, le courage serait quelque chose de laid, puisque ceux dont il s'agit sont des fous.

— Quels sont donc ceux que tu appelles courageux ? Ne disais-tu pas que ce sont les gens hardis ?

— Je le dis encore.

— [350c] N'est-il pas vrai que ces hommes si hardis ne sont pas courageux, mais insensés, et que les autres qui sont très instruits sont aussi très hardis, et qu'étant très hardis, ils sont très courageux ? d'où il suivrait que la sagesse et le courage sont la même chose.

— Socrate, reprit Protagoras, tu ne te souviens pas bien de ce que j'ai dit, et des réponses que je t'ai faites. Tu

Copyright Arvensa Editions

m'as demandé si les gens courageux sont hardis, je te l'ai accordé ; mais tu ne m'as pas demandé si les gens hardis sont courageux. Si tu m'avais fait cette question, je t'aurais répondu qu'ils [350d] ne le sont pas tous. Tu n'as nullement démontré que les courageux ne sont pas hardis, ce qu'il eût fallu faire pour prouver que j'ai mal accordé ce que j'ai accordé. Au lieu de cela, tu t'arrêtes à faire voir que ceux qui savent sont plus hardis qu'ils ne l'étaient avant de savoir, et que les autres qui n'ont point appris : et tu crois que c'est là une preuve que la sagesse et le courage sont la même chose. Mais en raisonnant de cette manière, tu parviendrais de même à conclure que la vigueur et la sagesse sont la même chose. Car si, en suivant cette marche, tu me demandais d'abord si les gens vigoureux sont [350e] forts, je dirais qu'oui ; ensuite, si ceux qui savent lutter sont plus forts que ceux qui ne le savent pas, et depuis qu'ils ont appris, plus qu'ils ne l'étaient auparavant ; j'en conviendrais encore. Ces choses une fois accordées, il te serait libre de te servir des mêmes arguments, pour conclure que de mon aveu la sagesse est la même chose que la vigueur. Pour moi, je n'accorde ni ici, ni nulle part, que les forts sont vigoureux, mais bien que les vigoureux sont forts : [351a] parce qu'être forts et être vigoureux n'est pas une même chose, et que la force vient de la science, et aussi de la fureur et de la colère ; au lieu que la vigueur vient de la nature et de la bonne constitution du corps. Ici, pareillement, la hardiesse et le courage ne sont pas la même chose : en sorte qu'il est

Copyright Arvensa Editions

bien vrai que tous les courageux sont hardis, mais qu'il ne l'est pas que les hardis sont tous courageux. Car la hardiesse vient aux hommes, et de l'art et [351b] de la colère et de la fureur, comme la force ; le courage au contraire vient de la nature et de la bonne constitution de l'âme.

— Protagoras, lui dis-je, conviens-tu que parmi les hommes, les uns vivent bien, et les autres mal ?

Il en est convenu.

— Te semble-t-il qu'un homme vive bien, s'il vit dans la douleur et les tourments ?

Il l'a nié.

— Mais s'il mourait après avoir passé sa vie dans les plaisirs, ne jugerais-tu pas qu'il a bien vécu ?

— Oui.

— Vivre dans les plaisirs [351c] est donc un bien, et vivre dans la douleur un mal ?

— Pourvu, répondit-il, qu'on ne goûte que des plaisirs honnêtes.

— Mais quoi, Protagoras, ne reconnais-tu pas, avec la plupart des hommes, que certaines choses, quoique agréables, sont mauvaises, et que d'autres, quoique douloureuses, sont bonnes ?

— Sans doute, je le pense.

— Et en tant qu'elles sont agréables, à cause de cela ne sont-elles pas bonnes, à moins qu'il n'en résulte d'ailleurs quelque suite fâcheuse ? Et les choses douloureuses ne sont-elles pas, par la même raison,

Copyright Arvensa Editions

mauvaises en tant que douloureuses ?

— Je ne sais, Socrate, me dit-il, si je dois répondre ainsi d'une manière absolue, [351d] que tout ce qui est agréable est bon, et tout ce qui est douloureux, mauvais. Mais il me paraît plus sûr, non seulement pour la dispute présente, mais pour être conséquent avec toute ma vie, de dire qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes, d'autres douloureuses qui ne sont pas mauvaises, et d'autres qui le sont ; et enfin qu'il y en a une troisième espèce, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni bonne ni mauvaise.

— N'appelles-tu point agréables celles que le plaisir [351e] accompagne, ou qui font plaisir ?

— Assurément.

— Je te demande donc si en tant qu'agréables elles ne sont pas bonnes ; et le sens de ma question est, si le plaisir lui-même n'est point un bien.

— Je réponds à cela, Socrate, comme tu réponds toi-même tous les jours, que c'est une chose qu'il faut examiner. Si cet examen nous paraît appartenir à notre sujet, et que d'ailleurs le bon et l'agréable nous semblent être la même chose, nous l'accorderons ; sinon, nous disputerons.

— Veux-tu, lui dis-je, marcher le premier dans cette recherche, ou aimes-tu mieux que je te conduise ?

— Il est juste, répondit-il, que tu me conduises, puisque c'est toi qui tiens le discours.

— [352a] Ne parviendrons-nous pas, repris-je, de la manière suivante à découvrir ce que nous cherchons ? De

Copyright Arvensa Editions

même que si on examinait un homme sur son extérieur, pour juger s'il a de la santé, ou s'il est propre à certains exercices du corps, après avoir vu son visage et ses mains, on lui dirait : Allons, quitte tes habits, découvre-moi ta poitrine et ton dos, afin que je voie plus clairement ce qui en est : ainsi j'ai envie de faire quelque chose de semblable dans la discussion présente, et après avoir vu ta manière de penser sur le bien et l'agréable, je ne puis me dispenser d'ajouter : Allons, [352b] Protagoras, découvre-moi encore tes sentiments sur la science. Penses-tu sur ce point comme la plupart des hommes, ou autrement ? Or, voici l'idée que la plupart se forment de la science : ils croient que la force lui manque, et que sa destinée n'est pas de gouverner et de commander : il s'imaginent au contraire que souvent elle a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui commande, mais quelque autre chose, tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la douleur ; quelquefois l'amour, souvent la crainte ; se représentant réellement [352c] la science comme un esclave, que toutes ces passions traînent à leur suite, comme il leur plaît. En as-tu la même idée, ou juges-tu que la science est une belle chose, faite pour commander à l'homme, que quiconque aura la connaissance du bien et du mal, ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce soit, et ne fera autre chose que ce que la science lui ordonne ; qu'enfin l'intelligence est suffisante pour défendre l'homme contre toute espèce d'attaque ?

— Socrate, me répondit-il, la chose me paraît telle que

Copyright Arvensa Editions

tu dis, et [352d] il serait honteux pour moi plus que pour tout autre, de ne pas reconnaître que la science et la sagesse sont ce qu'il y a de plus fort parmi les hommes.

— On ne peut, lui dis-je, répondre mieux ni avec plus de vérité. Mais sais-tu que le plus grand nombre n'est pas en cela de ton avis ni du mien, et qu'ils disent que beaucoup de gens connaissant ce qui est le meilleur, ne le veulent pas faire, quoique cela soit en leur pouvoir, et font toute autre chose ? Tous ceux à qui j'ai demandé quelle était la cause d'une pareille conduite, m'ont répondu que, ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on se laisse vaincre par le plaisir, [352e] par la douleur, ou par quelqu'une des autres passions dont je parlais tout à l'heure.

— Vraiment, Socrate, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes.

— Essaie donc avec moi, Protagoras, de les détromper, et de leur apprendre en quoi consiste ce phénomène qui se passe en eux, et qu'ils appellent être vaincu [353a] par le plaisir, et en conséquence ne pas faire ce qui est le meilleur, quoiqu'on le connaisse. Peut-être que si nous leur disions : O hommes ! vous ne parlez pas selon la vérité, et vous êtes dans l'erreur, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si nous définissons mal ce qui se passe dans l'âme, en disant que c'est être vaincu par le plaisir, qu'est-ce donc ? Et apprenez-nous ce que vous pensez à cet égard ?

— Quoi donc ! Socrate, convient-il que nous nous

Copyright Arvensa Editions

arrêtions à examiner les opinions du vulgaire, qui dit sans réflexion tout ce qui lui vient à l'esprit ?

— [353b] Je pense que cela nous servira à découvrir quel est le rapport du courage avec les autres parties de la vertu. Si tu juges encore, comme tout à l'heure, que c'est à moi de te montrer le chemin, suis-moi par où je croirai plus à propos de te conduire. Si tu ne le veux pas, et que tu aimes mieux que je laisse là cette discussion, j'y renonce.

— Tu as raison, dit-il ; achève comme tu as commencé.

— [353c] S'ils nous demandaient donc de nouveau, repris-je, qu'entendez-vous par ce que nous appelons être vaincu par le plaisir ? je leur répondrais : Écoutez ; nous allons tâcher de vous l'apprendre, Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les occasions suivantes que cela vous arrive ? Par exemple, vous vous laissez vaincre par le manger, le boire, les plaisirs de l'amour, toutes choses agréables, et vous faites des actions mauvaises, quoique vous les connaissiez pour telles. Ils en conviendraient ; et si nous leur demandions encore, toi et moi : Par quel endroit dites-vous qu'elles sont mauvaises ? [353d] Est-ce parce qu'elles vous causent ce sentiment de plaisir momentané, et qu'elles sont agréables, ou parce qu'elles vous exposent pour la suite à des maladies, à l'indigence et à beaucoup d'autres maux semblables ? Et si elles n'étaient sujettes à aucune suite fâcheuse, et qu'elles ne vous procurassent que du plaisir, les regarderiez-vous encore comme des maux, lorsqu'elles ne

Copyright Arvensa Editions

vous donneraient que du plaisir, de toute manière et en toute occasion ? Quelle autre réponse, Protagoras, pensons-nous qu'ils nous feraient, sinon qu'elles ne sont pas mauvaises à cause du sentiment agréable qu'elles excitent en eux au moment de la jouissance, mais à cause des maladies [353e] et des autres maux qu'elles traînent à leur suite ?

— Je pense, dit Protagoras, que la plupart répondraient ainsi.

— Mais en causant des maladies, elles causent de la douleur ; elles en causent pareillement en engendrant la pauvreté. Ils en conviendraient, ce me semble.

Protagoras en tomba d'accord.

O hommes ! ces choses ne vous paraissent donc mauvaises, comme nous le disions, Protagoras et moi, que parce qu'elles aboutissent à la douleur, et qu'elles vous privent d'autres [354a] plaisirs ? Ils l'avoueraient sans doute.

Ce fut notre avis, à l'un et à l'autre.

— Si nous leur faisions à présent la question contraire, en leur disant : Vous, qui prétendez que certaines choses désagréables sont bonnes, ne voulez-vous point désigner par là les gymnases, la guerre, le traitement des maladies par le feu, le fer, les purgations et la diète ? N'est-ce pas là ce que vous appelez bon, et en même temps désagréable ? Ils le confesseraient.

Protagoras le reconnut.

— Dites-vous [354b] qu'elles sont bonnes, parce que,

Copyright Arvensa Editions

dans le moment, elles vous causent les dernières douleurs et des peines très vives ? N'est-ce pas plutôt parce que vous leur devez dans la suite votre santé, la bonne constitution de votre corps, et l'état son salut, sa puissance et son opulence ? Ils en conviendraient, je pense.

Protagoras fut de mon avis.

— Ces choses ne sont donc bonnes que parce qu'elles se terminent au plaisir, et parce qu'elles vous délivrent des peines, ou qu'elles les éloignent de vous. Pouvez-vous nous nommer quelque autre mesure [354c] que le plaisir et la douleur, que vous ayez en vue, pour assurer que ces choses sont bonnes ? Ils diraient que non, selon moi.

— Et selon moi pareillement, dit Protagoras.

— Ne poursuivez-vous pas le plaisir comme étant un bien, et ne fuyez-vous point la douleur comme un mal ?

Nous en convînmes tous deux.

— Vous tenez donc la douleur pour un mal, et le plaisir pour un bien, puisque vous dites que la joie même est mauvaise, lorsqu'elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu'elle vous procure, ou qu'elle vous cause des peines plus grandes [354d] que ne sont ses plaisirs ; car si vous aviez quelque autre motif d'appeler la joie mauvaise, et que vous eussiez en vue une autre mesure, vous pourriez nous le dire. Or, vous n'en trouverez point.

— Je ne le pense pas non plus, dit Protagoras.

— N'est-ce pas la même chose à l'égard de la douleur ? Vous dites que c'est un bien, lorsque les peines dont elle

Copyright Arvensa Editions

vous délivre sont plus grandes que celles qu'elle vous cause, ou que les plaisirs qu'elle vous procure l'emportent sur les peines. Si vous aviez en vue quelque autre chose que ce que je dis, lorsque vous appelez la douleur [354e] un bien, vous pourriez nous le dire. Or, vous ne le pourrez pas.

— Tu as raison, répondit Protagoras.

— Mais, repris-je, si vous me demandiez vous-mêmes, à votre tour : Pourquoi nous parlez-vous de la même chose depuis si longtemps, et la tournez-vous en tant de manières ? Pardonnez-le-moi, vous dirai-je : car, premièrement, il n'est pas aisé d'expliquer en quoi consiste ce que vous appelez être vaincu par le plaisir ; en second lieu, de ce point dépend tout ce que je veux démontrer. Au reste, il vous est encore libre de revenir sur vos pas, [355a] au cas que vous appeliez bien quelque autre chose que le plaisir, et mal quelque autre chose que la douleur. Êtes-vous contiens, pourvu que vous passiez votre vie dans le plaisir, exempts de toute douleur ? Et si cela vous suffit, s'il n'est aucune chose que vous puissiez dire bonne ou mauvaise, qui ne se termine au plaisir ou à la douleur, écoutez ce qui suit. Car, si cela est ainsi, je soutiens qu'il est tout à fait ridicule de dire, comme vous faites, que souvent un homme qui connaît qu'une action est mauvaise, quoiqu'il puisse s'empêcher de la faire, la fait cependant, [355b] étant entraîné et comme étourdi par le plaisir ; et encore qu'un homme, connaissant le bien, ne veut pas le faire, à cause du plaisir présent auquel

Copyright Arvensa Editions

il succombe. Vous verrez plus clairement combien ce discours est ridicule, si nous n'employons pas plusieurs noms, tels que ceux d'agréable et de désagréable, de bon et de mauvais, et si, comme nous avons vu qu'il n'y a que deux choses, nous ne nous servons aussi que de deux noms pour les exprimer : d'abord de ceux de bon et de mauvais ; ensuite, de ceux d'agréable et [355c] de désagréable. Cela posé, disons qu'un homme, connaissant pour mauvais ce qui est mauvais, ne laisse pas de le faire. Si quelqu'un nous demande pourquoi, nous répondrons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi ? nous dira-t-il. Il ne nous est plus permis de dire que c'est par le plaisir, puisqu'à la place du nom de plaisir nous avons substitué celui de bien. Répondons-lui donc, et disons que c'est parce qu'il est vaincu. Par quoi ? répliquera-t-il. Par le bien, dirons-nous. Si celui qui nous interroge est un railleur, il se moquera de nous, [355d] et nous dira : En vérité, vous avancez là une chose bien absurde, qu'un homme qui sait que ce qu'il va faire est mauvais, le fasse lorsque rien ne l'y oblige, et cela vaincu par le bien. Quoi donc ! poursuivra-t-il, les biens ne méritent-ils pas de l'emporter dans votre estime sur les maux, ou le méritent-ils ? Nous répondrons sans doute qu'ils ne le méritent pas ; autrement celui que nous disons s'être laissé vaincre par le plaisir, ne serait coupable d'aucune faute. Par quelle raison, continuera-t-il peut-être, les biens ne doivent-ils pas l'emporter sur les maux, ou les maux sur les biens, sinon parce que les uns sont plus grands, les

Copyright Arvensa Editions

autres [355e] plus petits, ou les uns en plus grande, les autres en moindre quantité ? Nous n'aurons certainement d'autre raison à alléguer que celle-là. Il est donc évident, conclura-t-il, que se laisser vaincre par le plaisir n'est autre chose que choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits. En voilà assez sur ce point. Appliquons présentement aux mêmes objets les noms d'agréable et de désagréable. Et au lieu que nous disions tout à l'heure qu'un homme fait ce qui est mauvais, disons ici qu'il fait ce qui est désagréable, quoiqu'il le connaisse pour tel, parce qu'il se laisse vaincre [356a] par ce qui est agréable, sans doute dans le cas où l'agréable ne mérite pas de l'emporter ; et quel autre mérite le plaisir peut-il avoir sur la douleur, si ce n'est l'excès ou le défaut de l'un comparé à l'autre, c'est-à-dire, lorsque l'un est plus grand, l'autre plus petit, l'un en plus grande, l'autre en moindre quantité ? En effet, si on nous disait : Socrate, le plaisir ou la peine présente l'emporte de beaucoup sur le plaisir ou la peine future ; par quel autre endroit, répondrais-je, sinon par le plaisir ou par la douleur ? Il n'est pas possible que ce soit par autre chose. Nous ressemblons tous à [356b] un homme qui, sachant bien peser, met d'un côté les choses agréables, de l'autre les désagréables, et celles qui sont proches et celles qui sont éloignées, les pèse dans sa balance, et décide de quel côté est l'avantage. Si vous pesez plaisirs contre plaisirs, ceux qui sont plus grands et en plus grande quantité doivent toujours être préférés ; si c'est peines contre peines, il faut toujours

Copyright Arvensa Editions

choisir celles qui sont moindres et en moindre quantité ; enfin, si l'on contrebalance les plaisirs et les peines, et que les plaisirs l'emportent sur les peines, les plaisirs présents sur les peines éloignées, ou les plaisirs éloignés sur les peines présentes, il faut faire l'action où les choses sont ainsi disposées ; si, [356c] au contraire, les peines l'emportent sur les plaisirs, il ne faut pas la faire. Y a-t-il, leur dirais-je, quelque autre parti à prendre ? Je suis persuadé qu'ils ne pourraient pas en assigner un autre.

Protagoras en jugea de même.

— Puisque cela est ainsi, répliquerai-je, répondez à ceci. Les mêmes objets ne nous paraissent-ils pas plus grands, étant vus de près, et plus petits, étant vus de loin ? N'en conviendraient-ils pas ?

— Sans difficulté.

— N'en est-il pas de même pour la grosseur et pour le nombre ? Et des sons égaux, entendus de près, ne sont-ils pas plus forts, et plus faibles si on les entend de loin ?

Ils ne pouvaient le nier.

— Si [356d] notre bonheur consistait donc à faire et à choisir les grandes longueurs, et à éviter et ne pas faire les petites, en quoi mettrions-nous nos ressources pour vivre heureux ? Serait-ce dans la science des mesures, ou dans la faculté qui nous fait juger des objets par les apparences ? N'est-il pas évident que celle-ci nous égarerait, qu'elle nous ferait souvent passer d'un sentiment à l'autre, et nous occasionnerait bien des repentirs dans nos entreprises et dans nos choix, en fait

Copyright Arvensa Editions

de grandeur et de petitesse ; qu'au contraire, l'art de mesurer dissiperait ces vaines apparences, et, nous montrant [356e] e vrai à découvert, mettrait notre âme en repos, l'affermirait dans la vérité, et assurerait le bonheur de notre vie ? Ceux à qui nous avons affaire diraient-ils que notre conservation serait attachée à l'art de mesurer, ou à quelque autre art ?

Il avoua que ce serait à l'art de mesurer.

— Mais quoi, si le bonheur de notre vie dépendait du choix du pair et de l'impair, dans les cas où il serait à propos de prendre le plus, et dans ceux où il faudrait prendre le moins, soit en les comparant avec eux-mêmes ou l'un avec l'autre, soit encore qu'ils fussent près ou loin, à quoi serions-nous redevables [357a] de notre salut ? N'est-ce pas à une science, et à une espèce de science des mesures, puisque c'est un art de calculer l'excès ou le défaut ? Et comme cet art a pour objet le pair et l'impair, est-il autre que l'arithmétique ? En conviendraient-ils, ou non ?

Protagoras reconnut qu'ils en conviendraient.

— Fort bien, mes amis. Mais, puisque nous avons jugé que le bonheur de notre vie dépend du juste choix du plaisir et de la douleur, et de ce qui est en ce genre en plus grande ou en moindre quantité, [357b] plus grand où plus petit, plus proche ou plus éloigné, ne pensez-vous pas que cet examen, ayant pour objet l'excès ou le défaut de l'un par rapport à l'autre, ou leur égalité respective, est une espèce d'art de mesurer ?

Copyright Arvensa Editions

— Sans contredit.

— Et puisque c'est un art de mesurer, c'est nécessairement un art et une science tout ensemble.

Ils en conviendront.

— Nous examinerons une autre fois quelle espèce, d'art et de science ce peut être. Il nous suffit de savoir que c'est une science, pour l'explication que nous avons à vous donner, Protagoras [357c] et moi, sur la question que vous nous avez proposée. Vous nous avez demandé, s'il vous en souviens, lorsque nous sommes tombés d'accord, Protagoras et moi, que rien n'était plus fort que la science, et que partout où elle se trouvait, elle triomphait du plaisir et de toutes les autres passions, et que vous, au contraire, vous prétendiez que le plaisir était souvent vainqueur de l'homme même qui a la science en partage, et que nous n'avons pas voulu vous accorder ce point ; vous nous avez, dis-je, demandé après cela : Protagoras et Socrate, si se laisser vaincre par le plaisir n'est pas ce que nous disons, qu'est-ce que c'est ? Et apprenez-nous [357d] en quoi vous le faites consister. Si nous vous avions alors répondu tout aussitôt que c'est dans l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous : à présent vous ne pourrez le faire sans vous moquer en même temps de vous-mêmes. Car vous avez reconnu que ceux qui pèchent dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire, des biens et des maux, pèchent pas défaut de science, et non de science simplement, mais de cette espèce particulière de science

Copyright Arvensa Editions

qui apprend à mesurer, comme vous l'avez avoué ensuite. Or, vous savez que toute action où l'on pèche [357e] par défaut de science a l'ignorance pour principe. Ainsi, se laisser vaincre par le plaisir est la plus grande de toutes les ignorances. Protagoras, que voici, se vante de guérir cette maladie, ainsi que Prodicus et Hippias. Mais vous, parce que vous pensez que c'est toute autre chose que l'ignorance, vous ne vous adressez point à ces sophistes, et vous n'envoyez pas vos enfants à leur école, comme si ces sortes de choses ne pouvaient s'enseigner. Au lieu de leur faire part de votre argent, vous le ménagez, et par là vous faites mal et vos affaires domestiques et les affaires publiques.

— [358a] Voilà ce que nous aurions à répondre au vulgaire.

— Maintenant je vous demande, Hippias et Prodicus, aussi bien qu'à Protagoras, afin que vous preniez part à la conversation, si vous jugez que ce que je viens de dire est vrai ou faux.

Tous décidèrent que rien n'était plus vrai.

— Vous avouez donc, repris-je, que l'agréable et le bon, le désagréable et le mauvais, sont une même chose. Et je conjure Prodicus de ne pas faire usage ici de son art de distinguer les noms ; car, mon cher, quelque nom qu'il te plaise d'employer, soit agréable, soit joyeux, soit délectable, [358b] réponds à ce que je te demande.

Prodicus me l'accorda en souriant, et les autres aussi.

— M'accorderez-vous encore ceci, leur dis-je : que

Copyright Arvensa Editions

toutes les actions qui ont pour objet de nous procurer une vie agréable et sans douleur sont belles et utiles, et que toute action belle est bonne et utile ?

Ils en convinrent.

— Si donc, ajoutai-je, ce qui est agréable est bon, il n'est personne qui, sachant ou conjecturant qu'il y a quelque chose de meilleur à faire que [358c] ce qu'il fait, et que cela est en son pouvoir, se détermine à faire ce qui est moins bon, lorsque le meilleur dépend de lui ; et être inférieur à soi-même n'est autre chose qu'ignorance, comme c'est sagesse d'y être supérieur.

Tous l'avouèrent.

— Mais quoi ! qu'est-ce qu'être ignorant, selon vous ? N'est-ce point avoir une opinion fausse, et se tromper sur des objets de grande importance ?

Tous l'avouèrent encore.

— N'est-il pas vrai, leur dis-je, que personne ne se porte volontairement au mal, ni à ce qu'il prend pour mal ; qu'il [358d] n'est pas, à ce qu'il paraît, dans la nature de l'homme d'embrasser de propos délibéré ce qu'il croit être mauvais, au lieu de ce qui est bon ; et que quand on est forcé d'opter entre deux maux, on ne choisira jamais le plus grand, lorsqu'on peut prendre le moindre ?

Nous sommes tous demeurés d'accord de chacun de ces points.

— Qu'appelez-vous donc du nom de terreur et de crainte ? Entendez-vous pas là la même chose que moi ? Pour moi, je dis que c'est l'attente d'un mal, soit que (ceci

Copyright Arvensa Editions

s'adresse à toi, Prodicus) vous l'appeliez crainte on terreur.

Protagoras et Hippias jugèrent que la crainte et la terreur n'étaient autre chose que cela. [358e] Prodicus l'accorda de la crainte, et le nia de la terreur.

— Peu m'importe, Prodicus ; l'essentiel est de savoir si ce qui a été dit précédemment est vrai. Est-il quelqu'un qui se porte volontiers vers les objets qu'il craint, lorsqu'il est maître de se tourner du côté de ceux qu'il ne craint pas ? ou cela est-il impossible, suivant nos aveux ? Car nous avons reconnu que ce qu'on craint, on le regarde comme un mal, et que jamais personne ne se portera vers ce qu'il regarde comme un mal, ni ne le choisira de propos délibéré.

Tous [359a] furent de cet avis.

— Tout ceci posé, continuai-je, il faut, Prodicus et Hippias, que Protagoras justifie ici la vérité de ce qu'il a répondu d'abord, un peu après le commencement de cet entretien, lorsqu'il a dit que des cinq parties de la vertu aucune n'était telle que l'autre, et que chacune avait sa faculté particulière : ce n'est pas de cela que je veux parler, mais de ce qu'il a répondu ensuite. Or, il a dit que quatre de ces parties avaient une assez grande ressemblance [359b] entre elles ; mais qu'une, le courage, était absolument différente des autres, et que je le reconnaîtrais à la marque suivante : Tu trouveras, Socrate, m'a-t-il dit, des hommes très impies, très injustes, très débauchés, très ignorants, et en même temps très

Copyright Arvensa Editions

courageux ; ce qui fera comprendre l'extrême différence qu'il y a entre le courage et les autres parties de la vertu. Cette réponse m'a grandement surpris dans le moment même ; mais ma surprise a bien augmenté depuis la discussion où je viens d'entrer avec vous. Je lui ai donc demandé s'il entendait par courageux les gens hardis ; il m'a répondu : Oui ; ceux qui vont avec sécurité au-devant des dangers. [359c] Te rappelles-tu, dis-je à Protagoras, de m'avoir fait cette réponse ?

Il en convint.

— Présentement, dis-moi, au-devant de quels objets les hommes courageux vont-ils, selon toi ? Est-ce au-devant des mêmes objets que les lâches ?

— Non, dit-il.

— C'est donc au-devant d'autres objets ?

— Oui.

— Les lâches ne vont-ils pas au-devant des objets propres à inspirer de la confiance, et les courageux au-devant de ceux qui sont propres à inspirer la crainte ?

— On le dit ainsi communément, Socrate.

— A la bonne heure, repris-je ; mais ce n'est pas [359d] ce que je te demande ; c'est ton sentiment que je veux savoir. Au-devant de quels objets, dis-tu, que vont les courageux ? Est-ce au-devant des objets propres à inspirer la crainte, et les regardant comme tels ?

— Mais, répondit-il, il vient d'être démontré, par tout ce que tu as dit, que cela est impossible.

— Cela est encore vrai, dis-je. Si donc cette

Copyright Arvensa Editions

démonstration est bien faite, personne ne va au-devant des objets qu'il juge terribles, puisque nous avons vu qu'être inférieur à soi-même est un effet de l'ignorance.

Il l'avoua.

— Tous vont donc au-devant des objets qui peuvent inspirer la confiance, tant les courageux que les lâches, et à cet égard [359e] les uns et les autres se portent vers les mêmes choses.

— Cependant, Socrate, me dit-il, les lâches et les courageux se portent vers des objets tout à fait opposés. Sans aller plus loin, les uns vont volontiers à la guerre, et les autres n'y veulent point aller.

— Est-ce, repris-je, dans les cas où il est beau ou honteux d'y aller ?

— Dans les cas où il est beau d'y aller, me dit-il.

— Mais s'il est beau d'y aller, c'est aussi une bonne chose, comme nous l'avons reconnu tout à l'heure ; car nous sommes convenus que toute belle action est bonne.

— Tu dis vrai, et je suis toujours dans ce sentiment.

— Tu fais bien. [360a] Mais qui sont ceux qui refusent d'aller à la guerre, lorsqu'il est bon et beau d'y aller ?

— Les lâches, répondit-il.

— Si c'est une chose belle et bonne, elle est donc aussi agréable ?

— Cela a été accordé.

— Lorsque les lâches refusent d'aller à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable, le connaissent-ils pour tel ?

Copyright Arvensa Editions

— Si nous accordons ce point, répondit-il, nous détruirons tous nos aveux précédents.

— Et le courageux ne va-t-il point à ce qui est plus beau, meilleur et plus agréable ?

— Il en faut convenir.

— En général, les [360b] courageux, lorsqu'ils craignent, n'ont donc point de craintes honteuses ; et il en faut dire autant de leurs confiances.

— Cela est vrai, dit-il.

— Si elles ne sont point honteuses, ne sont-elles pas belles ?

Il l'avoua.

— Et si elles sont belles, ne sont-elles pas bonnes ?

— Oui.

— Les lâches, les téméraires et les furieux n'ont-ils pas au contraire des craintes et des confiances honteuses ?

Il en convint.

— Lorsqu'ils sont hardis en des choses honteuses et mauvaises, est-ce par un autre principe que par le défaut de connaissance et l'ignorance ?

— Non, [360c] dit-il.

— Mais quoi ! ce qui fait que les lâches sont lâches, l'appelles-tu lâcheté ou courage ?

— Je l'appelle lâcheté.

— Les lâches ne nous ont-ils point paru être tels par l'ignorance des objets véritablement à craindre ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui, dit-il.

— C'est donc par cette ignorance qu'ils sont lâches.

Il en tomba d'accord.

— Tu es d'ailleurs convenu que ce qui les fait lâches, c'est la lâcheté.

Il ne s'en défendit pas.

— La lâcheté est donc l'ignorance des objets qui sont à craindre et de ceux qui ne le sont pas.

Il en convint par un signe de tête.

— Mais le courage est le contraire [360d] de la lâcheté.

— Oui.

— La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre, n'est-elle pas opposée à l'ignorance de ces mêmes objets ?

Il fit un nouveau signe de tête.

— L'ignorance de ces objets n'est-elle point la lâcheté ?

Il fit encore un signe, mais avec bien de la peine.

— La science des objets qui sont ou ne sont pas à craindre est donc le courage, puisqu'elle est opposée à l'ignorance de ces objets.

Ici il ne voulut plus faire de signe, ni dire un seul mot.

— Quoi donc, Protagoras, tu ne réponds ni oui ni non à ce que je te demande ?

— Achève toi-même, me dit-il.

— Je n'ai plus, repris-je, qu'une seule question [360e] à te faire, savoir, si tu juges encore comme précédemment,

Copyright Arvensa Editions

qu'il y a des hommes très ignorants et en même temps très courageux ?

— Socrate, tu t'obstines toujours, ce me semble, à vouloir que ce soit moi qui réponde. Je te ferai donc ce plaisir, et je dis que, d'après ce qui a été accordé, cela me paraît impossible.

— Je ne te fais toutes ces questions, lui dis-je, que pour savoir ce qu'il faut penser des parties de la vertu, et en quoi consiste la vertu elle-même. Car ce point une fois mis en évidence, [361a] nous connaîtrons clairement l'objet sur lequel nous avons fait l'un et l'autre un long discours ; moi, pour montrer que la vertu ne peut s'enseigner, toi, pour prouver le contraire. Et il me paraît que la conclusion de notre entretien s'élève contre nous, et se moque de nous, comme ferait une personne ; et que si elle pouvait parler, elle nous dirait : Socrate et Protagoras, vous êtes l'un et l'autre bien inconséquents. Toi, qui disais d'abord que la vertu ne peut s'enseigner, voilà que tu t'empresses [361b] de te contredire, t'attachant à démontrer que toute vertu est science, et la justice et la tempérance et le courage : ce qui conduit manifestement à ce résultat, que la vertu peut être enseignée. En effet, si la vertu était autre chose que la science, comme Protagoras s'efforce de le prouver, il est évident qu'elle ne pourrait s'enseigner : au lieu qu'il serait étrange qu'elle ne le pût pas, s'il était prouvé qu'elle est une science, comme tu travailles, Socrate, à le démontrer. Protagoras, de son côté, après avoir posé pour certain

Copyright Arvensa Editions

qu'elle peut s'enseigner, paraît faire à présent tout ce qui est en son pouvoir pour montrer qu'elle est toute autre chose [361c] que la science ; et de cette sorte elle ne serait point de nature à être enseignée. Pour moi, Protagoras, à la vue du trouble et de la confusion extrême qui règne en cette matière, je souhaite passionnément de la voir éclaircie ; et je voudrais qu'après la discussion où nous venons d'entrer, nous allassions jusqu'à examiner quelle est la nature de la vertu, pour voir ensuite si elle peut s'enseigner ou non : afin qu'Épiméthée, après avoir tout gâté dans la distribution [361d] dont il fut chargé, comme tu l'as raconté, ne nous trompe point encore ici, et ne nous fasse point faire plus d'un faux pas dans cette recherche. Le prévoyant Prométhée, dans ta fable, m'a plu beaucoup plus que le négligent Épiméthée. C'est à son exemple que, portant sur toute la suite de ma vie un regard de prévoyance, je m'applique soigneusement à l'étude de ces matières : et comme je te l'ai dit d'abord, mon plus grand plaisir serait de les approfondir avec toi, si tu y consentais.

— Socrate, dit Protagoras, je loue ton ardeur et ton talent à manier la dispute. Car entre [361e] tous les défauts dont je me flatte d'être exempt, je suis de tous les hommes le moins jaloux. Aussi ai-je dit souvent de toi, que de tous les jeunes gens de ma connaissance, tu es celui dont je fais le plus d'estime, et que je te mets infiniment au-dessus de tous ceux de ton âge. J'ajoute que je ne serais pas surpris qu'un jour tu prisses place parmi

Copyright Arvensa Editions

les personnages célèbres pour leur sagesse. Nous converserons une autre fois sur ces matières quand tu voudras : pour aujourd'hui, j'ai quelque autre chose de pressé à faire.

— [362a] Va donc, répondis-je, où tes affaires t'appellent. Aussi bien, il y a longtemps que je devrais être rendu où j'ai dit qu'il me fallait aller ; et je ne suis resté que pour faire plaisir au beau Callias.

Après ces discours de part et d'autre, nous nous sommes retirés.



Copyright Arvensa Editions



GORGIAS

ou

Sur la Rhétorique

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Gorgias

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

« On n'est pas d'accord, dit Olympiodore, sur le vrai but du Gorgias. Les uns prétendent qu'il s'y agit seulement de la rhétorique, sans autre motif, sinon que Socrate, dans sa discussion avec Gorgias, ne parle que de la rhétorique, caractérisant ainsi tout le dialogue par une seule de ses parties. D'autres soutiennent que le Gorgias traite du juste et de l'injuste, parce qu'il y est dit que l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, d'autant plus misérable qu'il est plus injuste et qu'il l'est plus longtemps ; ne s'apercevant pas que ce point de vue est lui-même partiel, et ne se rapporte encore qu'à la discussion de Socrate avec Polus. D'autres enfin voient dans le Gorgias un dialogue théologique, à cause de l'épisode mythologique qui le couronne ; et ceux-ci se trompent encore plus que les autres. Pour nous, nous pensons que le but du Gorgias est l'exposition des principes sur lesquels repose le bonheur public… Le Gorgias, dit plus loin Olympiodore, se divise en trois parties : la première, qui comprend la discussion de Socrate avec Gorgias ; la seconde, la discussion avec Polus ; la troisième, la discussion, avec Calliclès. »

Copyright Arvensa Editions

Les critiques modernes ne sont guère plus d'accord entre eux que ceux de l'antiquité. Le Gorgias contient tant de choses, et le lien qui unit toutes ses parties, est si délicat, que, pour peu que ce lien échappe, on peut supposer à ce grand dialogue les buts les plus divers, selon celle de ses parties dont on est frappé davantage ; et comme les considérations morales et politiques qui remplissent tout le milieu du Gorgias sont bien propres à fixer l'attention, elles devaient paraître aux yeux les plus exercés le centre et le but du dialogue ; aussi Schleiermacher lui-même finit-il par incliner à l'opinion d'Olympiodore.

Rien de plus naturel, et pourtant, selon nous, rien de plus inexact. Selon nous, le vrai but du Gorgias est la rhétorique, comme le veut l'opinion la plus vulgaire et la seconde inscription du dialogue, quel qu'en soit l'auteur. Nous rendons hommage à la sagacité d'Olympiodore, qui a très bien compris que tous les points de vue de ses devanciers s'appliquent à une seule partie du dialogue ; mais nous croyons que son point de vue a le même défaut ; qu'il ne rend pas compte de l'ouvrage tout entier, et que, pour le maintenir dans sa rigueur, il faudrait lui sacrifier toute la partie du Gorgias qui roule sur la rhétorique, et qui n'aurait plus alors aucune valeur en elle-même. Nous admettons volontiers la division qu'Olympiodore propose du dialogue en trois parties qui se rapportent à Gorgias, à Polus et à Calliclès, et nous croyons qu'en effet cette division embrasse tout

Copyright Arvensa Editions

l'ouvrage ; mais nous pensons que, si cette division est fondée, si les trois parties du dialogue sont liées l'une à l'autre, comme elles doivent l'être, si la troisième dérive de la seconde, et la seconde de la première, les deux dernières ne sont et ne peuvent être que des développements de la première, et que c'est dans celle-là qu'il faut chercher, avec le motif des deux autres, le but de tout le dialogue. Or, la première partie du Gorgias, la discussion de Socrate avec Gorgias roule incontestablement sur la rhétorique.

Si le sujet de la première partie du Gorgias est la rhétorique, que sont les autres relativement à celle-là ? Des preuves nouvelles, des principes du haut desquels le résultat obtenu dans la première partie s'aperçoit mieux ; et comme il est dans la nature des principes d'être plus généraux que la conséquence à laquelle ils doivent mener, les deux dernières parties du Gorgias ne peuvent démontrer la première, que précisément à condition de la surpasser en généralité, en grandeur et en intérêt ; de là l'illusion de Schleiermacher et d'Olympiodore. Socrate engage la discussion avec Gorgias sur la rhétorique, qu'il traite sévèrement. Gorgias la défend et se défend lui-même avec la finesse et la mesure que lui attribue l'histoire ; mais comme il est âgé, qu'il est étranger à Athènes, et y remplit Une mission diplomatique, il ne se livre à la discussion qu'avec une certaine réserve ; et quand elle entre dans le fond des choses, il cède la parole à son disciple Polus, jeune homme plus propre à soutenir

Copyright Arvensa Editions

une discussion un peu vive. Or, pour traiter à fond la question de la rhétorique, il faut avoir résolu celle du juste et de l'injuste, car la justice est la matière même de la rhétorique, puisque l'orateur parle toujours dans l'assemblée du peuple, pour ou contre des lois qu'il croit justes ou injustes, et devant les tribunaux, dans des causes civiles ou politiques, pour ou contre un accusé qu'il veut faire considérer comme ayant agi justement ou injustement. Il faut savoir si la rhétorique peut rien se permettre contre la justice, car de la solution de ce point dépend l'idée que nous devons nous faire de la rhétorique. La seconde partie du Gorgias, ou la discussion avec Polus, doit donc être considérée comme une suite nécessaire de la première, et la troisième, la discussion avec Calliclès, n'étant évidemment que le développement et la généralisation de la seconde, puisqu'on y traite encore de la justice, mais avec plus d'étendue et de rigueur, se rapporte encore à la première, et par conséquent, à la rhétorique. En effet, la discussion avec Calliclès achevant de démontrer que la justice est la règle absolue de nos actions, non-seulement d'après les institutions sociales, mais selon la vérité des choses, il suit que la rhétorique ne peut rien se permettre contre la justice, et que si la rhétorique s'écarte de la justice, elle se met en dehors et de l'ordre social et de l'ordre naturel, qui tous deux proclament la justice comme la loi suprême de l'humanité, et attachent à son infraction des suites terribles et inévitables. De là, des conséquences en

Copyright Arvensa Editions

conséquences, cet épilogue mythologique où les suites de l'injustice non expiée en ce monde sont renvoyées à un autre où il n'y a plus d'ajournement ; épilogue qui se rapporte toujours à cette conclusion, que la rhétorique, qui ose se mettre en contradiction avec la justice, qui sauve son client, même coupable, et ne regarde que le succès du moment, cette rhétorique est à la fois et une bassesse pour celui qui l'emploie, et une calamité pour celui qu'elle croit sauver. Donc toutes les parties du Gorgias tiennent l'une à l'autre ; donc toutes ont un but commun, la réfutation de la fausse rhétorique ; donc la rhétorique est le vrai but du Gorgias, et les principes supérieurs auxquels Platon en appelle ne sont dans toute leur sublimité que la route nécessaire pour arriver logiquement à la conséquence qu'il voulait établir. Et si l'on objecte que cette conséquence est bien peu importante pour une discussion aussi élevée, nous répondrons que c'est méconnaître entièrement la place de la rhétorique dans l'ordre social de l'antiquité, où toutes les affaires publiques et privées se traitant devant le peuple entier ou devant une portion considérable du peuple, la parole était l'instrument universel, l'éloquence la condition de toute influence, et la rhétorique l'étude obligée de tout homme d'état.

Le but, la place et la liaison de toutes les parties du Gorgias ainsi déterminés, on suit aisément Platon dans la longue carrière qu'il parcourt librement sans s'arrêter à en marquer les intervalles.

Copyright Arvensa Editions

Déjà du temps de Platon la rhétorique s'était définie elle-même l'art de persuader ; et cette définition est encore celle qu'elle garde aujourd'hui. Si la définition est exacte, c'est-à-dire complète, elle ne doit supposer rien au-delà ; elle n'admet aucunes réserves secrètes qui puissent la modifier, la resserrer ou l'étendre, et y introduire aucun élément étranger. Si donc la rhétorique est l'art de persuader, et rien autre chose, c'est la persuasion qu'elle opère, et rien de plus ; la persuasion, dis-je, prise en elle-même, et quelle qu'elle soit. Mais qu'est-ce que la persuasion en elle-même ? une croyance, une opinion. Or, il y a des croyances et des opinions fausses, comme il y en a de vraies. La rhétorique ou l'art de persuader est l'art de produire les unes comme les autres ; autrement il faut changer la définition, et la changer c'est la détruire. Pour maintenir la définition qu'elle s'est faite elle-même, la rhétorique est donc contrainte de reconnaître que son objet est de persuader dans les limites de la vérité ou en dehors de ces limites, pourvu qu'elle persuade ; qu'elle est une ouvrière d'erreur aussi bien que de vérité, ou plutôt qu'il n'y a pour elle ni faux ni vrai ; qu'elle ne s'occupe ni de l'un ni de l'autre, mais seulement ; du succès, par quelque route qu'elle y arrive ; qu'elle est indifférente à la vérité ou au mensonge, c'est-à-dire, qu'elle est essentiellement un art de mensonge, puisque tout est mensonge là où le mensonge et la vérité peuvent être arbitrairement employés. De là toutes les conditions de la rhétorique, et la plus

Copyright Arvensa Editions

caractéristique de toutes, la condition de parler devant des auditeurs qui ne connaissent pas la matière sur laquelle on leur parle ; car avec un auditoire éclairé, la rhétorique n'a plus qu'un seul moyen de succès, la vérité : et dans ce cas la puissance de la rhétorique est limitée ou détruite, puisque alors sa puissance n'est plus que celle de la vérité. Ainsi, pour déployer une puissance qui lui soit propre, il faut que la rhétorique ait affaire à des ignorants ; et comme sur toutes choses le nombre des hommes instruits est très petit, il faut que la rhétorique ait à faire à la multitude, comme représentant l'ignorance ; de sorte qu'à parler rigoureusement, la rhétorique ; ou l'art de persuader n'est que l'art de trouver des expédients mensongers pour paraître savoir, sans savoir en effet aux yeux de gens qui ne savent pas ; pour paraître juste, homme de bien, bon citoyen, sans l'être ; enfin, pour mettre partout l'apparence à la place de la réalité.

S'il en est ainsi, la rhétorique n'est point un art. En effet, la rhétorique ne réussit qu'en flattant les parties inférieures de la nature humaine, tandis que. le caractère de F art est de s'adresser à ce qu'il y a de plus noble en nous, et de réveiller les sympathies puissantes, mais cachées, de l'âme avec la vérité par l'intermédiaire de la beauté, employée comme une forme de la vérité elle-même. Le beau est agréable, et l'art plaît sans doute ; mais l'agrément n'est pas la beauté, et l'art se propose autre chose que de faire plaisir. La rhétorique,

Copyright Arvensa Editions

indifférente à la vérité, substitue l'agrément à la beauté, et cherche seulement à plaire. La rhétorique n'est donc pas un art : c'est une routine sans principes, dit Platon, ἐμπειρία τις, une pratique servile, un métier qu'il ne craint pas de comparer aux métiers les plus bas, à celui de la cuisine, par exemple ; car tous deux ont le même but, savoir le plaisir, et tous deux ne sont que deux espèces diverses d'un même genre, la flatterie. Telles sont les conséquences qui sortent naturellement de la définition convenue de la rhétorique ; et nous doutons que la rhétorique ancienne ou moderne puisse y échapper. Nul avocat, nul académicien ne pourrait faire une plus belle défense que Gorgias, et cependant il est forcé de reculer devant le bon sens et la dialectique inexorable de Socrate.

Polus vient à son secours, et, sans s'en douter, soulève des questions qui tournent contre lui et accablent la rhétorique. Il s'avise de la défendre par les résultats qu'elle donne. L'élève de la rhétorique, l'orateur, dit Polus, domine les juges, et les assemblées du peuple, et peut perdre ses ennemis, les ruiner, les bannir, les faire mettre à mort, ou servir ses amis et soi-même ; il en est le plus heureux des hommes puisqu'il en est le plus puissant, et il est tout-puissant, puisqu'il fait tout ce qu'il veut. Non, répond Socrate, l'orateur n'a pas de pouvoir pour cela qu'il peut ruiner, bannir ou mettre à mort ; car à ce compte on pourrait dire que le plus scélérat des hommes en est le plus puissant, puis qu'il peut à tout moment

Copyright Arvensa Editions

incendier ou égorger, pourvu qu'il parvienne à échapper au châtiment. L'audace impunie n'est pas du pouvoir ; le pouvoir est, il est vrai, de faire ce qu'on veut ; mais il faut bien distinguer entre les déterminations régulières de la volonté et les caprices déréglés du désir. La volonté se rapporte essentiellement au bien ; c'est là son objet constant et fixe, sa fonction propre et sa loi ; c'est là aussi sa grandeur et sa puissance. En effet l'action déréglée est tout individuelle, faible et périssable : née du caprice d'un moment, elle s'épuise dans le délire ou le crime du moment qui suit, pour se dissiper aussitôt devant les lois supérieures de l'ordre, qui surmontent et entraînent tout. L'action légitime, au contraire, par son rapport à la loi qui est toujours général, en contracte une sorte de généralité, et par là s'associe à la durée et à la force de l'ordre qu'elle réfléchit. Le pouvoir injuste n'est donc au fond que faiblesse et impuissance ; le pouvoir légitime est seul fort, seul il est du pouvoir ; car, comme le dit très bien Platon, quoiqu'un peu subtilement, on ne veut pas son mal, quoique souvent on le fasse, on ne veut que son bien ; on ne veut donc que le bien. On ne veut pas, à proprement parler, la chose que l'on fait en vue d'une autre ; on ne veut que la chose en vue de laquelle on fait ce qu'on fait. Ce n'est pas la médecine amère que l'on veut, mais la santé qu'elle peut donner ; ce n'est pas le crime que l'on veut, mais le bien qu'on espère au-delà. D'où il suit que l'homme ne voulant que le bien, s'il fait le mal, il ne le veut pas ; il ne fait donc pas ce qu'il veut en faisant le

Copyright Arvensa Editions

mal ; il n'a pas de pouvoir. L'élève de la rhétorique, comme le tyran, s'il ne fait pas le bien, ne veut pas ce qu'il fait ; il n'est pas puissant. Reste à prouver qu'il n'est pas heureux.

En quoi peut consister le bonheur d'un être ? Que l'on y pense sérieusement et qu'on voie s'il est possible que le vrai bonheur d'un être soit ailleurs que dans son rapport le plus intime à sa loi, et s'il est possible que la loi d'un être soit ailleurs que dans sa vraie nature. Or, qu'est-ce que l'homme ? une nature intelligente et libre, dont la loi par conséquent est la vérité et la justice. Le rapport de l'homme à la justice et à la vérité, voilà sa loi, voilà l'ordre pour lui et son vrai bonheur ; être en dehors de la justice et de la vérité, voilà pour lui le désordre et la misère. C'est donc dans l'âme que gît réellement le bonheur et le malheur ; c'est dans les profondeurs de l'homme invisible que se passent les évènements heureux ou malheureux de la vie. On ne peut dire d'un homme, fût-il le grand roi, dit Platon, s'il est heureux ou malheureux, tant qu'on ne sait pas où en est son âme par rapport à la science et à la justice. Plus il y a d'injustice et d'ignorance, plus il y a de malheur réel, quel que soit le bonheur apparent. Si donc le malheur véritable est l'infraction à l'ordre, il suit que le malheur est de commettre une injustice et non de la recevoir, d'être tyran, non d'être victime, d'être oppresseur, non d'être opprimé, et qu'ainsi l'orateur est loin d'être heureux parce qu'il peut être injuste, encore moins parce qu'il peut l'être impunément. En effet, non-

Copyright Arvensa Editions

seulement l'ordre condamne toute injustice ; mais quand une injustice a été commise, l'ordre y attache une peine, obligatoire pour l'être moral. Éluder cette peine, c'est faire à l'ordre une infraction nouvelle, c'est s'enfoncer encore plus le désordre et dans le malheur. Pensons-y bien. La vraie existence est celle de l'intelligence. Le vrai, le juste, le bien, le beau, l'ordre seul existe substantiellement ; le faux, l'injuste, le mal, le désordre tentent d'être en quelque sorte, sans pouvoir entrer en possession de l'existence. Le mal et le désordre sont des négations. La peine ou la satisfaction à la loi qui attache à l'injustice l'obligation d'une réparation douloureuse, est déjà un retour à l'ordre et à la véritable existence ; c'est à son tour une négation de la négation du crime qu'elle rachète ou qu'elle abolit, et par conséquent un bien. Au contraire, qu'est-ce que l'impunité, à parler philosophiquement ? Ce n'est pas autre chose qu'une tentative plus ou moins vaine pour donner de l'existence et de la durée à ce qui n'en peut et n'en doit pas avoir : c'est la tentative déplorable d'une séparation radicale d'avec l'ordre ; c'est le sceau mis sur le crime, et par conséquent sur le malheur. De là la maxime de Platon, que l'injustice est déjà un grand mal, mais que l'injustice impunie est le plus grand et le dernier des maux.

Ces considérations décisives qui dominent la discussion ne nous dispensent pas de faire connaître des arguments d'un ordre inférieur, rigoureux, mais subtils, qui occupent dans Platon une très grande place, et que le

Copyright Arvensa Editions

lecteur ne sera peut-être pas fâché de trouver ici resserrés et résumés en peu de mots.

Pour prouver à Polus qu'il vaut mieux recevoir une injustice que de la commettre, Socrate part de l'identité du bien et du beau, identité qui, dans la philosophie de Platon, a le rang et l'autorité d'un principe. A considérer la question sous le rapport de la beauté, tout le monde convient qu'il n'est pas beau de commettre une injustice, et qu'il est plus contraire au beau de la commettre que de la recevoir. Tel est le sentiment universel du genre humain, qu'on ne peut rejeter sans rejeter sa propre nature. Maintenant de quoi se compose l'idée du beau ? de l'agréable et du bien (τὸ ἀγαθὸν) en toutes choses, pour les figures, les couleurs, la musique, les sciences, la morale. Le beau étant donc le bien et l'agréable, le laid se définit par les contraires, savoir, ce qui est douloureux et mauvais. Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est évidemment parce que cela est ou plus douloureux, ou plus mauvais. Or est-il plus douloureux de faire une injustice que de la recevoir ? Non. Ce n'est donc pas à cause de la douleur que l'injustice est laide ; ce n'est pas par conséquent à cause de la douleur et du mal pris à la fois ; c'est donc le mal en lui-même qui nous fait regarder l'injustice comme plus honteuse à commettre qu'à recevoir, et l'injustice ne blesse le sentiment du beau que parce qu'elle est contraire à la notion du bien. D'où il suit que le consentement universel dépose qu'il est mieux de recevoir l'injustice que de la

Copyright Arvensa Editions

commettre. Mais le bien dans son opposition à l'agréable, c'est l'utile en soi. Aussi dans l'application Platon emploie souvent le mot ὀφέλιμον pour synonyme d'ἀγαθόν. Or nul ne préférant le laid au beau, le mal au bien, le nuisible à l'utile, Socrate a donc démontré à Polus que lui-même n'aimerait pas mieux faire une injustice que de la recevoir. Voilà pour la première maxime. — Quant à la seconde, savoir, que la punition de l'injustice vaut mieux que son impunité, le raisonnement de Socrate n'est pas moins concluant, et il est du même genre que le précédent. Être puni de l'injustice qu'on a commise, c'est être puni justement. Or, d'après le sentiment universel, tout ce qui est juste est beau ; et si punir justement est beau, l'effet ayant le caractère de sa cause, être puni est beau conséquemment ; et le beau étant le bien, c'est-à-dire étant ou agréable ou utile, comme on l'a dit plus haut, à défaut de l'agrément, qui ne se rencontre pas dans la punition, il faut que l'utilité y soit. Mais relativement à quoi ? relativement à l'âme. L'âme a ses biens et ses maux comme le corps a les siens. Les maux du corps sont la pauvreté, la maladie, l'obscurité, les pertes et les privations physiques ; ceux de l'âme sont l'ignorance, la lâcheté, l'intempérance, l'injustice. Mais le sentiment intime du genre humain et l'opinion universelle faisant regarder les maux de l'âme comme plus honteux et plus laids que ceux du corps de toute la différence de la beauté de l'âme d'avec celle du corps ; donc, dans la théorie de l'identité du beau et du bien, les uns sont de plus grands

Copyright Arvensa Editions

maux que les autres ; et, toujours dans la même théorie, comme ils ne sont pas tels parce qu'ils causent une douleur plus grande, il reste que ce soit parce qu'ils sont plus nuisibles. Les maux de l'âme, et parmi eux l'injustice, sont donc les maux les plus nuisibles, les derniers de tous les maux. La médecine est la réparatrice du corps ; la puissance judiciaire, la justice (ἡ δίκη), est la libératrice de l'âme. La justice est plus belle que la médecine : elle est donc meilleure ; et comme la médecine n'agit pas par le plaisir, mais par la douleur, c'est aussi par la douleur que la justice agit et délivre l'âme. Le coupable qui évite la punition est un malade qui évite le fer et le feu qui seuls peuvent le sauver, sans se douter que tous ses efforts pour échapper à la punition qu'il mérite, n'ont d'autre effet que d'empêcher qu'il soit délivré de son mal. La conclusion de tous ces raisonnement est que notre premier soin doit être de ne commettre aucune injustice, et le second, quand nous en avons commis une, d'invoquer la punition au lieu de l'éviter, et de nous hâter de nous délivrer par elle de cette triste maladie de l'injustice et du désordre, qui pourrait, en séjournant dans l'âme, y engendrer une corruption incurable.

Maintenant appliquons tout ceci à l'éloquence. Loin que l'orateur soit heureux de pouvoir commettre l'injustice à son profit ou au profit de ses amis, il en est profondément malheureux ; loin qu'il soit heureux de pouvoir par la rhétorique assurer à lui-même ou à d'autres l'impunité de l'injustice, cette impunité est pour

Copyright Arvensa Editions

lui et pour eux le dernier des malheurs ; et si la rhétorique voulait être vraiment utile, elle devrait faire précisément le contraire de ce qu'elle fait, et au lieu de défendre un client coupable contre la juste sentence d'une punition salutaire, elle devrait la solliciter en son nom comme un bienfait. Écoutons Platon. « Votre ennemi, dit-il à l'orateur, a-t-il commis une injustice, et voulez-vous lui nuire ? faites tout pour l'empêcher d'être cité devant un tribunal. Ne pouvez-vous l'empêcher ? Il faut le tirer d'affaire à tout prix ; de sorte que, par exemple, s'il a volé de l'argent, il ne le rende pas, mais le garde ou l'emploie en dépenses criminelles ; si son crime mérite la mort, qu'il ne la subisse pas, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais et soit immortel dans le crime. S'agit-il, au contraire, d'un de vos amis, ou de vos proches, ou de vous-même ? Hâtez-vous d'exposer le crime au grand jour ; présentez-vous de bon cœur à la justice, comme au médecin, pour souffrir les incisions et les brûlures sans regarder à la douleur ; il ne faut penser qu'à ce qu'on a mérité. Sont-ce des fers ? il faut leur tendre les mains ; une amende ? la payer ; l'exil ? s'y condamner ; la mort ? la subir ; enfin il faut déposer contre soi-même, et mettre en œuvre toutes les ressources de la rhétorique, afin que, par la manifestation et la correction de son crime, on se délivre du plus grand des maux, qui est l'injustice. »

Gorgias et Polus, n'ayant pas osé contester les principes moraux de Socrate, sont conduits aisément, d'aveu en aveu, aune contradiction manifeste avec leurs

Copyright Arvensa Editions

premières prétentions. Mais ils trouvent un défenseur dans leur hôte Calliclès, orateur et philosophe très accrédité à Athènes, et qui, pour échapper aux conséquences de la dialectique de Socrate, nie hardiment ses principes, et développe le système philosophique sur lequel s'appuient intérieurement ses deux amis, sans oser le montrer à nu et le défendre.

Quel est ce système ? L'éternel système des tyrans et des charlatans, de tous les contempteurs de l'espèce humaine : le système que Platon a déjà réfuté dans le Théétète et le Philèbe, et dont il dévoile et réfute ici les conséquences oratoires et politiques.

Socrate, selon Calliclès, n'a pas eu grand-peine à triompher de Gorgias et de Polus ; car il a toujours argumenté de l'ordre légal. Sans doute, dans l'ordre légal, il n'y a rien de plus beau que la justice, et il est plus honteux de commettre l'injustice que de la recevoir ; d'où Socrate s'est empressé de conclure qu'il en est ainsi dans la vérité des choses. Mais ce n'est là qu'une déclamation bonne pour le peuple et les enfants ; car autre chose est l'ordre légal, autre chose l'ordre naturel. La loi de la nature est que l'homme cherche le plaisir et le bonheur, et ne s'arrête que devant la limite de ses forces. Le plus fort l'emporte donc et doit l'emporter sur le plus faible, et l'inégalité est d'institution naturelle. Le monde se partage naturellement et légitimement en forts et en faibles, en oppresseurs et en opprimés, en tyrans et en esclaves. Il en est ainsi dans l'espèce animale, dont l'espèce humaine

Copyright Arvensa Editions

n'est qu'une continuation ; et il en est encore ainsi dans l'espèce humaine elle-même, si on l'examine bien, et si on consulte sincèrement son histoire. Mais les faibles, par peur et par envie, ont inventé les lois et l'égalité, c'est-à-dire une fausse justice qui essaie d'arrêter la vraie justice, d'établir un équilibre chimérique, de donner des droits à tous, même à la faiblesse, en dépit de l'ordre naturel, qui veut que les plus forts et les meilleurs soient les premiers ; ordre si vrai, que toutes les institutions humaines le compriment à peine, et que, malgré les entraves légales, il reparaît avec tout esprit énergique et ferme qui rétablit les droits de la supériorité naturelle, et ressaisit la souveraineté par force ou par adresse, ici par l'épée, là par la parole, selon les temps et les lieux. Le but de la vie, pour tout homme qui pense, est de se faire jour à travers ces barrières artificielles, d'acquérir de la fortune et du pouvoir, de servir ses amis, d'écraser ses ennemis, de satisfaire ses passions et d'être heureux. Telle est la vérité des choses. La philosophie qui méconnaît l'ordre naturel et se passionne pour l'ordre légal et pour l'idéal abstrait d'une fausse justice, est une philosophie niaise. Le vrai philosophe est l'élève de la rhétorique, qui, connaissant son époque, marche à la domination par la parole, et gouverne les hommes qu'il méprise ; tandis que Socrate, avec son enthousiasme pour l'ordre légal et la justice, serait incapable de se défendre contre les caprices et les retours de ce peuple qu'il sert et qu'il aime, mais que ses ennemis gouvernent et peuvent à tout moment soulever

Copyright Arvensa Editions

contre lui.

Il faut voir dans Platon avec quelle vigueur de dialectique Socrate examine et combat pied à pied chacun des points du système moral et politique de Calliclès, opposant aux sophismes de son altière immoralité les arguments les plus simples et les plus forts, tirés de la conscience du genre humain, et partout élevant le sens commun à la plus haute philosophie. Mais il faut nous contenter de présenter ici les résultats de cette admirable polémique.

1° Socrate, trouvant dans le discours de Calliclès ces deux mots *les plus forts* et *les meilleurs* presque toujours ensemble, s'attache à dissiper cette confusion et à distinguer l'idée de la force et celle de la justice. Veut-on les confondre ? il faut de deux choses l'une : ou ramener l'idée de la justice à celle de la force, ou l'idée de la force à celle de la justice ; il faut par les meilleurs, entendre les plus forts, ou par les plus forts, les meilleurs ; et dans les deux cas les attaques de Calliclès contre l'ordre légal et la justice sociale tombent également ; car si la justice est la force, la plus grande force étant dans le plus grand nombre, et le plus grand nombre ayant fait et maintenant les lois, ces lois qui déclarent que la justice est dans l'égalité et qu'il est plus honteux de commettre une injustice que de la souffrir, il s'ensuit que ce qui est selon la loi est aussi selon la nature, puisque, en fait de force, l'autorité dernière est incontestablement le plus grand

Copyright Arvensa Editions

nombre ; ou si l'on essaie de ramener l'idée du plus fort à celle du meilleur, c'est-à-dire apparemment du plus juste, on s'impose alors l'obligation de tirer rationnellement l'idée de tyrannie de l'idée de justice, et de prouver que l'homme juste a le droit de se faire une part plus large dans la distribution des biens de ce monde, au lieu de s'imposer à lui-même la règle qu'il prescrit aux autres, et se de soumettre à la justice de la société humaine, qui est l'égalité. Enfin, si l'on essayait de tourner la justice contre elle-même, sur ce principe que le meilleur et le plus juste est le plus digne de commander, il faudrait se hâter de répondre que le meilleur et le plus juste est le plus digne de commander sans doute, mais selon les règles de la justice ; ce qui renverse toute idée de pouvoir arbitraire. La justice consiste d'abord à se commander à soi-même, avant d'essayer de commander aux autres ; elle consiste à gouverner ses passions, au lieu d'y soumettre ses semblables. L'idée qui répond immédiatement à l'idée de la justice, n'est pas celle de la domination, mais de la tempérance. Ainsi, de quelque manière que l'on considère et que l'on prenne l'expression de *plus fort* et de *meilleur*, on n'en peut rien tirer contre l'ordre légal, qui nous apparaît alors comme fondé sur la double base de la force et de la justice, confondues ensemble, et imposant à qui que ce soit et à tous les titres le respect des lois, l'égalité et la tempérance.

2° Mais la tempérance est une folie dans un système

Copyright Arvensa Editions

qui réduit le souverain bien au plaisir et tout mal à la seule douleur. Voici contre ce système quelques arguments qui rappellent ceux du Philèbe. Le bien et le mal sont contraires l'un à l'autre et ne peuvent aller ensemble, ils s'excluent absolument ; tandis que le plaisir et la peine se tiennent, s'engendrent l'un l'autre et disparaissent l'un avec l'autre. Car le plaisir n'est que la satisfaction d'un désir ; tout désir est un besoin ; tout besoin pris en soi est pénible : où cesse le besoin, cesse le désir, et où cesserait le désir, cesserait en même temps le plaisir de le satisfaire. La fin de la peine est donc la fin du plaisir ; la peine et le plaisir sont donc des phénomènes relatifs, sans caractère fixe et indépendant, tandis que dans l'intelligence le bien exclut le mal, ou le mal le bien, et que la fin de l'un, loin d'être la fin de l'autre, en est le commencement et le triomphe. Si donc le bien est absolu et le plaisir relatif, le bien et le plaisir ne sont pas la même chose. — Non-seulement la peine et le plaisir sont relatifs en eux-mêmes, ils le sont encore par la diversité des sujets auxquels ils s'appliquent également. En effet, on voit les méchants et les bons souffrir ou jouir à peu près de même ; l'homme raisonnable n'est pas plus exempt de chagrins que l'insensé, seulement il les supporte autrement, les gouverne et les contient : le brave souffre comme le lâche, et le héros comme la faible femme. Ni l'étude, ni la sagesse, ni la force de l'âme, ni l'exercice assidu de la vertu, ne sauvent personne de l'humiliant partage du plaisir et de la peine avec tout ce qu'il y a de

Copyright Arvensa Editions

plus dégradé sur la terre. Qu'est-ce donc qu'un sentiment commun aux êtres les plus opposés ? Qu'est-ce autre chose, encore une fois, qu'un misérable phénomène sans caractère propre, résultat nécessaire de l'enveloppe commune à tous, de cette enveloppe qui cache l'homme et ne le constitue pas ? Et supposez qu'elle le constitue, supposez que le plaisir soit le bien et la douleur le mal, il s'ensuivrait que quiconque a du plaisir est bon, et quiconque souffre, méchant ; que le brave qui souffre, et qui est bon en tant que brave, est méchant par cela seul qu'il souffre, et que le méchant, parce qu'il jouit, devient bon ; conséquence nécessaire et extravagante qui soulève la conscience du genre humain.

3° Recule-t-on ? distingue-t-on entre les plaisirs, et convient-on que tout plaisir comme tel n'est pas le bien, mais qu'il y a des plaisirs bons, et d'autres mauvais ? Cette concession est la ruine du système entier ; car c'est admettre le bien et le mal comme distincts du plaisir et de la peine, et mesurer la quotité morale du plaisir, non plus sur son intensité ou sa durée, c'est-à-dire sur lui-même, mais sur un modèle étranger et indépendant, qui est le bien ; c'est consentir à ce principe que l'agréable en lui-même n'est ni bon ni mauvais, mais qu'il le devient par son rapport au bien ou au mal ; principe qui, dans la déduction et dans la pratique, engendre celui-ci, qu'il faut mettre l'agréable au service du bien, et non le bien au service de l'agréable.

Copyright Arvensa Editions

Or, ce dernier principe ramène et résout la question fondamentale du Gorgias ; il divise les arts en deux classes : les uns qui s'arrêtent à l'agréable, sans le rapporter au bien ; les autres qui ne l'emploient que sous la condition de ce rapport. Ceux-là seuls sont des arts véritables ; les autres ne sont pas des arts, mais, comme on l'a déjà vu, des métiers sans principes fixes, qui tous peuvent se résumer sous le titre général de flatterie. L'habileté à jouer de la flûte ou de la lyre est aussi étrangère à l'art que la profession la plus vulgaire ; et, selon Platon, il en est ainsi de la poésie lyrique et dramatique, quand elle se propose de plaire à la multitude en lui procurant des émotions agréables qui ne font qu'amollir les âmes au lieu de les épurer et de les fortifier. Or, quelle différence y a-t-il entre la poésie et la rhétorique, sinon que l'une est une rhétorique populaire à l'aide du chant, du rythme et de la mesure, tandis que l'autre s'adresse à un auditoire moins nombreux avec la parole toute seule ? Mais si leurs moyens diffèrent, leur caractère et leur but se confondent ordinairement ; et la rhétorique, comme la poésie, ne se propose guère que de plaire au peuple, et non de le servir, ou de servir les intérêts de ses passions, et non pas ses intérêts moraux. Jusqu'ici l'orateur a-t-il été autre chose qu'un courtisan, et la rhétorique qu'une espèce particulière de la flatterie ?

Le vrai orateur et la vraie rhétorique ont devant les yeux un autre but. Le vrai orateur ne veut que le bien ; il cherche à être utile, il ne songe pas à plaire ; il aime et

Copyright Arvensa Editions

sert le peuple, il ne le flatte pas. Comme il voit les choses de haut et dans leur ensemble, et que des lumières supérieures lui ont appris les conséquences inévitables du vice, c'est dans leur source qu'il attaque ces conséquences, et sa pensée est toujours avec l'ordre ; l'ordre est sa loi suprême, la sphère où lui-même habite sans cesse, et vers laquelle il élève perpétuellement ses semblables. Convaincu que les choses sont ce que les hommes les font être, et que là où les âmes vont bien ou mal, il est impossible que tout le reste n'aille pas de même, il fait de la force morale de l'état la base de sa force politique. En effet, qu'on y songe sans préjugés ; d'où peut venir la faiblesse et la décadence d'un état, sinon de la prédominance des intérêts particuliers sur l'idée du tout que l'état représente ? et qu'est-ce que la prédominance des intérêts particuliers, sinon l'égoïsme ? et qu'est-ce que l'égoïsme, sinon le vice lui-même et le symptôme manifeste de la corruption intérieure ? Le vrai politique, le vrai orateur est donc, avant tout, moraliste ; et, après s'être efforcé d'établir les meilleures lois, sa tâche est de les maintenir en mettant en harmonie avec elles les âmes des citoyens par les mœurs et l'éducation. Enseigner et répandre la vertu, c'est donc travailler à la puissance publique ; et l'ordre politique n'est qu'un reflet de l'ordre moral. Or, nulle âme n'est dans l'ordre moral, qui ne sait se gouverner et se tempérer elle-même. La tempérance est la condition de toutes les vertus. Dans cette longue lutte des passions contre le devoir, qui ne

Copyright Arvensa Editions

finit qu'avec la vie, l'homme tempérant est seul capable de remplir habituellement ses devoirs envers ses semblables et envers les dieux. Être tempérant vis-à-vis ses semblables, c'est être juste ; envers les dieux, c'est être pieux et saint. C'est être aussi courageux, car l'instrument de la tempérance ou de l'empire sur soi-même est le courage. La complaisance pour soi-même, la faiblesse est la route par laquelle tous les désordres envahissent l'âme ; et ce qu'il faut d'abord inculquer à l'homme, c'est la mâle habitude de se porter toujours pour ainsi dire en avant du devoir et de l'honneur, advienne ensuite que pourra. La tempérance appuyée sur le courage fonde et maintient la justice et la piété, c'est-à-dire la vertu tout entière, c'est-à-dire encore le bonheur ; car le bonheur pour une âme ne peut être que dans le bien et dans l'ordre.

La première loi de l'ordre, nous l'avons vu, est d'être fidèle à la vertu, et à cette partie de la vertu qui se rapporte à la société, savoir la justice. Mais si l'on y manque la seconde loi de l'ordre est d'expier sa faute ; et on ne l'expie que par la punition. Les publicistes cherchent encore le fondement de la pénalité. Ceux-ci, qui se croient de grands politiques, le trouvent dans l'utilité de la peine pour ceux qui en sont les témoins, et qu'elle détourne du crime par la terreur de sa menace et sa vertu préventive. Et c'est bien là, il est vrai, un des effets de la pénalité-mais ce n'est pas là son fondement ; car la peine, en frappant l'innocent, produirait autant et plus de terreur encore, et

Copyright Arvensa Editions

serait tout aussi préventive. Ceux-là, dans leurs prétentions à l'humanité, ne veulent voir la légitimité de la peine que dans son utilité pour celui qui la subit, dans sa vertu corrective : et c'est encore là, il est vrai, un des effets possibles de la peine, mais non pas son fondement ; car pour que la peine corrige, il faut qu'elle soit acceptée comme juste. Il faut donc toujours en revenir à la justice. La justice, voilà le fondement véritable de la peine : l'utilité personnelle et sociale n'en est que la conséquence. C'est un fait incontestable, qu'à la suite de tout acte injuste l'homme pense, et ne peut pas ne pas penser qu'il a démérité, c'est-à-dire mérité une punition. Dans l'intelligence, à l'idée d'injustice correspond celle de peine ; et quand l'injustice a eu lieu dans la sphère sociale, la punition méritée doit être infligée par la société. La société ne le peut que parce qu'elle le doit. Le droit ici n'a d'autre source que le devoir, le devoir le plus étroit, le plus évident et le plus sacré, sans quoi ce prétendu droit ne serait que celui de la force, c'est-à-dire une atroce injustice, quand même elle tournerait au profit moral de qui la subit, et en un spectacle salutaire pour le peuple : ce qui ne serait point alors ; car alors la peine ne tromperait aucune sympathie, aucun écho, ni dans la conscience publique, ni dans celle du condamné. La peine n'est pas juste parce qu'elle est utile préventivement ou correctivement, mais elle est utile et de l'une et de l'autre manière parce qu'elle est juste. Cette théorie de la pénalité, en démontrant la fausseté, le caractère

Copyright Arvensa Editions

incomplet et exclusif des deux théories qui partagent les publicistes, les achève et les explique, et leur donne à toutes deux un centre et une base légitime. Elle n'est sans doute qu'indiquée dans Platon, mais elle s'y rencontre en plusieurs endroits, brièvement, mais positivement exprimée ; et c'est sur elle que repose la théorie sublime de l'expiation. Puisque c'est une loi de l'ordre que toute injustice ait son châtiment, après s'être écarté de l'ordre en commettant une injustice, ce serait s'en écarter plus encore que de ne pas subir la punition qu'il nous impose ; ce serait aggraver le désordre, et par conséquent la misère, tout désordre étant misère, comme tout ordre est bonheur. En maintenant donc la justice distributive, la loi qui attache la peine à toute infraction à l'ordre, l'homme d'état donne au peuple une leçon salutaire, et travaille au bonheur même de celui qui est puni, puisqu'il le réconcilie avec lui-même, avec la société et la raison universelle. Il est son ami, son bienfaiteur, sa providence, et il est celle de l'état, puisqu'il y fait régner l'ordre légal et moral, qui représente l'ordre essentiel des choses. En effet, Dieu lui-même n'est que l'ordre pris substantiellement : ce monde, en apparence livré à une révolution perpétuelle, suit une marche régulière, et son nom divin est l'ordre, ὁ κόσμος. Une géométrie sublime préside à l'harmonie des êtres ; l'égalité géométrique, pour parler comme Platon, est la loi de l'existence universelle, de la société humaine comme de la nature ; dans les sociétés humaines, l'égalité géométrique est la justice. Mais c'est dans Platon lui-

Copyright Arvensa Editions

même qu'il faut chercher le développement et suivre l'enchaînement de ces grandes vérités toujours anciennes et toujours nouvelles, qui, après avoir servi de berceau à la société naissante, la soutiennent dans sa course et ne l'abandonneront jamais ; qui ne s'éclipsent un moment dans la dissolution des empires, que pour reparaître avec plus de majesté dans les fondements des empires nouveaux ; que nul sage n'a faites, que nul sophiste ne peut détruire ; que Platon reçut de Pythagore, qui lui-même les avait puisées aux sources même de la civilisation humaine, que l'Orient légua à l'antique Grèce, la Grèce à Rome, Rome à la société moderne, comme la base et la condition de toute existence sociale, et qui enfin, soit dans le monde réel, soit dans le monde des idées, forment, à travers les siècles et dans la pensée, une tradition non interrompue et une théorie indestructible dont tous les points comme le dit Platon, sont enchaînés et attachés l'un à l'autre par des liens de fer et de diamant.

Chaque dialogue de Platon est une philosophie tout entière ; et le caractère de tout vrai dialogue de ce grand homme est de jeter l'esprit du lecteur qui peut le suivre à travers l'infini en tout sens, et d'entourer chaque sujet particulier de toute la grandeur des principes auxquels l'auteur le rattache. C'est ainsi que dans le Gorgias Platon ne perd jamais de vue son sujet, qui est la rhétorique, mais il l'emporte avec lui pour ainsi dire dans les régions supérieures, et jusqu'au sommet des *idées*. Il s'agit

Copyright Arvensa Editions

maintenant d'en redescendre. Or, comme le propre des vérités qui ne sont pas de convention est d'être à la fois très idéales et très réelles, spéculatives et pratiques tout ensemble, en un moment elles élèvent dans les cieux, en un moment elles ramènent sur la terre. En effet il suffit de rappeler dans leur simplicité les deux vérités qui résultent de la polémique précédente, savoir, que c'est un mal de commettre une injustice, et un plus grand mal d'en chercher ou d'en procurer l'impunité, pour revenir naturellement à cette malheureuse rhétorique qui, prenant l'apparence pour la réalité, croit faire merveille d'éviter au coupable la punition qui pourrait le réconcilier avec l'ordre et le bonheur et ne cherche pour ses clients et pour elle-même que l'utilité du moment, le succès et le plaisir.

Si le but de la rhétorique est le succès, l'orateur est un courtisan qui ne peut trop flatter celui auquel il veut plaire, peuple ou tyran, sans s'arrêter devant aucune limite, car où commence la limite de la flatterie, décroît la faveur, et le but est manqué. Il faut donc, pour être conséquent, ou le poursuivre exclusivement, ou le rejeter totale- ment, et entrer dans les voies de cette autre rhétorique qui a pour but d'améliorer l'homme, et non de lui faire plaisir. Or, pour améliorer les autres, il faut d'abord être bon soi-même. La vertu est donc la condition de la vraie rhétorique, c'est-à-dire de la vraie politique, comme son but et l'utilité morale de l'auditoire ou du pays auquel elle s'adresse. De là la témérité de ceux qui,

Copyright Arvensa Editions

sans s'être exercés à se gouverner eux-mêmes, osent se porter comme orateurs et hommes d'état, et entreprendre de diriger et de conseiller les autres ; et le délire de la renommée, qui donne le titre de politiques à des hommes qui, loin d'avoir amélioré leurs semblables, les ont corrompus autant qu'il était en eux, ne songeant qu'aux intérêts matériels de la société, prenant la grandeur apparente pour la véritable grandeur, l'éclat d'un jour pour la puissance, serviteurs de ceux dont ils se croient les maîtres, et se perdant souvent par les vices mêmes qu'ils ont nourris et caressés. Après avoir enseigné au peuple le mépris de l'ordre, la cupidité, la vanité, la paresse et la lâcheté, la corruption qui a servi de marchepied à leur puissance, se retourne contre eux et les précipite. Ils se récrient alors ; ils accusent l'ingratitude de leurs contemporains, comme s'ils ne recueillaient pas ce qu'ils ont semé, comme si le maître était reçu à se plaindre de l'élève qu'il a formé, et comme si l'accuser n'était pas s'accuser soi-même !

Par tous ces motifs, Socrate rejette la fausse rhétorique, et se décide pour la vraie, avec laquelle il pourra faire quelque bien, sauver quelques âmes et la sienne : mais il ne se dissimule pas qu'avec celle-là il faut que tôt ou tard il succombe ; car il est impossible de faire du bien aux hommes sans se perdre soi-même. Les hommes ne connaissent pas leurs vrais intérêts, et ne sont pas plus capables de préférer qui les aime à qui les flatte, qu'un enfant mal élevé n'est capable de préférer un

Copyright Arvensa Editions

sage médecin à un cuisinier habile. Les ennemis de Socrate l'emporteront donc ; on mettra Socrate en jugement, et il sera hors d'état de se défendre ; car la vraie rhétorique ne fera qu'indisposer davantage ses juges ; comme il ne pourra prouver qu'il a cherché à faire plaisir à ses concitoyens, puisque en effet il n'a cherché qu'à leur faire du bien, inévitablement il sera condamné. Il connaît son sort et s'y résigne n'ayant commis aucune injustice, il n'en a aucune à expier ; il est donc dans l'ordre, et par conséquent heureux, content de la mort comme de la vie.

Jusqu'ici Platon ne s'est appuyé que sur des arguments tirés de la seule raison, car l'ordre c'est la raison ; c'est une loi de la raison qui nous impose l'obligation d'être justes ; et c'est une loi de la raison encore qui attache à toute injustice sa punition, punition qui doit être recherchée et acceptée avec des sentiments convenables pour être expiatoire, c'est-à-dire pour opérer le retour à l'ordre, et par conséquent au bonheur. Mais on ne détruit pas la loi en la violant ou en l'éludant ; où manque l'expiation, subsiste encore la loi, qui veut que toute infraction à l'ordre soit punie pour être réparée ; et l'on peut bien ne pas accepter la peine avec la disposition convenable, mais on n'y peut pas échapper. Car si les lois de l'ordre sont celles de la raison, les lois de la raison sont celles de la nature des choses, qui est la raison elle-même, et comme la nature des choses ne fléchit jamais, et que son action est nécessaire et universelle, la punition du mal

Copyright Arvensa Editions

ne rencontre aucun obstacle ; elle commence avec lui, se mesure sur lui, dure autant que lui, et ne cesse qu'avec lui. La punition du crime est donc irrésistible ; et si elle manque ou paraît manquer en ce monde, elle trouve sa place ailleurs ; car le mal, le désordre, doit être vaincu et ramené à l'ordre et au bien qui seul existe. De là, dans le Gorgias, comme dans le Phédon et la République, un appel à la mythologie du temps, qui couronne l'argumentation rationnelle, et présente la vérité sous le reflet du symbole, sous cette forme populaire que l'énergie spontanée du genre humain s'est suscitée à elle-même et pour son usage, avant que la réflexion fût née et eût créé pour l'élite des esprits cette forme de la pensée plus pure et plus élevée qu'on appelle la philosophie. Platon comprend, respecte et aime trop l'humanité pour en rejeter les inspirations primitives ; et loin de mettre aux prises la religion et la philosophie, il essaie partout de les concilier ; partout il tire ou il autorise les soupçons et les pressentiments sublimes de sa propre pensée, des convictions du genre humain, déposées dans les traditions religieuses des peuples. Personne n'a mieux saisi l'alliance intime du sens commun et de la science, de la religion et de la philosophie, des croyances populaires et des conceptions métaphysiques. Indépendant comme un élève de Socrate, mais d'un esprit trop étendu pour n'être pas conciliant, sa philosophie, toujours si haute, semble toujours heureuse de se rencontrer avec les croyances les plus vulgaires de ses semblables, La fin du Gorgias est

Copyright Arvensa Editions

donc tout à fait mythologique. Platon rappelle que si le coupable échappe à l'aréopage, il n'échappera pas aux trois grands juges Éaque, Minos et Rhadamanthe, qui, dans l'autre monde, discernent les coupables et les innocents, envoient les uns dans l'Élysée, les autres dans le Tartare pour y subir la punition qui doit les purifier et les réconcilier avec l'ordre. Mais cette conclusion mythologique n'est point un hors-d'œuvre, et se rapporte encore, comme les autres parties du Gorgias, au but fondamental du dialogue, savoir, que la rhétorique qui cherche à sauver l'homme injuste, le perd au lieu de le sauver ; qu'en général la rhétorique qui ne songe qu'à plaire est une fausse rhétorique ; et que la vraie est celle dont le but est de faire du bien aux hommes en leur disant la vérité, en améliorant les âmes, en les élevant sans cesse ou en les rappelant à l'ordre, comme à la seule règle de la vie, à l'unique fin de la vraie existence.

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS

Liste des titres
Table des matières du titre

Gorgias

Interlocuteurs

CALLICLÈS[239], SOCRATE, CHÉRÉPHON[240], GORGIAS[241], POLUS[242]

CALLICLÈS.
C'est à la guerre et à la bataille, Socrate, qu'il faut, dit-on, se trouver ainsi après coup.

SOCRATE.
Est-ce que nous venons, comme on dit, après la fête, et arrivons-nous trop tard ?

CALLICLÈS.
Oui, et après une fête tout à fait charmante ; car Gorgias, il n'y a qu'un instant, vient de nous dire une infinité de belles choses.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Chéréphon, que voici, est la cause de ce retard, Calliclès ; il nous a forcés de nous arrêter sur la place.

[447b] **CHÉRÉPHON**.
Il n'y a point de mal, Socrate : en tout cas, j'y remédierai. Gorgias est mon ami : ainsi il nous répétera les mêmes choses à présent, si tu veux ; ou, si tu l'aimes mieux, ce sera pour une autre fois.

CALLICLÈS.
Quoi donc, Chéréphon ? Socrate est-il curieux d'entendre Gorgias ?

CHÉRÉPHON.
Nous sommes venus tout exprès.

CALLICLÈS.
Eh bien, quand vous voudrez venir chez moi, Gorgias y loge[243], vous l'entendrez.
SOCRATE.
Je te suis obligé, Calliclès ; mais serait-il d'humeur [447c] à s'entretenir avec nous ? Je voudrais apprendre de lui quelle est la vertu de son art, ce qu'il prétend savoir et ce qu'il enseigne. Pour le reste, il en fera, comme tu dis, l'exposition une autre fois.

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Rien n'est tel que de l'interroger lui-même, Socrate ; car c'est là précisément un des points de la leçon qu'il vient de nous faire. Il disait tout à l'heure à ceux qui étaient présents de l'interroger sur ce qu'ils voudraient, se faisant fort de les satisfaire sur tout.

SOCRATE.
Voilà qui est fort beau. Chéréphon, interroge-le.

CHÉRÉPHON.
Que lui demanderai-je ?

[447d] **SOCRATE**.
Ce qu'il est.

CHÉRÉPHON.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Par exemple, si son métier était de faire des souliers, il te répondrait qu'il est cordonnier. Ne comprends-tu pas ma pensée ?

CHÉRÉPHON.
Je comprends, et je vais l'interroger. Dis-moi Gorgias, ce que dit Calliclès est-il vrai, que tu te fais fort de répondre à toutes les questions qu'on peut te proposer ?

Copyright Arvensa Editions

[448a] **GORGIAS**.
Oui, Chéréphon ; c'est ce que je déclarais tout à l'heure, et j'ajoute que depuis bien des années personne ne m'a proposé aucune question qui me fût nouvelle.

CHÉRÉPHON.
A ce compte, tu dois répondre avec bien de l'aisance, Gorgias.

GORGIAS.
Il ne tient qu'à toi, Chéréphon, d'en faire l'essai.

POLUS.
Assurément ; mais fais-le sur moi, si tu le veux bien, Chéréphon : car Gorgias me paraît fatigué ; il vient de discourir bien longtemps.

CHÉRÉPHON.
Quoi donc, Polus ? te flattes-tu de mieux répondre que Gorgias ?

[448b] **POLUS**.
Qu'importe, pourvu que je réponde assez bien pour toi ?

CHÉRÉPHON.
Cela n'y fait rien. Réponds donc puisque tu le veux.

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Interroge.

CHÉRÉPHON.
C'est ce que je vais faire. Si Gorgias était habile dans le même art que son frère Hérodicus[244], quel nom aurions-nous raison de lui donner ? Le même qu'à Hérodicus, n'est-ce pas ?

POLUS.
Sans doute.

CHÉRÉPHON.
Nous aurions donc raison de l'appeler médecin.

POLUS.
Oui.

CHÉRÉPHON.
Et s'il était versé dans le même art qu'Aristophon, fils d'Aglaophon, ou que son frère[245], de quel nom conviendrait-il de l'appeler ?

[448c] **POLUS**.
Du nom de peintre, évidemment.

CHÉRÉPHON.

Copyright Arvensa Editions

Puisqu'il est habile dans un certain art, quel nom faut-il lui donner ?

POLUS.
Chéréphon, il y a, parmi les hommes, un grand nombre d'arts qu'à force d'expériences l'expérience a découverts : car l'expérience fait que notre vie marche avec ordre, et l'inexpérience, au hasard. Les hommes se sont donc partagés les arts : les uns ont pris ceux-ci, les autres ceux-là, chacun à sa manière ; les meilleurs ont pris les meilleurs[246] ; Gorgias est de ce nombre, et l'art qu'il possède est le plus beau de tous.

[448d] **SOCRATE**.
Il me paraît, Gorgias, que Polus est très exercé à discourir ; mais il ne tient pas la parole qu'il a donnée à Chéréphon.

GORGIAS.
Pourquoi donc, Socrate ?

SOCRATE.
Il ne répond pas, ce me semble, à ce qu'on lui demande.

GORGIAS.
Interroge-le toi-même, si tu le trouves bon.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Non, mais s'il te plaisait de répondre, je t'interrogerais bien plus volontiers ; d'autant que, sur ce que Polus vient de dire, il m'est évident qu'il s'est bien plus appliqué à cet art qu'on appelle la rhétorique, qu'à celui de la conversation.

[448e] **POLUS**.
Pour quelle raison, Socrate ?

SOCRATE.
Par la raison, Polus, que Chéréphon t'ayant demandé dans quel art Gorgias est habile, tu fais l'éloge de son art, comme si quelqu'un le méprisait, et tu ne dis point ce qu'il est.

POLUS.
N'ai-je pas répondu que c'était le plus beau de tous les arts ?

SOCRATE.
J'en conviens ; mais personne ne t'interroge sur la qualité de l'art de Gorgias : on te demande seulement ce qu'il est, et de quel nom on doit appeler Gorgias. Chéréphon [449a] t'a mis sur la voie par des exemples, et tu lui avais d'abord bien répondu et en peu de mots. Dis-nous donc de même maintenant quel art professe Gorgias, et quel nom nous devons lui donner. Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même de quel nom il faut t'appeler, et quel art tu possèdes.

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS.
La rhétorique, Socrate.

SOCRATE.
Il faut donc t'appeler rhéteur ?

GORGIAS.
Et bon rhéteur, Socrate, si tu veux m'appeler ce que je me glorifie d'être[247], pour me servir de l'expression d'Homère.

SOCRATE.
J'y consens.

GORGIAS.
Hé bien ! appelle-moi ainsi.

[449b] **SOCRATE**.
Et ne dirons-nous pas que tu es capable d'enseigner cet art aux autres ?

GORGIAS.
C'est de quoi je fais profession, non seulement ici, mais ailleurs.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Voudrais-tu bien, Gorgias, continuer en partie à interroger, en partie à répondre, comme nous faisons maintenant, et remettre à un autre temps les longs discours, comme celui que Polus avait commencé ? Mais, de grâce, tiens ta promesse, et réduis-toi à faire des réponses courtes à chaque question.

GORGIAS.
Socrate, il y a des réponses qui exigent nécessairement quelque étendue. Néanmoins [449c] je ferai en sorte qu'elles soient aussi courtes qu'il est possible. Car une des choses dont je me vante est que personne ne dira les mêmes choses en moins de paroles que moi.

SOCRATE.
C'est ce qu'il faut ici, Gorgias. Montre-moi aujourd'hui ta précision ; tu nous déploieras une autre fois ton abondance.

GORGIAS.
Je le ferai, et tu conviendras que tu n'as jamais entendu parler plus brièvement.

SOCRATE.
Puisque tu te vantes d'être habile dans l'art de la rhétorique, [449d] et capable d'enseigner cet art à un autre, apprends-moi quel est son objet : comme, par

Copyright Arvensa Editions

exemple, l'art du tisserand a pour objet de faire des habits, n'est-ce pas ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et la musique de composer des chants ?
GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Par Junon, Gorgias, j'admire tes réponses : il n'est pas possible d'en faire de plus courtes.

GORGIAS.
Je me flatte, Socrate, que tu ne seras pas mécontent de moi sous ce rapport.

SOCRATE.
Fort bien. Réponds-moi, je te prie, de même sur la rhétorique, et dis-moi quel est son objet.

[449e] **GORGIAS**.
Les discours.

SOCRATE.
Quels discours, Gorgias ? Ceux avec lesquels le médecin

Copyright Arvensa Editions

explique au malade le régime qu'il doit observer pour se rétablir ?

GORGIAS.
Non.

SOCRATE.
La rhétorique n'a donc pas pour objet toute espèce de discours ?

GORGIAS.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Elle apprend à parler.

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et n'apprend-elle pas à penser aussi sur les mêmes choses, sur lesquelles elle apprend à parler ?

GORGIAS.
Sans contredit.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais la médecine, [450a] que nous venons d'apporter en exemple, ne met-elle pas en état de penser et de parler sur les malades ?

GORGIAS.
Nécessairement.

SOCRATE.
La médecine, à ce qu'il paraît, a donc aussi pour objet les discours.

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ceux qui concernent les maladies ?

GORGIAS.
Précisément.

SOCRATE.
La gymnastique a de même pour objet les discours sur la bonne et la mauvaise disposition du corps.

GORGIAS.
Tout à fait.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et il en est ainsi, Gorgias, des autres arts : [450b] chacun d'eux a pour objet les discours relatifs à la chose sur laquelle il s'exerce.

GORGIAS.
Il paraît qu'oui.

SOCRATE.
Pourquoi donc n'appelles-tu pas rhétorique les autres arts qui ont aussi pour objet les discours, puisque tu donnes ce nom à un art dont les discours sont l'objet ?

GORGIAS.
C'est, Socrate, que tous les arts ne s'occupent presque que d'ouvrages de main et d'autres semblables ; au lieu que la rhétorique ne produit rien de pareil, et que tout son effet, toute sa force[248] est dans [450c] les discours. Voilà pourquoi je dis que la rhétorique a les discours pour objet ; et je prétends que je dis vrai en cela.

SOCRATE.
Je crois comprendre ce que tu veux désigner par cet art ; mais je verrai la chose plus clairement tout à l'heure. Réponds-moi ; il y a des arts, n'est-ce pas ?

GORGIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Parmi tous les arts, les uns consistent, je pense, principalement dans l'action, et n'ont besoin que de très peu de discours ; quelques-uns même n'en ont que faire du tout : mais leur ouvrage peut s'achever en silence, comme la peinture, la sculpture et beaucoup d'autres. Tels sont, à ce qu'il me paraît, [450d] les arts que tu dis n'avoir aucun rapport à la rhétorique.

GORGIAS.
Tu saisis parfaitement ma pensée, Socrate.

SOCRATE.
Il y à, au contraire, d'autres arts qui exécutent tout ce qui est de leur ressort par le discours, et qui d'ailleurs n'ont besoin d'aucune ou de presque aucune action. Tels sont la numération et le calcul dans l'arithmétique, la géométrie, le jeu de dés, et beaucoup d'autres arts, dont quelques-uns demandent autant de paroles que d'action, et la plupart davantage, et dont tout l'effet et [450e] toute la force est dans le discours. C'est de ce nombre que tu dis, ce me semble, qu'est la rhétorique.

GORGIAS.
A merveille.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ton intention n'est pourtant pas, je pense, de donner le nom de rhétorique à aucun de ces arts, si ce n'est peut-être que, comme tu as dit en termes exprès que la rhétorique est un art dont la force est tout entière dans le discours, quelqu'un voulût chicaner sur les mots, et en tirer cette conclusion : Gorgias, tu donnes donc le nom de rhétorique à l'arithmétique. Mais je ne pense pas que tu appelles ainsi ni l'arithmétique, ni la géométrie.

[451a] **GORGIAS**.
Tu ne te trompes point, Socrate, et tu prends ma pensée comme il faut la prendre.

SOCRATE.
Allons, achève ta réponse à ma question. Puisque la rhétorique est un de ces arts qui font un grand usage du discours, et que beaucoup d'autres sont dans le même cas, tâche de me dire par rapport à quoi toute la force de la rhétorique consiste dans le discours. Si quelqu'un me demandait au sujet d'un des arts que je viens de nommer : Socrate, qu'est-ce [451b] que la numération ? je lui répondrais, comme tu as fait tout à l'heure, que c'est un des arts dont toute la force est dans le discours. Et s'il me demandait de nouveau : Par rapport à quoi ? je lui dirais que c'est par rapport à la connaissance du pair et de l'impair, pour savoir combien il y a d'unités dans l'un et

Copyright Arvensa Editions

dans l'autre. Pareillement, s'il me demandait : Qu'entends-tu par le calcul ? je lui dirais aussi que c'est un des arts dont toute la force consiste dans le discours. Et s'il continuait à me demander : Par rapport à quoi ? je lui répondrais, comme ceux qui recueillent les suffrages [451c] dans les assemblées du peuple[249], que pour tout le reste la numération est comme le calcul, puisqu'elle a le même objet, savoir, le pair et l'impair ; mais qu'il y a cette différence, que le calcul considère en quel rapport le pair et l'impair sont entre eux, relativement à la quantité. Si on m'interrogeait encore sur l'astronomie, et qu'après que j'aurais répondu que c'est aussi un art qui exécute par le discours tout ce qui est de son ressort, on ajoutât : Socrate, à quoi se rapportent les discours de l'astronomie ? je dirais qu'ils se rapportent au mouvement des astres, du soleil et de la lune, et qu'ils expliquent en quel rapport ils sont, relativement à la vitesse.

GORGIAS.
Tu répondrais très bien, Socrate.

[451d] **SOCRATE**.
Réponds-moi de même, Gorgias. La rhétorique est un de ces arts qui achèvent et exécutent tout par le discours, n'est-ce pas ?

GORGIAS.

Copyright Arvensa Editions

Cela est vrai.

SOCRATE.
Dis-moi donc quel est le sujet auquel se rapportent ces discours dont la rhétorique fait usage.

GORGIAS.
Ce sont les plus grandes de toutes les affaires humaines, Socrate, et les plus importantes.

SOCRATE.
Ce que tu dis là, Gorgias, est une chose controversée, [451e] sur laquelle il n'y a encore rien de décidé : car tu as, je pense, entendu chanter dans les banquets la chanson, où les convives, faisant rémunération des biens de la vie, disent que le premier est la santé ; le second, la beauté ; le troisième, la richesse acquise sans injustice, comme parle l'auteur de la chanson[250].

GORGIAS.
Je l'ai entendu ; mais à quel propos dis-tu cela ?

[452a] **SOCRATE**.
C'est que les artisans de ces biens, chantés par le poète, savoir, le médecin, le maître de gymnase, l'économe, se mettront aussitôt avec toi sur les rangs, et que le médecin me dira le premier : Socrate, Gorgias, te trompe. Son art

Copyright Arvensa Editions

n'a point pour objet le plus grand des biens de l'homme ; c'est le mien. Si je lui demandais : Toi, qui parles de la sorte, qui es-tu ? Je suis médecin, me répondra-t-il. Et que prétends-tu ? que le plus grand des biens est celui que produit ton art ? Peut-on le contester, Socrate, me dira-t-il peut-être, puisqu'il produit la santé ? Est-il un bien préférable [452b] pour les hommes à la santé ? Après celui-ci, le maître de gymnase pourrait bien dire : Socrate, je serais très surpris que Gorgias pût te montrer quelque bien résultant de son art, plus grand que celui qui résulte du mien. Et toi, mon ami, répliquerai-je, qui es-tu ? quelle est ta profession ? Je suis maître de gymnase, répondrait-il ; ma profession est de rendre le corps humain beau et robuste. Après le maître de gymnase viendrait l'économe, qui, méprisant toutes les autres professions, me dirait, à ce que je m'imagine : [452c] Juge toi-même, Socrate, si Gorgias ou quelque autre peut produire un bien plus grand que la richesse. Quoi donc ! lui dirions-nous, est-ce toi qui fais la richesse ? Sans doute, répondrait-il. Qui es-tu donc ? Je suis économe. Et quoi ! est-ce que tu regardes la richesse comme le plus grand de tous les biens ? Assurément, dira-t-il. Cependant, Gorgias que voici, prétend que son art produit un plus grand bien que le tien. Il est clair qu'il demanderait après cela : Quel est donc [452d] ce plus grand bien ? Que Gorgias s'explique. Imagine-toi, Gorgias, que la même question t'est faite par eux et par moi ; et dis-moi en quoi consiste ce que tu

Copyright Arvensa Editions

appelles le plus grand bien de l'homme, celui que tu te vantes de produire.

GORGIAS.
C'est en effet, Socrate, le plus grand de tous les biens, qui rend libre et même puissant dans chaque ville.

SOCRATE.
Mais encore quel est-il ?

[452e] **GORGIAS**.
C'est, selon moi, d'être en état de persuader par ses discours les juges dans les tribunaux, les sénateurs dans le sénat, le peuple dans les assemblées, en un mot tous ceux qui composent toute espèce de réunion politique. Or, ce talent mettra à tes pieds le médecin et le maître de gymnase : et l'on verra que l'économe s'est enrichi, non pour lui, mais pour un autre, pour toi qui possèdes l'art de parler et de gagner l'esprit de la multitude.

SOCRATE.
Enfin, Gorgias, il me paraît que tu m'as montré, d'aussi près [453a] qu'il est possible, quel art est la rhétorique. Si j'ai bien compris, tu dis qu'elle est l'ouvrière de la persuasion, que tel est le but de toutes ses opérations, et qu'en somme elle se termine là. Pourrais-tu en effet me prouver que le pouvoir de la rhétorique aille plus loin que de faire naître la persuasion dans l'âme des auditeurs ?

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS.
Nullement, Socrate, et tu l'as, à mon avis, bien définie ; car c'est à cela véritablement qu'elle se réduit.

SOCRATE.
Écoute-moi, Gorgias. S'il est quelqu'un qui, [453b] en conversant avec un autre, soit jaloux de bien comprendre quelle est la chose dont on parle, sois assuré que je me flatte d'être un de ceux-là, et je pense que tu en es aussi.

GORGIAS.
A quoi tend ceci, Socrate ?

SOCRATE.
Le voici : tu sauras que je ne conçois en aucune façon de quelle nature est la persuasion que tu attribues à la rhétorique, ni relativement à quoi cette persuasion a lieu. Ce n'est pas que je ne soupçonne ce que tu veux dire ; mais je ne t'en demanderai pas moins quelle persuasion [453c] la rhétorique fait naître, et sur quoi. Si je t'interroge, au lieu de te faire part de mes soupçons, ce n'est point à cause de toi, mais de cet entretien, afin qu'il aille de manière que nous sachions clairement ce dont il est question entre nous. Vois toi-même si j'ai raison de t'interroger. Si je te demandais dans quelle classe de peintres est Zeuxis, et si tu me répondais qu'il peint des

Copyright Arvensa Editions

animaux, n'aurai-je pas raison de te demander encore quels animaux il peint, et sur quoi ? [251]

GORGIAS.
Sans doute.

[453d] **SOCRATE**.
N'est-ce point parce qu'il y a d'autres peintres qui peignent aussi des animaux ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Au lieu que si Zeuxis était le seul qui en peignît, alors tu aurais bien répondu.

GORGIAS.
Assurément.

SOCRATE.
Dis-moi donc, par rapport à la rhétorique : te semble-t-il qu'elle produise seule la persuasion, ou qu'il y a d'autres arts qui en font autant ? Voici quelle est ma pensée : quiconque enseigne quoi que ce soit, persuade-t-il ou non ce qu'il enseigne ?

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS.
Il le persuade sans contredit, Socrate.

[453e] **SOCRATE**.
Pour revenir donc aux mêmes arts dont il a déjà été fait mention, l'arithmétique et l'arithméticien ne nous enseignent-ils pas ce qui concerne les nombres ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et en même temps ne persuadent-ils pas ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
L'arithmétique est donc aussi ouvrière de la persuasion ?

GORGIAS.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Si on nous demandait : De quelle persuasion, et sur quoi ? nous dirions que c'est celle qui apprend la quantité du nombre, soit [454a] pair, soit impair. Appliquant la même réponse aux autres arts dont nous parlions, il nous sera

Copyright Arvensa Editions

aisé de montrer qu'ils produisent la persuasion, et d'en marquer l'espèce et l'objet ; n'est-il pas vrai.

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
La rhétorique n'est donc pas le seul art dont la persuasion soit l'ouvrage.

GORGIAS.
Tu dis vrai.

SOCRATE.
Par conséquent, puisqu'elle n'est pas la seule qui la produise, et que d'autres arts en font autant, nous sommes en droit, comme au sujet du peintre, de demander en outre de quelle persuasion la rhétorique est l'art, et sur quoi roule cette persuasion. Ne penses-tu pas que cette question [454b] est à sa place ?

GORGIAS.
Si fait.

SOCRATE.
Réponds donc, Gorgias, puisque tu penses ainsi.

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS.
Je parle, Socrate, de cette persuasion qui a lieu dans les tribunaux et les assemblées publiques, comme je disais tout à l'heure, et qui roule sur ce qui est juste ou injuste.

SOCRATE.
Je soupçonnais que tu avais en vue cette persuasion et ces objets, Gorgias, mais je n'en ai rien dit, afin que tu ne fusses pas surpris, si, dans la suite de cet entretien, je t'interroge sur des choses qui paraissent évidentes ; [454c] car ce n'est point à cause de toi, comme je t'ai déjà dit, que j'en agis de la sorte, mais à cause de la conversation, pour qu'elle marche régulièrement, et que sur de simples conjectures nous ne prenions point l'habitude de prévenir et de deviner nos pensées de part et d'autre ; mais que tu achèves comme il te plaira ton discours, selon les principes que tu auras établis toi-même.

GORGIAS.
Socrate, à mon avis, rien n'est plus sensé que cette conduite.

SOCRATE.
Allons en avant, et examinons encore ceci. Admets-tu ce qu'on appelle savoir ?

GORGIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Et ce qu'on nomme croire ?

[454d] **GORGIAS**.
Je l'admets aussi.

SOCRATE.
Te semble-t-il que savoir et croire, la science et la croyance soient la même chose, ou bien deux choses différentes ?

GORGIAS.
Je pense, Socrate, que ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.
Tu penses juste, et tu pourrais en juger à cette marque. Si on te demandait : Gorgias, y a-t-il une croyance fausse et une croyance vraie ? tu en conviendrais sans doute.

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Mais quoi ! y a-t-il de même une science fausse et une science vraie ?

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS.
Non, certes.

SOCRATE.
Il est donc évident que savoir et croire n'est pas la même chose.

GORGIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
[454e] Cependant ceux qui savent sont persuadés, comme ceux qui croient.

GORGIAS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Veux-tu qu'en conséquence nous mettions deux espèces de persuasions, dont l'une produit la croyance sans la science, et l'autre la science.

GORGIAS.
Sans doute.

SOCRATE.
De ces deux persuasions, quelle est celle que la rhétorique

Copyright Arvensa Editions

opère dans les tribunaux et les autres assemblées, au sujet du juste et de l'injuste ? Est-ce celle d'où naît la croyance sans la science, ou celle qui engendre la science ?

GORGIAS.
Il est évident, Socrate, que c'est celle d'où naît la croyance.

SOCRATE.
La rhétorique, à ce qu'il paraît, est donc ouvrière de la persuasion [455a] qui fait croire, et non de celle qui fait savoir, relativement au juste et à l'injuste.

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi l'orateur ne se propose point d'instruire les tribunaux et les autres assemblées sur le juste et l'injuste, mais uniquement de les amener à croire. Aussi bien ne pourrait-il jamais, en si peu de temps, instruire tant de personnes à la fois sur de si grands objets.

GORGIAS.
Non, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Cela posé, voyons, je te prie, ce que nous devons penser [455b] de la rhétorique. Pour moi, je ne puis encore me former une idée précise de ce que j'en dois dire. Lorsqu'une ville s'assemble pour faire choix de médecins, de constructeurs de vaisseaux, ou de toute autre espèce d'ouvriers, n'est-il pas vrai que l'orateur n'aura point alors de conseil à donner, puisqu'il est évident que, dans chacun de ces cas, il faut choisir le plus instruit ? Ni lorsqu'il s'agira de la construction des murs, des ports, ou des arsenaux ; mais que l'on consultera là-dessus les architectes : ni lorsqu'on délibérera sur le choix d'un général, sur l'ordre dans lequel on marchera à l'ennemi, [455c] sur les postes dont on doit s'emparer ; mais qu'en ces circonstances les gens de guerre diront leur avis, et les orateurs ne seront pas consultés. Qu'en penses-tu, Gorgias ? Puisque tu te dis orateur, et capable de former d'autres orateurs, on ne peut mieux s'adresser qu'à toi pour connaître à fond ton art. Figure-toi d'ailleurs que je travaille ici dans tes intérêts. Peut-être parmi ceux qui sont ici[252] y en a-t-il qui désirent d'être de tes disciples, comme j'en sais quelques-uns et même beaucoup, qui ont cette envie, et qui n'osent pas t'interroger. [455d] Persuade-toi donc que, quand je t'interroge, c'est comme s'ils te demandaient eux-mêmes : Gorgias, que nous en reviendra-t-il, si nous prenons tes leçons ? sur quoi serons-nous en état de conseiller nos concitoyens ? Sera-

Copyright Arvensa Editions

ce seulement sur le juste et l'injuste, ou, en outre, sur les objets dont Socrate vient de parler ? Essaie de leur répondre.

GORGIAS.
Je vais, Socrate, essayer de te développer en son entier toute la vertu de la rhétorique ; car tu m'as mis parfaitement sur la voie. Tu sais sans doute [455e] que les arsenaux des Athéniens, leurs murailles, leurs ports, ont été construits, en partie sur les conseils de Thémistocle, en partie sur ceux de Périclès, et non sur ceux des ouvriers.

SOCRATE.
Je sais, Gorgias, qu'on le dit de Thémistocle. A l'égard de Périclès, je l'ai entendu moi-même, lorsqu'il conseilla aux Athéniens d'élever la muraille qui sépare Athènes du Pirée[253].

[456a] **GORGIAS**.
Ainsi tu vois, Socrate, que quand il s'agit de prendre un parti sur les objets dont tu parlais, les orateurs sont ceux qui conseillent, et dont l'avis l'emporte.

SOCRATE.
C'est aussi ce qui m'étonne, Gorgias, et ce qui est cause que je t'interroge depuis si longtemps sur la vertu de la

Copyright Arvensa Editions

rhétorique. A le prendre ainsi, elle me paraît merveilleusement grande.

GORGIAS.
Et si tu savais tout, Socrate, si tu savais que la rhétorique embrasse, pour ainsi dire, la vertu de tous les autres arts ! [456b] Je vais t'en donner une preuve bien frappante. Je suis souvent entré, avec mon frère[254] et d'autres médecins, chez certains malades qui ne voulaient point ou prendre une potion, ou souffrir qu'on leur appliquât le fer ou le feu. Le médecin ne pouvant rien gagner sur leur esprit, j'en suis venu à bout, moi, sans le secours d'aucun autre art que de la rhétorique. J'ajoute que, si un orateur et un médecin se présentent dans une ville, et qu'il soit question de disputer de vive voix devant le peuple, ou devant quelque autre assemblée, sur la préférence entre l'orateur et le médecin, [456c] on ne fera nulle attention à celui-ci, et l'homme qui a le talent de la parole sera choisi, s'il entreprend de l'être. Pareillement, dans la concurrence avec un homme de toute autre profession, l'orateur se fera choisir préférablement à qui que ce soit, parce qu'il n'est aucune matière sur laquelle il ne parle en présence de la multitude d'une manière plus persuasive que tout autre artisan, quel qu'il soit. Telle est l'étendue et la puissance de la rhétorique. Il faut cependant, Socrate, user de la rhétorique, comme on use des autres exercices : car, parce [456d] qu'on a appris le pugilat, le

Copyright Arvensa Editions

pancrace, le combat avec des armes véritables, de manière à pouvoir vaincre également ses amis et ses ennemis, on ne doit pas pour cela frapper ses amis, les percer ni les tuer ; mais, certes, il ne faut pas non plus, parce que quelqu'un ayant fréquenté les gymnases, s'y étant fait un corps robuste, et étant devenu bon lutteur, aura frappé son père ou sa mère, ou quelque autre de ses parents ou de ses amis, prendre pour cela en aversion et chasser des villes les maîtres [456e] de gymnase et d'escrime ; car ils n'ont dressé leurs élèves à ces exercices qu'afin qu'ils en fissent un bon usage contre les ennemis et les médians, pour la défense, et non pour l'attaque, [457a] et ce sont leurs élèves qui, contre leur intention, usent mal de leur force et de leur adresse ; il ne s'ensuit donc pas que les maîtres soient mauvais, non plus que l'art qu'ils professent, ni qu'il en faille rejeter la faute sur lui ; mais elle retombe, ce me semble, sur ceux qui en abusent. On doit porter le même jugement de la rhétorique. L'orateur est, à la vérité, en état de parler contre tous et sur toute chose ; en sorte qu'il sera plus propre que personne à persuader en un instant la multitude [457b] sur tel sujet qu'il lui plaira ; mais ce n'est pas une raison pour lui d'enlever aux médecins ni aux autres artisans leur réputation, parce qu'il est en son pouvoir de le faire. Au contraire, on doit user de la rhétorique comme des autres exercices, selon les règles de la justice. Et si quelqu'un, s'étant formé à l'art oratoire,

Copyright Arvensa Editions

abuse de cette faculté et de cet art pour commettre une action injuste, on n'est pas, je pense, en droit pour cela de haïr et de bannir des villes le maître qui lui a donné des leçons : car il ne lui a mis son art entre les mains [457c] qu'afin qu'il s'en servît pour de justes causes ; et l'autre en fait un usage tout opposé. C'est donc le disciple qui abuse de l'art qu'on doit haïr, chasser, faire mourir, et non pas le maître.

SOCRATE.
Tu as, je pense, Gorgias, assisté comme moi à bien des disputes, et tu y as sans doute remarqué une chose, savoir que, sur quelque sujet que les hommes entreprennent de converser, ils ont bien de la peine à fixer, de part et d'autre leurs idées, et à terminer l'entretien, [457d] après s'être instruits et avoir instruit les autres. Mais s'élève-t-il entre eux quelque controverse, et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté ? ils se fâchent, et s'imaginent que c'est par envie qu'on les contredit, qu'on parle pour disputer, et non pour éclaircir le sujet. Quelques-uns finissent par les injures les plus grossières, et se séparent après avoir dit et entendu des personnalités si odieuses, que les assistants se veulent du mal de s'être trouvés présents [457e] à de pareilles conversations. A quel propos te préviens-je là-dessus ? C'est qu'il me paraît que tu ne parles point à présent d'une manière conséquente, ni bien assortie à ce que tu

Copyright Arvensa Editions

as dit précédemment sur la rhétorique ; et j'appréhende, si je te réfute, que tu n'ailles te mettre dans l'esprit que mon intention n'est pas de disputer sur la chose même, pour l'éclaircir, mais contre toi. [458a] Si tu es donc du même caractère que moi, je t'interrogerai avec plaisir ; sinon, je n'irai pas plus loin. Mais quel est mon caractère ? Je suis de ces gens qui aiment qu'on les réfute, lorsqu'ils ne disent pas la vérité, qui aiment aussi à réfuter les autres, quand ils s'écartent du vrai, et qui, du reste, ne prennent pas moins de plaisir à se voir réfutés qu'à réfuter. Je tiens en effet pour un bien d'autant plus grand d'être réfuté, qu'il est véritablement plus avantageux d'être délivré du plus grand des maux, que d'en délivrer un autre ; et je ne connais, pour l'homme, aucun mal égal à celui d'avoir des idées [458b] fausses sur la matière que nous traitons. Si donc tu m'assures que tu es dans les mêmes dispositions que moi, continuons la conversation ; ou, si tu crois devoir la laisser là, j'y consens, terminons ici l'entretien.

GORGIAS.

J'espère, Socrate, être des gens dont tu as fait le portrait. Il nous faut aussi pourtant avoir égard à ceux qui nous écoutent. Longtemps avant que tu vinsses, je leur ai déjà expliqué bien des choses ; [458c] et, si nous reprenons la conversation, peut-être nous mènera-t-elle loin. Il convient donc de penser aussi aux assistants, et de n'en

Copyright Arvensa Editions

retenir aucun qui aurait quelque autre chose à faire.

CHÉRÉPHON.
Vous entendez, Gorgias et Socrate, le bruit que font tous ceux qui sont présents, pour témoigner le désir qu'ils ont de vous entendre, si vous continuez à parler. Pour moi, aux dieux ne plaise que j'ai jamais des affaires si pressées, qu'elles m'obligent à quitter une dispute aussi intéressante et aussi bien dirigée, pour vaquer à quelque chose de plus nécessaire.

[458d] **CALLICLÈS**.
Par tous les dieux, Chéréphon, tu as raison. J'ai déjà assisté à bien des entretiens, mais je ne sais si aucun m'a causé autant de plaisir que celui-ci, et vous m'obligeriez fort, si vous vouliez converser ainsi toute la journée[255].

SOCRATE.
Si Gorgias y consens, tu ne trouveras, Calliclès, nul obstacle de ma part.

GORGIAS.
Il serait désormais honteux pour moi de n'y pas consentir, Socrate, surtout après m'être engagé à répondre à quiconque voudra m'interroger. Reprends donc l'entretien, si cela plaît à la compagnie, [458e] et propose-moi ce que tu jugeras à propos.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Écoute, Gorgias, ce qui me surprend dans ton discours. Peut-être n'as-tu rien dit que de vrai, et t'ai-je mal compris. Tu es, dis-tu, en état de former un homme à l'art oratoire, s'il veut prendre tes leçons.

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
C'est-à-dire, n'est-il pas vrai, que tu le rendras capable de parler sur toute chose d'une manière plausible devant la multitude, non en enseignant, mais [459a] en persuadant ?

GORGIAS.
Justement.

SOCRATE.
Tu as ajouté, en conséquence, que, pour ce qui regarde la santé, l'orateur s'attirera plus de croyance que le médecin.

GORGIAS.
Oui, pourvu qu'il ait affaire à la multitude.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Par la multitude tu entends sans doute les ignorants ; car apparemment l'orateur n'aura pas d'avantage sur le médecin, devant des personnes instruites.

GORGIAS.
Tu dis vrai.

SOCRATE.
Si donc il est plus propre à persuader que le médecin, n'est-il pas plus propre à persuader que celui qui sait ?

GORGIAS.
[459b] Tout à fait.

SOCRATE.
Quoique lui-même ne soit pas médecin, n'est-ce pas ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Mais celui qui n'est pas médecin n'est-il point ignorant dans les choses où le médecin est savant ?

GORGIAS.
Sans doute.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ainsi l'ignorant sera plus propre à persuader que le savant vis-à-vis des ignorants, s'il est vrai que l'orateur soit plus propre à persuader que le médecin. N'est-ce point ce qui résulte de là, ou s'ensuit-il autre chose ?

GORGIAS.
Oui, c'est bien ici ce qui en résulte.

SOCRATE.
Cet avantage de l'orateur et de la rhétorique n'est-il pas le même par rapport aux autres arts ? je veux dire qu'il n'est pas nécessaire qu'elle s'instruise de la nature des choses, et qu'il suffit qu'elle invente quelque moyen [459c] de persuasion, de manière à paraître aux yeux des ignorants plus savante que ceux qui savent.

GORGIAS.
N'est-ce pas une chose bien commode, Socrate, de n'avoir pas besoin d'apprendre d'autre art que celui-là, pour ne le céder en rien aux artisans ?

SOCRATE.
Si en cette qualité l'orateur le cède ou ne le cède point aux autres, c'est ce que nous examinerons tout à l'heure, si notre sujet le demande. Mais auparavant voyons si par rapport [459d] au juste et à l'injuste, au beau et au laid, au bon et au mauvais, l'orateur est dans le même cas que par

Copyright Arvensa Editions

rapport à la santé et aux objets des autres arts, et qu'ignorant ce qui est bon ou mauvais, beau ou laid, juste ou injuste, il ait seulement imaginé là-dessus quelque expédient pour persuader, et paraître vis-à-vis des ignorants mieux instruit que les savants, [459e] quoiqu'il soit ignorant lui-même : ou bien voyons si c'est une nécessité que celui qui veut apprendre la rhétorique sache tout cela et s'y soit rendu habile avant de prendre tes leçons ; ou si, au cas qu'il n'en ait aucune connaissance, toi qui es maître de rhétorique, tu ne lui enseigneras point du tout ces choses, parce que ce n'est pas ton affaire, mais si tu feras d'ailleurs en sorte que ne les sachant point, il paraisse les savoir, et qu'il passe pour homme de bien, sans l'être ; ou si tu ne pourras point absolument lui enseigner la rhétorique, à moins qu'il n'ait appris d'avance la vérité sur ces matières. Que penses-tu là-dessus, Gorgias ? [460a] Au nom de Jupiter, développe-nous, comme tu l'as promis il n'y a qu'un moment, toute la vertu de la rhétorique.

GORGIAS.
Je pense, Socrate, que quand il ne saurait rien de tout cela, il l'apprendrait auprès de moi.

SOCRATE.
Arrête, je te prie. Tu réponds très bien. Afin donc que tu puisses faire de quelqu'un un orateur, il faut, de toute

Copyright Arvensa Editions

nécessité, qu'il connaisse ce que c'est que le juste et l'injuste, soit qu'il l'ait appris avant d'aller à ton école, soit qu'il l'apprenne de toi.

[460b] **GORGIAS**.
Sans contredit.

SOCRATE.
Mais quoi ? celui qui a appris le métier de charpentier est-il charpentier, ou non ?

GORGIAS.
Il l'est.

SOCRATE.
Et quand on a appris la musique, n'est-on pas musicien ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et quand on a appris la médecine, n'est-on pas médecin ? En un mot, par rapport à tous les autres arts, quand on a appris ce qui leur appartient, n'est-on pas tel que doit être l'élève de chacun de ces arts ?

GORGIAS.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi, par la même raison, celui qui a appris ce qui appartient à la justice est juste.

GORGIAS.
Nul doute.

SOCRATE.
Mais l'homme juste fait des actions justes.

GORGIAS.
Oui.

[460c] **SOCRATE**.
C'est donc une nécessité que l'orateur soit juste, et que l'homme juste veuille faire des actions justes.

GORGIAS.
Du moins la chose paraît telle.

SOCRATE.
L'homme juste ne voudra donc jamais commettre une injustice ?

GORGIAS.
La conclusion est nécessaire.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne suit-il pas nécessairement de ce qui a été dit, que l'orateur est juste ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Jamais, par conséquent, l'orateur ne voudra commettre une injustice.

GORGIAS.
Il paraît que non.

SOCRATE.
Te rappelles-tu d'avoir dit, un peu plus haut, qu'il ne fallait pas s'en prendre [460d] aux maîtres de gymnase, ni les chasser des villes, parce qu'un athlète aura abusé du pugilat, et fait quelque action injuste ? et pareillement que, si quelque orateur fait un usage injuste de la rhétorique, on ne doit point en faire tomber la faute sur son maître, ni le bannir de l'État, mais qu'il faut la rejeter sur l'auteur même de l'injustice, qui n'a point usé de la rhétorique comme il devait ? As-tu dit cela, ou non ?

GORGIAS.
Je l'ai dit.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et [460e] ne venons-nous pas de voir que ce même orateur est incapable de commettre aucune injustice ?

GORGIAS.
Nous venons de le voir.

SOCRATE.
Et ne disais-tu pas dès le commencement, Gorgias, que la rhétorique a pour objet les discours qui traitent, non du pair et de l'impair, mais du juste et de l'injuste ? N'est-il pas vrai ?

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Lors donc que tu parlais de la sorte, je supposais que la rhétorique ne pouvait jamais être une chose injuste, puisque ses discours roulent toujours sur la justice. Mais quand je t'ai entendu dire un peu après que l'orateur [461a] pouvait faire un usage injuste de la rhétorique, j'ai été bien surpris, et j'ai cru que tes deux discours ne s'accordaient pas ; c'est ce qui m'a fait dire que si tu regardais, ainsi que moi, comme un avantage d'être réfuté, nous pouvions continuer l'entretien ; sinon, qu'il

Copyright Arvensa Editions

fallait le laisser là. Nous étant mis ensuite à examiner la chose, tu vois toi-même qu'il a été accordé que l'orateur ne peut user injustement de la rhétorique, ni vouloir commettre une injustice. Et par [461b] le chien[256], Gorgias, ce n'est pas la matière d'un petit entretien, que d'examiner à fond ce qu'il faut penser à cet égard.

POLUS.
Quoi donc, Socrate, as-tu réellement de la rhétorique l'opinion que tu viens de dire ? ou ne crois-tu pas plutôt que c'est par pudeur que Gorgias t'a avoué que l'orateur connaît le juste, le beau, le bon, et que si on venait chez lui sans être instruit de ces choses, il les enseignerait ? C'est cet aveu, probablement, qui est cause de la contradiction [461c] où il est tombé, et dont tu t'applaudis, l'ayant jeté dans ces sortes de questions. Mais penses-tu qu'il y ait quelqu'un au monde qui reconnaisse qu'il n'a aucune connaissance de la justice, et qu'il n'est pas en état d'en instruire les autres ? En vérité, il faut être bien étrange pour faire descendre le discours à de pareilles bagatelles.

SOCRATE.
Mon bel ami, nous nous procurons des amis et des enfants tout exprès, afin que si nous venons à faire quelque faux pas étant devenus vieux, vous autres jeunes gens vous redressiez et nos actions et nos discours. Si

Copyright Arvensa Editions

donc nous nous sommes trompés dans ce que nous avons dit, Gorgias [461d] et moi, toi, qui as tout entendu, relève-nous. Tu le dois. Parmi tous nos aveux, s'il y en a quelqu'un qui te paraisse mal accordé, je te permets de revenir dessus, et de le réformer à ta guise, pourvu seulement que tu prennes garde à une chose.

POLUS.
A quoi donc ?

SOCRATE.
A réprimer, Polus, cette démangeaison de faire de longs discours, à laquelle tu étais sur le point de te livrer au commencement de cet entretien.

POLUS.
Quoi ! ne pourrai-je donc point parler aussi longtemps qu'il me plaira ?

[461e] **SOCRATE**.
Ce serait en user bien mal avec toi, mon cher, si étant venu à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on a la plus grande liberté de parler, tu étais le seul que l'on privât de ce droit. Mais mets-toi aussi à ma place. Si tu parles à ton aise, et que tu refuses de répondre avec précision à ce qu'on te propose, ne serais-je pas bien à plaindre à mon tour, s'il ne m'était point permis [462a] de m'en aller, et de ne pas t'écouter ? Si donc tu prends quelque intérêt à la

Copyright Arvensa Editions

dispute précédente, et que tu veuilles la rectifier, reviens, ainsi que j'ai dit, sur tel endroit qu'il te plaira, interrogeant et répondant à ton tour, comme nous avons fait, Gorgias et moi, combattant mes raisons, et me permettant de combattre les tiennes. Tu te donnes sans doute pour savoir les mêmes choses que Gorgias : n'est-ce pas ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Par conséquent, tu te livres aussi à quiconque veut t'interroger sur quelque sujet que ce soit, comme étant en état de le satisfaire.

POLUS.
Assurément.

[462b] **SOCRATE**.
Eh bien, choisis lequel des deux il te plaira, d'interroger ou de répondre.

POLUS.
J'accepte la proposition : réponds-moi, Socrate. Puisque Gorgias te paraît embarrassé à expliquer ce que c'est que la rhétorique, dis-nous ce que tu en penses.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Me demandes-tu quelle espèce d'art c'est, selon moi ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
A te dire la vérité**, Polus**, je ne la regarde pas comme un art.

POLUS.
Comment donc la regardes-tu ?

SOCRATE.
Comme une chose que tu te vantes d'avoir réduite en art dans un écrit [462c] que j'ai lu depuis peu.

POLUS.
Quelle chose encore ?

SOCRATE.
Une espèce de routine.

POLUS.
La rhétorique est donc une routine, à ton avis ?

SOCRATE.
Oui, à moins que tu ne sois d'un autre sentiment.

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Et quel est l'objet de cette routine ?

SOCRATE.
De procurer de l'agrément et du plaisir.

POLUS.
Ne juges-tu pas que la rhétorique est une belle chose, puisqu'elle met en état de plaire aux hommes ?

SOCRATE.
Quoi donc, Polus, t'ai-je déjà expliqué ce que j'entends [462d] par la rhétorique, pour me demander, comme tu fais, si je ne la trouve pas belle ?

POLUS.
Ne t'ai-je point entendu dire que c'est une certaine routine ?

SOCRATE.
Puisque faire plaisir a tant de prix à tes yeux, voudrais-tu bien me faire un petit plaisir ?

POLUS.
Volontiers.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Demande-moi un peu quel art est, à mon avis, la cuisine.

POLUS.
J'y consens. Quel art est-ce que la cuisine ?

SOCRATE.
Ce n'en est point un, Polus.

POLUS.
Qu'est-ce donc ? parle.

SOCRATE.
Le voici. C'est une espèce de routine.

POLUS.
Quel est son objet ? parle.

SOCRATE.
Le voici. C'est, **POLUS**, de procurer [462e] de l'agrément et du plaisir.

POLUS.
La cuisine et la rhétorique sont-elles la même chose ?

SOCRATE.
Point du tout ; mais elles font partie l'une et l'autre de la

Copyright Arvensa Editions

même profession.

POLUS.
De quelle profession, s'il te plaît ?

SOCRATE.
Je crains qu'il ne soit pas trop poli de dire ce qui en est, et je n'ose le faire à cause de Gorgias, de peur qu'il ne s'imagine que je veux tourner en ridicule sa profession. Pour moi, j'ignore si la rhétorique que Gorgias [463a] professe est ce que j'ai en vue ; d'autant plus que la discussion précédente ne nous a pas découvert clairement ce qu'il pense. Quant à ce que j'appelle rhétorique, c'est une partie d'une certaine chose qui n'est pas du tout belle.

GORGIAS.
De quelle chose, Socrate ? dis, et ne crains point de m'offenser.

SOCRATE.
Il me paraît donc, Gorgias, que c'est une profession, où l'art n'entre à la vérité pour rien, mais qui suppose dans une âme du tact, de l'audace, et de grandes dispositions naturelles à converser avec les hommes. J'appelle [463b] flatterie le genre auquel cette profession se rapporte. Ce genre me paraît se diviser en je ne sais combien de

Copyright Arvensa Editions

parties, du nombre desquelles est la cuisine. On croit communément que c'est un art ; mais, à mon avis, ce n'en est point un : c'est seulement un usage, une routine. Je compte aussi parmi les parties de la flatterie la rhétorique, ainsi que la toilette et la sophistique, et j'attribue à ces quatre parties quatre objets différents. Maintenant, si Polus veut m'interroger, qu'il interroge ; car je ne lui [463c] ai pas encore expliqué quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique. Il ne s'aperçoit pas que n'ai point achevé ma réponse ; et, comme si elle était achevée, il me demande si je ne tiens point la rhétorique pour une belle chose. Pour moi, je ne lui dirai pas si je la tiens pour belle ou pour laide, qu'auparavant je ne lui aie répondu ce que c'est. Cela ne serait pas dans l'ordre, Polus. Demande-moi donc, si tu veux l'entendre, quelle partie de la flatterie est, selon moi, la rhétorique.

POLUS.
Soit : je te le demande. Dis-moi quelle partie c'est.

[463d] **SOCRATE**.
Comprendras-tu ma réponse ? La rhétorique est, selon moi, le simulacre d'une partie de la politique.

POLUS.
Mais encore, est-elle belle ou laide ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Je dis qu'elle est laide ; car j'appelle laid tout ce qui est mauvais, puisqu'il faut te répondre comme si tu comprenais déjà ma pensée.

GORGIAS.
Par Jupiter, Socrate, je ne conçois pas moi-même ce que tu veux dire.

[463e] **SOCRATE**.
Je n'en suis pas surpris, Gorgias ; je n'ai encore rien développé. Mais Polus est jeune et ardent.

GORGIAS.
Laisse-le là, et explique-moi en quel sens tu dis que la rhétorique est le simulacre d'une partie de la politique.

SOCRATE.
Je vais essayer de t'exposer sur cela ma pensée. Si la chose n'est point telle que je dis, Polus me [464a] réfutera. N'y a-t-il pas une chose que tu appelles corps, et une autre que tu appelles âme ?

GORGIAS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ne juges-tu pas qu'il y a une bonne constitution de l'un et de l'autre ?

Copyright Arvensa Editions

GORGIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ne reconnais-tu pas aussi à leur égard une constitution qui paraît bonne, et qui ne l'est pas ? Je m'explique. Plusieurs paraissent avoir le corps bien constitué ; et tout autre qu'un médecin ou qu'un maître de gymnase ne s'apercevrait pas aisément qu'il est en mauvais état.

GORGIAS.
Tu as raison.

SOCRATE.
Je dis donc qu'il y a dans le corps et dans l'âme je ne sais quoi, qui fait juger qu'ils sont l'un et l'autre en bon état, [464b] quoiqu'ils ne s'en portent pas mieux pour cela.

GORGIAS.
Soit.

SOCRATE.
Voyons si je pourrai te faire entendre plus clairement ce que je veux dire. Je dis qu'il y a deux arts qui se rapportent au corps et à l'âme. Celui qui répond à l'âme, je l'appelle politique. Pour l'autre, qui regarde le corps, je ne saurais

Copyright Arvensa Editions

le désigner d'abord par un seul nom. Mais quoique la culture du corps soit une, j'en fais deux parties, dont l'une est la gymnastique, et l'autre la médecine. En divisant de même la politique en deux, je mets la puissance législative vis-à-vis de la gymnastique, et la puissance judiciaire vis-à-vis de la médecine. Car la gymnastique et la médecine d'un côté, et de l'autre la puissance législative et la judiciaire [464c] ont beaucoup de rapport entre elles, car elles s'exercent sur le même objet ; mais elles ont entre elles aussi quelques différences.

Ces quatre arts étant tels que j'ai dit, et ayant toujours pour but le meilleur état possible, les uns du corps, les autres de l'âme, la flatterie s'en est aperçue, non point par réflexion, mais par un certain tact, et, s'étant partagée en quatre, elle s'est insinuée sous chacun de ses arts, [464d] et s'est donnée pour celui sous lequel elle s'est glissée. Elle ne se met nullement en peine du bien ; mais par l'appât du plaisir, elle attire et séduit la folie, et s'en fait adorer. La cuisine s'est glissée sous la médecine, et s'attribue le discernement des aliments les plus salutaires au corps ; de façon que si le médecin et le cuisinier avaient à disputer ensemble devant des enfants, ou devant des hommes aussi peu raisonnables que les enfants, pour savoir qui des deux, du cuisinier ou du médecin, connaît mieux les qualités bonnes et mauvaises de la nourriture, le médecin mourrait de faim. Voilà donc ce que j'appelle flatterie, et c'est une chose que je dis

Copyright Arvensa Editions

laide, [465a] Polus, car c'est à toi que j'adresse ceci, parce qu'elle ne vise qu'à l'agréable et néglige le bien. J'ajoute que ce n'est point un art, mais une routine, d'autant qu'elle n'a aucun principe certain sur la nature des choses dont elle s'occupe, et qu'elle ne peut rendre raison de rien.

Or, je n'appelle point art toute chose qui est dépourvue de raison. Si tu prétends me contester ceci, je suis prêt à te répondre. [465b] La flatterie en fait de ragoûts s'est donc cachée sous la médecine, comme je l'ai dit. Sous la gymnastique s'est glissée de la même manière la toilette, pratique frauduleuse, trompeuse, ignoble et lâche, qui emploie pour séduire les airs, les couleurs, le poli, les vêtements, et substitue le goût d'une beauté empruntée à celui de la beauté naturelle que donne la gymnastique. Et, pour ne pas m'étendre, je te dirai, comme les géomètres (peut-être ainsi [465c] me comprendras-tu mieux) que ce que la toilette est à la gymnastique, la cuisine l'est à la médecine ; ou plutôt de cette manière : ce que la toilette est à la gymnastique, la sophistique l'est à la puissance législative ; et ce que la cuisine est à la médecine, la rhétorique l'est à la puissance judiciaire.

Telles sont les différences naturelles de ces choses ; mais comme elles ont aussi des rapports ensemble, les sophistes et les rhéteurs se confondent avec les législateurs et les juges, s'appliquent aux mêmes objets, et ne savent pas eux-mêmes quel est leur véritable

Copyright Arvensa Editions

emploi, ni les autres hommes non plus. Si l'âme, en effet, ne commandait point [465d] au corps, et que le corps se gouvernât lui-même ; si l'âme n'examinait point par elle-même, et ne discernait pas la différence de la cuisine et de la médecine, mais que le corps en fût juge et qu'il les estimât par le plaisir qu'elles lui procurent, rien ne serait plus commun, mon cher Polus, que ce que dit Anaxagoras (et tu connais cela, assurément) : toutes choses seraient confondues[257], on ne pourrait distinguer ce qui est salutaire en fait de médecine et de cuisine. Tu as donc entendu ce que je pense de la rhétorique : elle est par rapport [465e] à l'âme ce que la cuisine est par rapport au corps. Peut-être est-ce une inconséquence de ma part d'avoir fait un long discours, après te les avoir interdits. Mais je mérite d'être excusé ; car lorsque je me suis expliqué en peu de mots tu ne m'as pas compris, tu ne savais quel parti tirer de mes réponses, et il me fallait me développer. Lors donc que tu répondras, [466a] si je me trouve dans le même embarras à l'égard de tes réponses, je te permets de t'étendre à ton tour. Mais tant que je pourrai en tirer parti, laisse-moi faire : rien n'est plus juste. Et maintenant, si tu peux faire quelque chose de cette réponse, vois, je te la livre.

POLUS.

Qu'est-ce que tu dis ? La rhétorique est, à ton avis, la même chose que la flatterie ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
J'ai dit seulement qu'elle en était une partie. Eh quoi, Polus ! à ton âge tu manques déjà de mémoire ? que sera-ce donc quand tu seras vieux ?

POLUS.
Te semble-t-il que dans les états les bons orateurs soient regardés comme de vils flatteurs ?

[466b] **SOCRATE**.
Est-ce une question que tu me fais, ou un discours que tu entames ?

POLUS.
C'est une question.

SOCRATE.
Eh ! bien, il me paraît qu'on ne les regarde pas même.

POLUS.
Comment ! on ne les regarde pas ? De tous les citoyens, ne sont-ils pas ceux qui ont le plus de pouvoir ?

SOCRATE.
Non, si tu entends que le pouvoir est un bien pour celui qui l'a.

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
C'est ainsi que je l'entends.

SOCRATE.
A ce compte, je dis que les orateurs sont de tous les citoyens ceux qui ont le moins de pouvoir.

POLUS.
Quoi ! Semblables aux tyrans, ne font-ils pas mourir [466c] celui qu'ils veulent ? ne dépouillent-ils pas de ses biens, et ne bannissent-ils pas qui il leur plaît ?

SOCRATE.
En vérité, je suis incertain, Polus, à chaque chose que tu dis, si tu parles de ton chef et si tu m'exposes ta façon de penser, ou si tu me demandes la mienne.

POLUS.
Je te demande la tienne.

SOCRATE.
A la bonne heure, mon cher ami. Pourquoi donc me fais-tu deux questions à la fois ?

POLUS.
Comment, deux questions ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ne me disais-tu pas à ce moment que [466d] les orateurs, tels que les tyrans, mettent à mort qui ils veulent ; qu'ils dépouillent de ses biens et bannissent qui il leur plaît ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Eh bien, je te dis que ce sont deux questions, et je vais te satisfaire sur l'une et sur l'autre. Je soutiens, Polus, que les orateurs et les tyrans ont très peu de pouvoir dans les villes, comme je disais tout à l'heure ; et qu'ils ne font presque rien [466e] de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils fassent ce qui leur paraît le plus avantageux.

POLUS.
Mais n'est-ce point-là avoir un grand pouvoir ?

SOCRATE.
Non, à ce que prétend Polus.

POLUS.
Moi, je prétends cela ? c'est tout le contraire.

SOCRATE.
Oui, tu le prétends, si tu dis qu'un grand pouvoir est un bien pour celui qui en est revêtu ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Je le dis encore.

SOCRATE.
Crois-tu que ce soit un bien pour quelqu'un de faire ce qui lui paraît être le plus avantageux, lorsqu'il est dépourvu de bon sens ? et appelles-tu cela avoir un grand pouvoir ?

POLUS.
Nullement.

SOCRATE.
Prouve-moi donc que les orateurs ont du bon sens, [467a] et que la rhétorique est un art, et non une flatterie, et tu m'auras réfuté. Mais tant que tu ne l'auras pas fait, il demeurera toujours vrai que ce n'est point un bien pour les orateurs, ni pour les tyrans, de faire dans un état ce qui leur plaît. Le pouvoir est à la vérité un bien, comme tu dis. Mais tu conviens toi-même que faire ce qu'on juge à propos, lorsqu'on est dépourvu de bon sens, est un mal. N'est-il pas vrai ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Comment donc les orateurs et les tyrans auraient-ils un grand pouvoir dans un état, à moins que Polus ne réduise

Copyright Arvensa Editions

Socrate à avouer qu'ils font ce qu'ils veulent ?

[467b] **POLUS**.
Quel homme !

SOCRATE.
Je dis qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent : réfute-moi.

POLUS.
Ne viens-tu pas d'accorder qu'ils font ce qu'ils croient le plus avantageux pour eux ?

SOCRATE.
Je le répète.

POLUS.
Ils font donc ce qu'ils veulent.

SOCRATE.
Je le nie.

POLUS.
Quoi ? lorsqu'ils font ce qu'ils jugent à propos!

SOCRATE.
Sans doute.

POLUS.

Copyright Arvensa Editions

En vérité, Socrate, tu avances des choses pitoyables et insoutenables.

SOCRATE.
Ne me condamne pas si vite, charmant Polus, pour parler [467c] comme toi[258]. Mais si tu as encore quelque question à me faire, prouve-moi que je me trompe : sinon, réponds-moi.

POLUS.
Je consens à te répondre, afin de voir clair dans ce que tu viens de dire.

SOCRATE.
Juges-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose en vue de laquelle ils font ces actions ? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins, veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, c'est-à-dire, avaler une potion et ressentir de la douleur ? ou bien veulent-ils la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine ?

POLUS.
Il est évident qu'ils veulent la santé, [467d] en vue de laquelle ils prennent la médecine.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Pareillement ceux qui vont sur mer, et qui font toute autre espèce de commerce, ne veulent pas ce qu'ils font journellement : car quel est l'homme qui veut aller sur mer s'exposer à mille dangers, et avoir mille embarras ? Mais ils veulent, ce me semble, la chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est-à-dire, la richesse : la richesse en effet est le but de ces voyages maritimes.

POLUS.
J'en conviens.

SOCRATE.
N'en est-il pas de même par rapport à tout le reste ? de façon que quiconque fait une chose en vue d'une autre, ne veut point la chose même qu'il fait, mais celle [467e] en vue de laquelle il la fait.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Y a-t-il quoi que ce soit au moins qui ni ne soit bon ou mauvais, ou tenant le milieu entre le bon et le mauvais, sans être ni l'un ni l'autre ?

POLUS.
Cela ne saurait être autrement, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne mets-tu pas au rang des bonnes choses, la sagesse, la santé, la richesse et toutes les autres semblables ; et leurs contraires, au rang des mauvaises ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Et par les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises n'entends-tu pas celles qui [468a] tantôt tiennent du bien, tantôt du mal, et tantôt ne tiennent ni de l'un ni de l'autre ? par exemple, être assis, marcher, courir, naviguer : et encore, les pierres, les bois, et les autres choses de cette nature. N'est-ce pas là ce que tu conçois par ce qui n'est ni bon ni mauvais ? ou bien est-ce autre chose ?

POLUS.
Non, c'est cela même.

SOCRATE.
Lorsque les hommes font ces choses indifférentes, les font-ils en vue des bonnes, ou font-ils les bonnes en vue de celles-là ?

POLUS.
Ils font les [468b] indifférentes en vue des bonnes.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est donc toujours le bien que nous poursuivons ; lorsque nous marchons, c'est dans la pensée que cela nous sera plus avantageux ; et c'est encore en vue du bien que nous nous arrêtons, lorsque nous nous arrêtons. N'est-ce pas ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Et soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions, dans la persuasion que c'est ce qu'il y a de mieux à faire ? N'est-il pas vrai ?

POLUS.
Assurément.

SOCRATE.
Tout ce qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du bien qu'on le fait.

POLUS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Ne sommes-nous pas convenus que l'on ne veut point la

Copyright Arvensa Editions

chose qu'on fait en vue d'une autre, [468c] mais celle en vue de laquelle on la fait ?

POLUS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ainsi on ne veut pas simplement tuer quelqu'un, le bannir, lui enlever ses biens : mais si cela est avantageux, on veut le faire ; si cela est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes : et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ou tout à fait mauvaises, on ne les veut pas. Ce que je dis, Polus, te paraît-il vrai, ou non ? Pourquoi ne réponds-tu pas ?

POLUS.
Cela me semble vrai.

[468d] **SOCRATE**.
Puisque nous sommes d'accord là-dessus, quand un tyran ou un orateur fait mourir quelqu'un, le condamne au bannissement, ou à la perte de ses biens, croyant que c'est le parti le plus avantageux pour lui-même, quoique ce soit en effet le plus mauvais ; il fait alors ce qui lui plaît : n'est-ce pas ?

POLUS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Fait-il pour cela ce qu'il veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais ? que ne réponds-tu ?

POLUS.
Il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut.

SOCRATE.
Se peut-il donc qu'un tel homme [468e] ait un grand pouvoir dans sa ville, si toutefois, de ton aveu, c'est un bien d'être revêtu d'un grand pouvoir ?

POLUS.
Cela ne se peut.

SOCRATE.
Par conséquent, j'avais raison de dire qu'il est possible qu'un homme fasse dans une ville ce qui lui plaît, sans avoir néanmoins un grand pouvoir, ni faire ce qu'il veut.

POLUS.
Comme si toi-même, Socrate, tu n'aimerais pas mieux avoir la liberté de faire dans une ville tout ce qui te plaît, que de ne pas l'avoir ; et comme si, lorsque tu vois quelqu'un qui fait mourir celui qu'il juge à propos, le dépouille de ses biens, le met dans les fers, tu ne lui portais pas envie ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Supposes-tu qu'il agisse en cela justement ou injustement ?

[469a] **POLUS**.
De quelque manière qu'il agisse, n'est-ce pas toujours une chose digne d'envie ?

SOCRATE.
Parle mieux, Polus.

POLUS.
Pourquoi donc ?

SOCRATE.
Parce qu'il ne faut point porter envie à ceux dont le sort n'en doit exciter aucune, ni aux malheureux, mais en avoir pitié.

POLUS.
Quoi ! penses-tu que telle est la condition de ceux dont je parle ?

SOCRATE.
Quelle autre idée pourrais-je en avoir ?

POLUS.

Copyright Arvensa Editions

Tu regardes donc comme malheureux et digne de compassion, quiconque fait mourir celui qu'il juge à propos, lors même qu'il le condamne justement à la mort.

SOCRATE.
Point du tout : mais aussi il ne me paraît pas digne d'envie.

POLUS.
N'as-tu pas dit tout à l'heure qu'il est malheureux ?

[469b] **SOCRATE**.
Oui, mon cher, je l'ai dit de celui qui met à mort injustement, et de plus j'ai dit qu'il est digne de pitié. Pour celui qui ôte la vie justement à un autre, je dis qu'il ne doit point faire envie.

POLUS.
L'homme qui est injustement mis à mort, n'est-il pas en même temps malheureux et à plaindre ?

SOCRATE.
Moins que l'auteur de sa mort, Polus, et moins encore que celui qui a mérité de mourir.

POLUS.
Comment cela ? Socrate ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le voici. C'est que le plus grand de tous les maux est de commettre l'injustice.

POLUS.
Est-ce là le plus grand mal ? Souffrir une injustice, n'en est-ce pas un plus grand ?

SOCRATE.
Nullement.

POLUS.
Aimerais-tu donc mieux recevoir une injustice que de la faire ?

[469c] **SOCRATE**.
Je ne voudrais ni l'un ni l'autre ; mais s'il fallait absolument commettre une injustice ou la souffrir, j'aimerais mieux la souffrir que la commettre.

POLUS.
Est-ce que tu n'accepterais pas la condition de tyran ?

SOCRATE.
Non, si par être tyran tu entends la même chose que moi.

POLUS.
J'entends par là ce que je disais tout à l'heure, avoir le

Copyright Arvensa Editions

pouvoir de faire dans une ville tout ce qu'on juge à propos, de tuer, de bannir, en un mot, d'agir en tout à sa fantaisie.

SOCRATE.
Mon cher ami, fais réflexion à ce que je vais dire. [469d] Si lorsque la place publique est pleine de monde, tenant un poignard caché sous mon bras, je te disais : J'ai en ce moment, Polus, un pouvoir merveilleux et égal à celui d'un tyran. De tous ces hommes que tu vois, celui qu'il me plaira de faire mourir, mourra tout à l'heure ; s'il me semble que je doive casser la tête à quelqu'un, il l'aura cassée à l'instant ; si je veux déchirer son habit, il sera déchiré : tant est grand le pouvoir [469e] que j'ai dans cette ville. Si tu refusais de me croire, et que je te montrasse mon poignard, peut-être dirais-tu en le voyant : Socrate, il n'est personne à ce compte qui n'eût un grand pouvoir : tu pourrais de la même façon brûler la maison de tel citoyen qu'il te plairait, mettre le feu aux arsenaux des Athéniens, à leurs galères, et à tous les vaisseaux appartenant à l'état ou aux particuliers. Mais la grandeur du pouvoir ne consiste point précisément à faire ce qui plaît. Que t'en semble ?

POLUS.
Non, assurément, de la manière que tu viens de dire.

[470a] **SOCRATE**.

Copyright Arvensa Editions

Me dirais-tu bien la raison pour laquelle tu rejettes un semblable pouvoir ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Dis-la donc.

POLUS.
C'est qu'il est inévitable que quiconque en agit ainsi, soit puni.

SOCRATE.
Être puni n'est-ce point un mal ?

POLUS.
Sans doute.

SOCRATE.
Ainsi, mon cher, tu juges donc de nouveau, que l'on a un grand pouvoir, lorsque, faisant ce qui plaît, on ne fait rien que d'avantageux, et qu'alors c'est une bonne chose. C'est en cela que consiste en effet le grand pouvoir : hors de là, il n'y a que mal et faiblesse. [470b] Examinons encore ceci. Ne convenons-nous point qu'il est bien quelquefois de faire ce que nous disions à l'instant, de mettre à mort, de bannir, de dépouiller de ses biens ; et que quelquefois il

Copyright Arvensa Editions

ne l'est point ?

POLUS.
Tout à fait.

SOCRATE.
Nous sommes donc, à ce qu'il paraît, d'accord sur ce point, toi et moi.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Dans quel cas dis-tu qu'il est bien de faire ces sortes de choses ? Assigne-moi les bornes que tu y mets.

POLUS.
Réponds toi-même à cette question, Socrate ?

[470c] **SOCRATE**.
Eh bien, Polus, puisque tu préfères m'interroger, je dis qu'il est bien de les faire, lorsqu'on les fait justement, et mal, lorsqu'on les fait injustement.

POLUS.
Il est vraiment bien difficile de te réfuter, Socrate. Un enfant même ne te prouverait-il pas que tu ne dis point la vérité ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je serai fort redevable à cet enfant, et je ne te le serai pas moins, si tu me réfutes, et si tu me délivres de mes extravagances. Ne te lasse point d'obliger un homme qui t'aime : de grâce, montre-moi que j'ai tort.

POLUS.
Il n'est pas besoin, Socrate, de recourir pour cela à des exemples anciens. [470d] Ce qui s'est passé hier et avant-hier[259] suffit pour te confondre, et pour démontrer que beaucoup d'hommes injustes sont heureux.

SOCRATE.
Qu'est-ce donc ?

POLUS.
Tu vois cet Archélaüs, fils de Perdiccas, roi de Macédoine.

SOCRATE.
Si je ne le vois pas, du moins j'en entends parler ?

POLUS.
Qu'en penses-tu ? est-il heureux ou malheureux ?

SOCRATE.
Je n'en sais rien, Polus. Je n'ai point encore eu d'entretien

Copyright Arvensa Editions

avec lui.

[470e] **POLUS**.
Quoi donc ! Tu saurais ce qui en est, si tu avais conversé avec lui ; et tu ne peux connaître d'ici même, par une autre voie, s'il est heureux ?

SOCRATE.
Non, certes.

POLUS.
Évidemment, Socrate, tu diras aussi que tu ignores si le grand roi est heureux.

SOCRATE.
Et je dirai vrai : car j'ignore quel est l'état de son âme par rapport à la science et à la justice.

POLUS.
Et quoi ! Est-ce que tout le bonheur consiste en cela ?

SOCRATE.
Oui, selon moi, Polus. Je prétends que quiconque est honnête et vertueux, homme ou femme, est heureux ; et quiconque est injuste ou méchant, malheureux.

[471a] **POLUS**.
Cet Archelaüs est donc malheureux, à ton compte.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Oui, mon cher, s'il est injuste.

POLUS.
Et comment ne serait-il pas injuste ? Il n'avait aucun droit au trône qu'il occupe, étant fils d'une esclave d'Alcétas, frère de Perdiccas ; selon la justice, il était esclave d'Alcétas ; il aurait dû le servir, s'il eût voulu être juste, et en conséquence il aurait été heureux, à ce que tu prétends ; au lieu qu'aujourd'hui le voilà devenu souverainement malheureux, puisqu'il a commis les plus grands forfaits ; [471b] car ayant d'abord envoyé chercher Alcétas, son maître et son oncle, comme pour lui remettre l'autorité dont Perdiccas l'avait dépouillé, il le reçut chez lui, l'enivra lui et son fils Alexandre, qui était son cousin et à peu près du même âge, et les ayant mis dans un chariot, et transportés de nuit hors du palais, il les fit égorger tous deux, et s'en débarrassa ainsi. Cela fait, il ne s'aperçut point du malheur extrême où il était tombé, il ne conçut nul repentir ; et peu de temps [471c] après, au lieu de consentir à devenir heureux, en prenant soin, comme la justice l'exigeait, de l'éducation de son frère, fils légitime de Perdiccas, âgé d'environ sept ans, à qui la couronne appartenait de droit, et en la lui rendant, il le jeta dans un puits après l'avoir fait étouffer, et dit à Cléopâtre, mère de l'enfant, qu'il était tombé dans ce puits en poursuivant une oie, et qu'il y était mort. Aussi s'étant rendu coupable

Copyright Arvensa Editions

de plus de crimes qu'aucun homme de Macédoine, est-il aujourd'hui, non le plus heureux, mais le plus malheureux de tous les Macédoniens. Et peut-être y a-t-il plus d'un Athénien, à commencer par toi, [471d] qui préférerait la condition de tout autre Macédonien à celle d'Archélaüs.

SOCRATE.
Dès le commencement de cet entretien, Polus, je t'ai fait compliment sur ce que tu me paraissais fort versé dans la rhétorique, mais je t'ai dit que tu avais négligé l'art de discuter. Voilà donc ces raisons avec lesquelles un enfant me réfuterait ? Et, à t'entendre, tu as détruit avec ces raisons ma proposition que l'homme injuste n'est point heureux. Par où, mon cher ? puisque je ne t'accorde absolument rien de ce que tu as dit.

[471e] **POLUS**.
C'est que tu ne le veux pas : car du reste tu penses comme moi.

SOCRATE.
Tu es admirable de prétendre me réfuter avec des arguments de rhétorique, comme ceux qui croient faire la même chose devant les tribunaux. Là en effet un avocat s'imagine en avoir réfuté un autre, lorsqu'il a produit un grand nombre de témoins distingués pour appuyer ce qu'il avance, et que sa partie adverse n'en a produit qu'un seul, ou point du tout. Mais ce mode de réfutation ne sert de

Copyright Arvensa Editions

rien pour découvrir [472a] la vérité. Car quelquefois un accusé peut être condamné à tort sur la déposition d'un grand nombre de témoins, qui paraissent de quelque poids. Et, dans le cas présent, presque tous les Athéniens et les étrangers seront de ton avis ; et si tu veux produire contre moi des témoignages pour me prouver que la vérité n'est pas de mon côté, tu auras, quand il te plaira, pour témoins Nicias[260], fils de Nicérate, et ses frères, qui ont donné tous ces trépieds qu'on voit rangés dans te temple de Bacchus ; tu auras encore, si tu veux, Aristocrate, [472b] fils de Scellios[261], de qui est cette belle offrande dans le temple d'Apollon pythien ; tu auras aussi toute la famille de Périclès ; et telle autre famille d'Athènes qu'il te plaira de choisir. Mais je suis, quoique seul, d'un autre avis : car tu ne dis rien qui m'oblige d'en changer, et tu ne fais que produire contre moi une foule de faux témoins pour me déposséder de mon bien et de la vérité.

Pour moi, à moins que je ne te réduise à rendre toi-même témoignage à la vérité de ce que je dis, je n'ai, à mon sens, [472c] rien gagné contre toi, ni toi, je pense, contre moi, à moins que je ne dépose, quoique seul, en ta faveur, et que tu ne comptes absolument pour rien le témoignage des autres. Voilà donc deux manières de réfuter, l'une que tu crois bonne, ainsi que bien d'autres ; l'autre, que je juge telle aussi de mon côté.

Comparons-les ensemble, et voyons si elles ne

Copyright Arvensa Editions

diffèrent en rien ; car les objets sur lesquels nous ne sommes point d'accord, ne sont pas de petite conséquence : au contraire, il n'y en a peut-être point qu'il soit plus beau de connaître, et plus honteux d'ignorer, puisqu'ils aboutissent à ceci, de savoir ou d'ignorer qui est heureux ou [472d] malheureux. Et pour en venir à la question qui nous occupe, tu prétends en premier lieu qu'il est possible qu'on soit heureux étant injuste, et au milieu même de l'injustice ; puisque tu crois qu'Archélaüs, quoique injuste, n'en est pas moins heureux. N'est-ce pas là l'idée que nous devons prendre de ta manière de penser ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Et moi, je soutiens que la chose est impossible. Voilà un premier point sur lequel nous ne nous accordons pas. Soit. Mais le coupable sera-t-il heureux, si on lui fait justice, et s'il est puni ?

POLUS.
Point du tout ; au contraire, dans ce cas, il serait très malheureux.

[472e] **SOCRATE**.
Si le coupable échappe à la punition qu'il mérite, il sera

Copyright Arvensa Editions

donc heureux, à ton compte ?

POLUS.
Assurément.

SOCRATE.
Et moi, je pense, Polus, que l'homme injuste et criminel est malheureux de toute manière ; mais qu'il l'est encore davantage, s'il ne subit aucun châtiment, et si ses crimes demeurent impunis ; et qu'il l'est moins, s'il reçoit des hommes et des dieux la juste punition de ses fautes.

[473a] **POLUS**.
Tu avances là d'étranges paradoxes, Socrate.

SOCRATE.
Je vais essayer, mon cher, de te faire dire les mêmes choses que moi : car je te tiens pour mon ami. Voilà donc les objets sur lesquels nous sommes divisés. Juges-en toi-même. J'ai dit tout à l'heure que commettre une injustice est un plus grand mal que la souffrir.

POLUS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Et toi, que c'est un plus grand mal de la souffrir.

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
J'ai dit que ceux qui agissent injustement sont malheureux ; et tu m'as réfuté là-dessus.

POLUS.
Oui, par Jupiter.

[473b] **SOCRATE**.
A ce que tu crois, Polus.

POLUS.
Et probablement j'ai raison de le croire.

SOCRATE.
De ton côté, tu tiens les méchants pour heureux, lorsqu'ils ne portent pas la peine de leur injustice.

POLUS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Et moi, je dis qu'ils sont très malheureux, et que ceux qui subissent le châtiment qu'ils méritent, le sont moins. Veux-tu aussi réfuter cette maxime ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Elle est encore plus difficile à réfuter que la précédente, Socrate.

SOCRATE.
Point du tout, Polus : mais impossible ; car le vrai ne se réfute pas.

POLUS.
Comment dis-tu ? Quoi ? un homme que l'on surprend dans quelque forfait, comme celui d'aspirer à la tyrannie, [473c] qu'on met ensuite à la torture, qu'on déchire, à qui l'on brûle les yeux ; qui, après avoir souffert en sa personne des tourments sans mesure, sans nombre et de toute espèce, et en avoir vu souffrir autant à ses enfants et à sa femme, est enfin mis en croix, ou enduit de poix et brûlé vif : cet homme sera plus heureux que si, échappant à ces supplices, il devenait tyran, passait sa vie entière, maître dans sa ville, libre de faire tout ce qui lui plaît, objet d'envie pour ses [473d] concitoyens et pour les étrangers, et regardé comme heureux par tout le monde ? Et tu prétends qu'il est impossible de réfuter de pareilles absurdités ?

SOCRATE.
Tu cherches de nouveau à m'épouvanter, brave Polus ; mais tu ne me réfutes point : tout à l'heure tu appelais des témoins à ton secours. Quoi qu'il en soit, rappelle-moi

Copyright Arvensa Editions

une petite chose : as-tu supposé que cet homme aspirât injustement à la tyrannie ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Cela étant, l'un ne sera pas plus heureux que l'autre, ni celui qui a réussi à s'emparer injustement de la tyrannie, ni celui qui a été puni ; car il ne saurait se faire que de deux malheureux l'un soit plus heureux [473e] que l'autre. Mais le plus malheureux des deux est celui qui a échappé au châtiment, et s'est mis en possession de la tyrannie. Qu'est ceci,

Polus ? Tu ris ? C'est sans doute encore une nouvelle manière de réfuter, que de rire au nez d'un homme, sans alléguer aucune raison contre ce qu'il dit.

POLUS.
Ne crois-tu pas être réfuté suffisamment, Socrate, en avançant ainsi des choses qu'aucun homme ne soutiendra jamais ? Interroge plutôt qui tu voudras des assistants.

SOCRATE.
Je ne suis point du nombre des politiques, Polus ; et l'an passé le sort m'ayant fait sénateur, lorsque ma tribu présida à son tour aux assemblées du peuple, et qu'il me fallut recueillir les suffrages, [474a] je me rendis ridicule,

Copyright Arvensa Editions

parce que je ne savais comment m'y prendre. Ne me parle donc point de recueillir les suffrages des assistants, et si, comme je l'ai déjà dit, tu n'as point de meilleurs arguments à m'opposer, laisse-moi t'interroger à mon tour, et fais l'essai de ma façon de réfuter, que je crois la bonne. Je ne sais produire qu'un seul témoin en faveur de ce que je dis, celui-là même avec qui je discute ; et je ne tiens nul compte du grand nombre. Je ne recueille d'autre suffrage que le sien ; pour [474b] la foule, je ne lui adresse pas même la parole. Vois donc si tu veux souffrir à ton tour que je te réfute, en t'engageant à répondre à mes questions. Car je suis convaincu que toi et moi et les autres hommes, nous pensons tous que c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la souffrir, et de n'être point puni de ses crimes que d'en être puni.

POLUS.
Je soutiens, au contraire, que ce n'est ni mon sentiment, ni celui d'aucun autre. Toi-même, aimerais-tu mieux qu'on te fît injustice, que de faire injustice à autrui ?

SOCRATE.
Oui, et toi aussi, et tout le monde.

POLUS.
Il s'en faut bien : ni toi, ni moi, ni qui que ce soit n'est dans cette disposition.

Copyright Arvensa Editions

[474c] **SOCRATE**.
Eh bien, répondras-tu ?

POLUS.
J'y consens ; car je suis extrêmement curieux de savoir ce que tu diras.

SOCRATE.
Afin de l'apprendre, réponds-moi, Polus, comme si je commençais pour la première fois à t'interroger. Quel est le plus grand mal, à ton avis, de faire une injustice, ou de la recevoir ?

POLUS.
De la recevoir, selon moi.

SOCRATE.
Et quel est le plus laid de faire une injustice, ou de la recevoir ? Réponds.

POLUS.
De la faire.

SOCRATE.
Si cela est plus laid, c'est donc aussi un plus grand mal.

POLUS.
Point du tout.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
J'entends. Tu ne [474d] crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et le bon, le mauvais et le honteux soient la même chose.

POLUS.
Non, certes.

SOCRATE.
Et que dis-tu à ceci ? Toutes les belles choses en fait de corps, de couleur, de figures, de sons, de genres de vie, les appelles-tu belles sans aucun motif ? Et pour commencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils sont beaux, n'est-ce point ou par rapport à leur usage, à cause de l'utilité qu'on en peut tirer, ou en vue d'un certain plaisir, parce que leur aspect fait naître un sentiment de joie dans l'âme de ceux qui les regardent ? Est-il hors de là quelque autre raison qui te fasse dire qu'un corps est beau ?

[474e] **POLUS**.
Je n'en connais point.

SOCRATE.
N'appelles-tu pas belles de même toutes les autres choses, soit figures, soit couleurs, pour le plaisir ou l'utilité qui en revient, ou pour l'un et l'autre à la fois ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
N'en est-il pas ainsi des sons, et de tout ce qui appartient à la musique ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Pareillement, ce qui est beau en fait de lois et de genres de vie ne l'est pas sans doute pour une autre raison que parce qu'il est ou utile ou agréable, ou l'un et l'autre.

[475a] **POLUS**.
Apparemment.

SOCRATE.
N'en est-il point de même de la beauté des sciences ?

POLUS.
Sans contredit ; et c'est bien définir le beau, Socrate, que de le définir comme tu fais, ce qui est bon ou agréable.

SOCRATE.
Le laid est donc bien défini par les deux contraires, le douloureux et le mauvais ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Nécessairement.

SOCRATE.
De deux belles choses, si l'une est plus belle que l'autre, n'est-ce point parce qu'elle la surpasse ou en agrément, ou en utilité, ou dans tous les deux ?

POLUS.
Sans doute.

SOCRATE.
Et de deux choses laides, [475b] si l'une est plus laide que l'autre, ce sera parce qu'elle cause ou plus de douleur, ou plus de mal, ou l'un et l'autre. N'est-ce pas une nécessité ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Voyons à présent. Que disions-nous tout à l'heure touchant l'injustice faite ou reçue ? Ne disais-tu pas qu'il est plus mauvais de souffrir l'injustice, et plus laid de la commettre ?

POLUS.
Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si donc il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir, c'est ou parce que cela est plus fâcheux et plus douloureux, ou parce que c'est un plus grand mal, ou l'un et l'autre à la fois. N'est-ce pas là encore une nécessité ?

POLUS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Examinons, [475c] en premier lieu, s'il est plus douloureux de commettre une injustice que de la souffrir, et si ceux qui la font ressentent plus de douleur que ceux qui la reçoivent.

POLUS.
Nullement, **SOCRATE**.

SOCRATE.
L'action de commettre une injustice ne l'emporte donc pas du côté de la douleur.

POLUS.
Non.

SOCRATE.
Cela étant, elle ne l'emporte pas, par conséquent, pour la

Copyright Arvensa Editions

douleur et le mal tout à la fois.

POLUS.
Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.
Il reste donc qu'elle l'emporte par l'autre endroit.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Par l'endroit du mal, n'est-ce pas ?

POLUS.
Vraisemblablement.

SOCRATE.
Puisque faire une injustice l'emporte du côté du mal, la faire est donc plus mauvais que la recevoir.

POLUS.
Cela est évident.

[475d] **SOCRATE**.
La plupart des hommes ne reconnaissent-ils point, et n'as-tu pas toi-même avoué précédemment qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la souffrir ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Et ne venons-nous pas de voir que c'est une chose plus mauvaise ?

POLUS.
Il paraît que oui.

SOCRATE.
Préférerais-tu ce qui est plus laid et plus mauvais à ce qui l'est moins ? N'aie pas honte de répondre, Polus ; il ne t'en arrivera aucun mal. Mais livre-toi sans crainte à la discussion, comme à un médecin ; réponds, et [475e] accorde ou nie ce que je te demande.

POLUS.
Non, je ne le préférerais pas, Socrate.

SOCRATE.
Est-il quelqu'un au monde qui le préférât ?

POLUS.
Il me semble que non, du moins d'après ce qui vient d'être dit.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi, j'avais raison de dire que ni moi, ni toi, ni qui que ce soit n'aimerait mieux faire une injustice que la recevoir, parce que c'est une chose plus mauvaise.

POLUS.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Vois-tu présentement, Polus, que ma manière de réfuter et la tienne ne se ressemblent en rien ? Tous les autres t'accordent ce que tu avances, excepté moi. Pour moi, il me suffit de ton [476a] seul aveu, de ton seul témoignage ; je ne recueille point d'autre suffrage que le tien, et je me mets peu en peine de ce que les autres pensent. — Que ce point demeure donc arrêté entre nous. Passons à l'examen de l'autre, sur lequel nous n'étions pas d'accord, savoir, si être puni pour les injustices qu'on a commises est le plus grand des maux, comme tu le pensais, ou si c'est un plus grand mal de n'être pas puni, comme je le croyais. Procédons de cette manière. Porter la peine de son injustice, et être châtié à juste titre, n'est-ce pas la même chose, selon toi ?

POLUS.
Oui.

[476b] **SOCRATE**.

Copyright Arvensa Editions

Pourrais-tu me nier que tout ce qui est juste, en tant que juste, est beau ? fais-y réflexion avant de répondre.

POLUS.
Il me paraît bien que cela est ainsi, Socrate.

SOCRATE.
Considère encore ceci. Lorsque quelqu'un fait une chose, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait un patient qui corresponde à l'agent[262] ?

POLUS.
Je le pense.

SOCRATE.
Ce que le patient souffre n'est-il pas la même chose que ce que fait l'agent ? Voici ce que je veux dire. Si quelqu'un frappe, n'est-ce pas une nécessité qu'une chose soit frappée ?

POLUS.
Assurément.

SOCRATE.
Et s'il frappe fort ou vite, [476c] que la chose soit frappée de même ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Ce qui est frappé éprouve donc une passion de même nature que l'action de qui frappe.

POLUS.
Sans doute.

SOCRATE.
Pareillement, si quelqu'un brûle, il est nécessaire qu'une chose soit brûlée.

POLUS.
Cela ne peut être autrement.

SOCRATE.
Et s'il brûle fort ou d'une manière douloureuse, que la chose soit brûlée précisément de la façon dont on la brûle.

POLUS.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Il en est de même si une chose coupe ; une autre est coupée.

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Et si la coupure est grande, ou profonde, ou douloureuse, la chose coupée [476d] l'est exactement de la manière dont on la coupe.

POLUS.
Tout à fait.

SOCRATE.
En un mot, vois si tu m'accordes en général ce que je viens de dire, que ce que fait l'agent, le patient le souffre tel que l'agent le fait.

POLUS.
Je l'accorde.

SOCRATE.
Cela convenu, dis-moi si être puni c'est pâtir ou agir.

POLUS.
Évidemment, c'est pâtir, Socrate.

SOCRATE.
De la part de quelque agent, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Cela va sans dire : de la part de celui qui châtie.

SOCRATE.
Quiconque châtie à bon droit [476e] ne châtie-t-il point justement ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Fait-il en cela une action juste, ou non ?

POLUS.
Il fait une action juste.

SOCRATE.
Ainsi celui qui est châtié, lorsqu'on le punit d'une faute, pâtit justement.

POLUS.
Apparemment.

SOCRATE.
N'avons-nous pas avoué que tout ce qui est juste est beau ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ce que fait la personne qui châtie et ce que souffre la personne châtiée est donc beau.

POLUS.
Oui.

[477a] **SOCRATE**.
Mais si c'est beau, c'est en même temps bon ; car le beau est ou agréable, ou utile.

POLUS.
Nécessairement.

SOCRATE.
Ainsi ce que souffre celui qui est puni est bon.

POLUS.
Il paraît qu'oui.

SOCRATE.
Il lui en revient par conséquent quelque utilité.

POLUS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Est-ce l'utilité que je conçois, savoir, de devenir meilleur quant à l'âme, s'il est vrai qu'il soit châtié à juste titre ?

POLUS.
Cela est vraisemblable.

SOCRATE.
Ainsi, celui qui est puni est délivré du mal de l'âme.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
N'est-il pas délivré par là du plus grand [477b] des maux ? Envisage la chose de cette manière. Connais-tu, pour qui veut faire fortune, quelque autre mal que la pauvreté ?

POLUS.
Non, je ne connais que celui-là.

SOCRATE.
Et par rapport au corps, n'appelles-tu point mal la faiblesse, la maladie, la laideur, et ainsi du reste ?

POLUS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu penses sans doute que l'âme a aussi son mal ?

POLUS.
Sans contredit.

SOCRATE.
N'est-ce pas ce que tu nommes injustice, ignorance, lâcheté, et les autres vices semblables ?

POLUS.
Assurément.

SOCRATE.
A ces trois choses donc, fortune, [477c] corps et âme, répondent, selon toi, trois maux, pauvreté, maladie, injustice ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
De ces trois maux, quel est le plus laid ? N'est-ce pas l'injustice, et, pour le dire en un mot, le mal de l'âme ?

POLUS.
Sans comparaison.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si c'est le plus laid, n'est-ce pas aussi le plus mauvais ?

POLUS.
Comment entends-tu ceci, Socrate ?

SOCRATE.
Le voici. En conséquence de nos aveux précédents, ce qui est le plus laid est toujours tel ? parce qu'il cause la plus grande douleur ou le plus grand dommage, ou l'un et l'autre ensemble.

POLUS.
A merveille.

SOCRATE.
Or, ne venons-nous pas de reconnaître que l'injustice et tout mal de l'âme [477d] est ce qu'il y a de plus laid ?

POLUS.
Nous l'avons reconnu en effet.

SOCRATE.
Et le plus laid n'est-il point tel, ou parce que rien n'est plus douloureux, ou parce que rien n'est plus dommageable, ou à cause de l'un et de l'autre ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
De toute nécessité.

SOCRATE.
Or, est-il plus douloureux d'être injuste, intempérant, lâche, ignorant, que d'être indigent ou malade ?

POLUS.
Il me paraît que non, Socrate, d'après tout cela.

SOCRATE.
Le mal de l'âme n'est donc le plus laid que parce qu'il l'emporte en dommage [477e] sur tous les autres, d'une manière extraordinaire et merveilleuse, puisque de ton aveu il ne l'emporte point du côté de la douleur.

POLUS.
Il le faut bien.

SOCRATE.
Mais ce qui l'emporte par l'excès du dommage est le plus grand de tous les maux.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Donc l'injustice, l'intempérance, et en général les maux de

Copyright Arvensa Editions

l'âme sont de tous les maux les plus grands.

POLUS.
Il paraît qu'oui.

SOCRATE.
Quel art nous délivre de la pauvreté ? N'est-ce pas l'économie ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Et de la maladie ? N'est-ce pas la médecine ?

[478a] **POLUS**.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Et des maux de l'âme et de l'injustice ? Si tu ne trouves pas de réponse de cette manière, vois de celle-ci. Où et chez qui conduisons-nous ceux dont le corps est malade ?

POLUS.
Chez les médecins, Socrate.

SOCRATE.
Où conduit-on ceux qui s'abandonnent à l'injustice et à

Copyright Arvensa Editions

l'intempérance ?

POLUS.
Tu veux dire apparemment chez les juges.

SOCRATE.
N'est-ce pas pour y être punis ?

POLUS.
Sans doute.

SOCRATE.
Ceux qui châtient avec raison ne suivent-ils point en cela une certaine justice ?

POLUS.
Cela est évident.

SOCRATE.
Ainsi l'économie délivre de l'indigence, [478b] la médecine de la maladie, et la justice de l'intempérance et de l'injustice.

POLUS.
Je le pense ainsi.

SOCRATE.
Mais de ces trois choses dont tu parles, quelle est la plus

Copyright Arvensa Editions

belle ?

POLUS.
De quelles choses ?

SOCRATE.
L'économie, la médecine et la justice.

POLUS.
La justice l'emporte de beaucoup, Socrate.

SOCRATE.
Puisqu'elle est la plus belle, c'est donc parce qu'elle procure le plus grand plaisir, ou la plus grande utilité, ou l'un et l'autre.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Est-ce une chose agréable d'être entre les mains des médecins ; et le traitement qu'on fait aux malades leur cause-t-il du plaisir ?

POLUS.
Je ne le crois pas.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais c'est une chose utile, n'est-ce pas ?

POLUS.
[478c] Oui.

SOCRATE.
Car elle délivre d'un grand mal : en sorte qu'il est avantageux de souffrir la douleur pour recouvrer la santé.

POLUS.
Sans contredit.

SOCRATE.
L'homme qui est ainsi entre les mains des médecins est-il dans la situation la plus heureuse par rapport au corps, ou bien est-ce celui qui n'a point été malade ?

POLUS.
Il est évident que c'est celui-ci.

SOCRATE.
En effet, le bonheur ne consiste pas, ce semble, à être soulagé du mal, mais à n'en pas avoir eu.

POLUS.
Cela est vrai.

[478d] **SOCRATE**.

Copyright Arvensa Editions

Mais quoi ! de deux hommes malades, quant au corps ou quant à l'âme, quel est le plus malheureux, de celui qu'on traite et qu'on délivre de son mal, ou de celui qu'on ne traite point, et qui garde son mal ?

POLUS.
Il me paraît que c'est celui qu'on ne traite point.

SOCRATE.
Ainsi la punition procure la délivrance du plus grand des maux, du mal de l'âme.

POLUS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Car elle rend sage, elle oblige à devenir plus juste, et elle est une sorte de médecine morale.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Le plus heureux, par conséquent, est celui qui n'a admis dans son âme aucun mal, puisque nous avons vu que le mal de l'âme [478e] est le plus grand de tous.

POLUS.

Copyright Arvensa Editions

Sans difficulté.

SOCRATE.
Le second est celui qu'on en a délivré.

POLUS.
Il y a apparence.

SOCRATE.
C'est-à-dire, celui qui a reçu des avis, des réprimandes, qui a subi la punition.

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi, celui qui est malade de l'injustice, et qui n'en a pas été délivré, mène la vie la plus malheureuse.

POLUS.
Selon toute vraisemblance.

SOCRATE.
Eh bien ! cet homme, n'est-ce pas celui qui, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, et tout rempli d'injustice, parvient à se mettre au-dessus des réprimandes, [479a] des corrections, des punitions ? Telle est, comme tu le dis toi-même, la situation d'Archélaüs, et

Copyright Arvensa Editions

celle des autres tyrans, des orateurs et de tous ceux qui jouissent d'un grand pouvoir.

POLUS.
Il paraît qu'oui.

SOCRATE.
Et véritablement, mon cher, tous ces gens-là ont fait à peu près la même chose que celui qui, étant attaqué des plus grandes maladies, trouverait le moyen de ne point faire corriger par les médecins les affections vicieuses qui le travaillent, et de ne point faire de traitement, craignant, comme un enfant, qu'on ne lui applique le fer et le feu, parce que [479b] cela fait mal. Ne te semble-t-il pas que la chose est ainsi ?

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
Ce serait sans doute par ignorance des avantages de la santé et de la bonne habitude du corps. D'après nos aveux précédents, ceux qui fuient la punition ont bien l'air de se conduire de la même manière, mon cher Polus. Ils voient ce qu'elle a de douloureux ; mais ils sont aveugles sur son utilité ; ils ignorent combien on est plus à plaindre d'habiter avec une âme qui n'est pas saine, mais qui est corrompue, injuste et impie, [479c] qu'avec un corps

Copyright Arvensa Editions

malade. C'est pourquoi ils mettent tout en œuvre pour échapper à la punition, et n'être point délivrés du plus grand des maux, et ils ne songent qu'à amasser des richesses, à se faire des amis, et à acquérir le talent de la parole et de la persuasion. Mais si les choses dont nous sommes convenus sont vraies, Polus, vois-tu ce qui résulte de ce discours ? ou veux-tu que nous en tirions ensemble les conclusions ?

POLUS.
J'y consens, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

SOCRATE.
Ne suit-il pas de là que l'injustice est [479d] le plus grand des maux ?

POLUS.
Il me le semble, du moins.

SOCRATE.
N'avons-nous pas vu que la punition procure la délivrance de ce mal ?

POLUS.
Vraisemblablement.

SOCRATE.
Et que l'impunité ne fait que l'entretenir ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Oui.

SOCRATE.
L'injustice n'est donc que le second mal pour la grandeur ; mais l'injustice impunie est le premier et le plus grand de tous les maux.

POLUS.
Tu as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE.
Mon cher ami, n'est-ce point sur ceci que nous étions partagés de sentiment ? Tu regardais comme heureux Archélaüs, parce que, s'étant rendu coupable des plus grands crimes, [479e] il n'en subissait aucune punition ; et moi je soutenais, au contraire, qu'Archélaüs, et tout autre, quel qu'il soit, qui ne porte pas la peine des injustices qu'il a commises, doit passer pour infiniment plus malheureux que personne ; que l'auteur d'une injustice est toujours plus malheureux que celui qui la souffre, et le méchant qui demeure impuni, plus que celui que l'on châtie. N'est-ce pas là ce que je disais ?

POLUS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-il pas démontré que j'avais la vérité pour moi ?

POLUS.
J'en conviens.

[480a] **SOCRATE**.
A la bonne heure. Mais si cela est vrai, Polus, quelle est donc la grande utilité de la rhétorique ? Car c'est une conséquence de nos aveux ; qu'il faut avant toutes choses se préserver de toute action injuste, parce qu'elle ne nous rapporterait que du mal. N'est-ce pas ?

POLUS.
Assurément.

SOCRATE.
Et que si on a commis une injustice ou soi-même, ou quelque autre personne à qui l'on s'intéresse, il faut aller se présenter là où l'on recevra au plus tôt la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge comme auprès d'un médecin, [480b] de peur que la maladie de l'injustice venant à séjourner dans l'âme, n'y engendre une corruption secrète, qui devienne incurable. Que pouvons-nous dire autre chose, Polus, si nos premiers aveux subsistent ? N'est-ce pas la seule manière d'accorder ce que nous disons avec ce que nous avons établi précédemment ?

Copyright Arvensa Editions

POLUS.
Comment en effet tenir un autre langage, Socrate ?

SOCRATE.
La rhétorique, Polus, ne nous est donc d'aucun usage pour nous défendre contre l'injustice, nous, nos parents, nos amis, nos enfants, notre patrie ; je ne vois guère [480c] qu'un moyen de la rendre utile, c'est de s'accuser soi-même avant tout autre, ensuite ses proches et ses amis, dès qu'on a commis quelque injustice, de ne point tenir le crime secret, mais de l'exposer au grand jour, afin qu'il soit puni et réparé ; c'est de se faire violence à soi ainsi qu'aux autres pour s'élever au-dessus de toute crainte, et de s'offrir à la justice les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les incisions et les brûlures, s'attachant au bon et au beau, sans tenir compte de la douleur ; en sorte que si, par exemple, la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, [480d] on se présente pour les recevoir ; si les fers, on leur tende les mains ; une amende, on la paie ; le bannissement, on s'y condamne ; la mort, on la subisse ; c'est enfin d'être le premier à déposer contre soi-même et contre ses proches, de ne pas s'épargner, et pour cela de mettre en œuvre toutes les ressources de la rhétorique, afin de parvenir, par la manifestation de ses crimes, à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. Accorderons-nous cela, **POLUS**, ou le nierons-nous ?

Copyright Arvensa Editions

[480e] **POLUS**.
Cela me paraît bien étrange, Socrate. Toutefois peut-être est-ce une conséquence de ce que nous avons dit plus haut.

SOCRATE.
Ainsi, il faut ou renverser nos discours précédents, ou convenir que ceci en résulte nécessairement.

POLUS.
Oui. La chose est ainsi.

SOCRATE.
Et l'on fera tout le contraire, lorsqu'on voudra faire du mal à quelqu'un, soit à son ennemi, soit à tout autre ; il faut seulement n'avoir rien à souffrir soi-même de son ennemi ; on doit bien y prendre garde ; mais s'il commet une injustice envers un autre, il faut s'efforcer de toute manière, et [481a] d'action et de paroles, de le soustraire au châtiment, et empêcher qu'il ne paraisse devant les juges ; et au cas qu'il y paraisse, il faut tout mettre en œuvre pour qu'il échappe, et ne soit pas puni ; de façon que s'il a volé une grande quantité d'argent, il ne le rende pas, mais qu'il le garde, et l'emploie en dépenses injustes et impies pour son usage et celui de ses amis ; que si son crime mérite la mort, il ne la subisse point, et, s'il se peut, qu'il ne meure jamais, et soit immortel dans le crime, ou

Copyright Arvensa Editions

du moins [481b] qu'il y vive le plus longtemps possible. Voilà, Polus, à quoi la rhétorique me semble utile ; car pour celui qui ne commet aucune injustice, je ne vois pas qu'elle puisse lui être d'une grande utilité, s'il est vrai même qu'elle lui en soit d'aucune, comme en effet nous avons vu plus haut qu'elle n'est bonne à rien.

CALLICLÈS.
Dis-moi, Chéréphon, Socrate parle-t-il sérieusement, ou badine-t-il ?

CHÉRÉPHON.
Il me paraît, Calliclès, qu'il parle très sérieusement ; mais rien n'est tel que de l'interroger lui-même.

CALLICLÈS.
Par tous les dieux, tu as raison ; c'est ce que j'ai envie de faire. Socrate [481c] dis-moi, croirons-nous que tout ceci est sérieux de ta part, ou que ce n'est qu'un badinage ? Car si c'est tout de bon que tu parles, et si ce que tu dis est vrai, la conduite que nous tenons tous tant que nous sommes, qu'est-ce autre chose qu'un renversement de l'ordre, et une suite d'actions toutes contraires, ce semble, à nos devoirs ?

SOCRATE.
Si les hommes, Calliclès, n'étaient pas sujets aux mêmes passions, ceux-ci d'une façon, ceux-là d'une autre ; mais

Copyright Arvensa Editions

que chacun de nous eût sa passion qui lui fût propre, il ne serait point aisé [481d] de faire connaître à autrui ce qu'on éprouve soi-même. Je parle ainsi, en faisant réflexion que nous sommes actuellement toi et moi dans le même cas, et que tous deux nous aimons deux choses ; moi, Alcibiade fils de Clinias et la philosophie ; toi, le peuple d'Athènes et le fils de Pyrilampe[263]. Je remarque tous les jours que, tout éloquent que tu es, lorsque les objets de ton amour sont d'un autre avis que toi, quelle que soit leur façon de penser, tu n'as pas la force de les contredire, et que tu passes comme il leur plaît [481e] du blanc au noir.

En effet, quand tu parles au peuple assemblé, s'il soutient que les choses ne sont pas telles que tu dis, tu changes aussitôt de sentiment, pour te conformer à ses intentions. La même chose t'arrive vis-à-vis de ce beau garçon, le fils de Pyrilampe. Tu ne saurais résister aux volontés ni aux discours de ce que tu aimes ; et si quelqu'un, témoin du langage que tu prends ordinairement pour leur complaire, en paraissait surpris, et le trouvait absurde, tu lui répondrais probablement, si tu voulais dire la vérité, qu'à moins qu'on ne vienne à bout d'empêcher tes [482a] amours de parler comme ils font, tu ne peux t'empêcher toi-même de parler comme tu fais. Figure-toi donc que tu as la même réponse à entendre de ma part, et ne t'étonne point des discours que je tiens ; mais engage la philosophie, mes amours, à

Copyright Arvensa Editions

ne plus parler de même ; car c'est elle, mon cher, qui dit ce que tu as entendu ; et elle est beaucoup moins étourdie que mes autres amours. Le fils de Clinias parle tantôt d'une façon, tantôt d'une autre ; mais la philosophie a toujours [482b] le même langage. Ça qui te paraît à ce moment si étrange, est d'elle : tu viens de l'entendre.

Ainsi, ou réfute ce qu'elle disait tout à l'heure par ma bouche, et prouve-lui que commettre l'injustice et vivre dans l'impunité après l'avoir commise, n'est pas le comble de tous les maux, ou si tu laisses cette vérité subsister dans toute sa force, je te jure, Calliclès, par le dieu des Égyptiens[264], que Calliclès ne s'accordera point avec lui-même, et sera toute sa vie dans une contradiction perpétuelle. Cependant il vaudrait beaucoup mieux pour moi, ce me semble, que la lyre dont j'aurais à me servir fût mal montée et discordante, que le chœur dont j'aurais fait les frais détonnât, [482c] et que la plupart des hommes fussent d'un sentiment opposé au mien, que si j'étais pour mon compte mal d'accord avec moi-même, et réduit à me contredire.

CALLICLÈS.

En vérité, Socrate, tes discours sont pleins de prestiges, comme ceux d'un orateur populaire ; et ce qui autorise tes déclamations, c'est qu'il est arrivé à Polus la même chose qu'il a prétendu être arrivé à Gorgias vis-à-vis de

Copyright Arvensa Editions

toi. Polus disait en effet que Gorgias, lorsque tu lui as demandé si, au cas qu'on se rendît auprès de lui pour apprendre la rhétorique [482d] sans avoir aucune connaissance de la justice, il en donnerait des leçons, avait répondu qu'il l'enseignerait, par mauvaise honte et à cause des préjugés, qui trouveraient mauvais qu'on fît une réponse contraire ; cet aveu, selon Polus, avait réduit Gorgias à tomber en contradiction avec lui-même, et tu en avais profité. Il s'est moqué de toi avec raison en cette rencontre, autant qu'il m'a paru. Mais voilà qu'il se trouve à présent dans le même cas que Gorgias. Je t'avoue pour moi, que je ne suis nullement satisfait que Polus t'ait accordé qu'il est plus laid de faire une injustice que de la recevoir. [482e] Car c'est pour t'avoir passé ce point, qu'il s'est embarrassé dans la dispute, et que tu lui as fermé la bouche, parce qu'il a eu honte de parler suivant sa pensée. En effet, Socrate, tout en disant que tu cherches la vérité, tu en agis comme le plus fatigant déclamateur, et tu mets la conversation sur ce qui est beau non selon la nature, mais selon la loi.

Or, dans la plupart des choses, la nature et la loi sont opposées entre elles ; d'où il arrive que, si on se laisse aller à la honte, [483a] et que l'on n'ose dire ce qu'on pense, on est forcé à se contredire. Tu as aperçu cette subtile distinction, et tu t'en sers pour dresser des pièges dans la dispute. Si quelqu'un parle de ce qui appartient à la loi, tu l'interroges sur ce qui regarde la nature, et s'il parle de ce qui est dans l'ordre de la nature, tu

Copyright Arvensa Editions

l'interroges sur ce qui est dans l'ordre de la loi. C'est ce que tu viens de faire pour l'injustice commise et reçue. Polus parlait de ce qui est plus laid en ce genre, selon la loi ; toi, au contraire, tu as pris la loi pour la nature ; car, selon la nature, tout ce qui est plus mauvais est aussi plus laid, c'est-à-dire souffrir l'injustice ; tandis que, selon la loi, c'est la commettre.

Copyright Arvensa Editions

Et en effet, [483b] succomber sous l'injustice d'autrui n'est pas le fait d'un homme, mais d'un esclave, à qui il est meilleur de mourir que de vivre, quand, souffrant des injustices et des affronts, il n'est pas en état de se défendre soi-même, ni ceux pour qui il s'intéresse. Les lois sont, à ce que je pense, l'ouvrage des plus faibles et des plus nombreux ; en les faisant ils n'ont donc pensé qu'à eux-mêmes et à leurs intérêts : s'ils approuvent, s'ils blâment [483c] quelque chose, ce n'est que dans cette vue ; et pour effrayer les plus forts, qui pourraient acquérir de l'ascendant sur les autres, et les empêcher d'en venir là, ils disent que la supériorité est une chose laide et injuste, et que travailler à devenir plus puissant, c'est se rendre coupable d'injustice ; car, étant les plus faibles, ils se tiennent, je crois, trop heureux que tout soit égal. Voilà pourquoi, dans l'ordre de la loi, il est injuste et laid de chercher à l'emporter sur les autres, et ce qui fait qu'on a donné à cela le nom d'injustice.

Mais la nature démontre, ce me semble, [483d] qu'il est juste que celui qui vaut mieux ait plus qu'un autre qui vaut moins, et le plus fort plus que le plus faible. Elle fait voir en mille rencontres qu'il en est ainsi, tant en ce qui concerne les animaux que les hommes eux-mêmes, parmi lesquels nous voyons des états et des nations entières où la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible, et soit mieux partagé. De quel droit en effet Xerxès fit-il la guerre à la Grèce, et son père aux Scythes ? Sans parler [483e] d'une inanité d'autres exemples qu'on

Copyright Arvensa Editions

pourrait citer. Dans ces sortes d'entreprises, on agit, je pense, selon la nature, selon la loi de la nature, si ce n'est pas selon celle que les hommes ont établie. Nous prenons dès l'enfance les meilleurs et les plus forts d'entre nous ; nous les formons et les domptons comme des lionceaux, par des enchantements et des prestiges, et nous leur enseignons [484a] qu'il faut respecter l'égalité, et qu'en cela consistent le beau et le juste.

Mais qu'il paraisse un homme d'une nature puissante, qui secoue et brise toutes ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges, nos enchantements et nos lois contraires à la nature, et s'élève au-dessus de tous, comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave, c'est alors [484b] qu'on verra briller la justice telle qu'elle est selon l'institution de la nature. Pindare me paraît appuyer ce sentiment dans l'ode où il dit que *la loi est la reine des mortels et des immortels. Elle traîne après elle,* poursuit-il, *la violence d'une main puissante, et elle la légitime. J'en juge par les actions d'Hercule, qui, sans les avoir achetés…* **[265]** Ce sont à peu près les paroles de Pindare ; car je ne sais point cette ode par cœur. Mais le sens est qu'Hercule emmena avec lui les bœufs de Géryon, [484c] sans qu'il les eût achetés ou qu'on les lui eût donnés ; donnant à entendre que cette action était juste, à consulter la nature, et que les bœufs et tous les autres biens des faibles et des petits appartiennent de droit au plus fort et au meilleur.

Copyright Arvensa Editions

La vérité est donc telle que je dis : tu le reconnaîtras toi-même si, laissant là la philosophie, tu t'appliques à de plus grands objets. J'avoue, Socrate, que la philosophie est une chose amusante, lorsqu'on l'étudie avec modération dans la jeunesse. Mais si on si arrête trop longtemps, c'est un fléau. Quelque beau naturel que l'on ait, si on pousse ses études en ce genre jusque dans un âge avancé, on reste nécessairement neuf en toutes les choses [484d] qu'on ne peut se dispenser de savoir, si l'on veut devenir un homme comme il faut, et se faire une réputation. Les philosophes n'ont en effet aucune connaissance des lois qui s'observent dans une ville ; ils ignorent comment il faut traiter avec les hommes dans les rapports publics ou particuliers qu'on a avec eux ; ils n'ont nulle expérience des plaisirs et des passions humaines, ni en un mot de ce qu'on appelle la vie. Aussi, lorsqu'ils se trouvent chargés de quelque affaire domestique ou civile, [484e] ils se rendent ridicules à peu près comme les politiques, quand ils assistent à vos assemblées et à vos disputes. Car rien n'est plus vrai que ce que dit Euripide :

Chacun s'applique aux choses où il excelle,
Y consacrant la meilleure partie du jour,
Afin de se surpasser lui-même[266].

[485a] Au contraire, on s'éloigne des choses où l'on réussit mal, et on en parle avec mépris ; tandis que par amour-propre on vante les premières, croyant par là se vanter

Copyright Arvensa Editions

soi-même. Mais le mieux est, à mon avis, d'avoir quelque connaissance des unes et des autres. Il est bon d'avoir une teinture de philosophie, autant qu'il en faut pour que l'esprit soit cultivé ; et il n'est pas honteux à un jeune homme d'étudier la philosophie.

Mais lorsqu'on est sur le retour de l'âge, et qu'on philosophe encore, la chose devient alors ridicule, Socrate. [485b] Pour moi, je suis, par rapport à ceux qui s'appliquent à la philosophie, dans la même disposition d'esprit qu'à l'égard de ceux qui bégaient et s'amusent à jouer. Quand je vois un enfant à qui cela convient encore, bégayer ainsi en parlant et badiner, j'en suis fort aise, je trouve cela gracieux, noble, et séant à cet âge ; tandis que si j'entends un enfant articuler avec précision, cela me choque, me blesse l'oreille, et me paraît sentir l'esclave. Mais si c'est un homme que l'on entend ainsi bégayer ou qu'on voit jouer, la chose paraît ridicule, indécente à cet âge, et digne du fouet.

Voilà ce que je pense de ceux qui s'occupent de philosophie. Quand je vois un [485c] jeune homme s'y adonner, j'en suis charmé, cela me semble à sa place, et je juge que ce jeune homme a de la noblesse dans les sentiments. S'il la néglige au contraire, je le regarde comme une âme basse, qui ne se croira jamais capable d'une action belle [485d] et généreuse. Mais lorsque je vois un vieillard qui philosophe encore, et n'a point renoncé à cette étude, je le tiens digne du fouet, Socrate.

Comme je disais en effet tout à l'heure, quelque beau

Copyright Arvensa Editions

naturel qu'ait un pareil homme, il ne peut manquer de tomber au-dessous de lui-même, en évitant les endroits fréquentés de la ville, et les places publiques, où les hommes, selon le poète[267], acquièrent de la célébrité : et il passe ainsi caché le reste de ses jours à jaser dans un coin avec trois ou [485e] quatre enfants, sans que jamais il sorte de sa bouche aucun discours noble, grand, et qui vaille quelque chose. Socrate, je suis de tes bons amis ; voilà pourquoi je suis à ce moment à ton égard dans les mêmes sentiments que Zéthus vis-à-vis de l'Amphion d'Euripide, dont j'ai déjà fait mention : et il me vient à la pensée de t'adresser un discours semblable à celui que Zéthus tenait à son frère. Tu négliges, Socrate **[268]**, ce qui devrait faire ta principale occupation, et tu avilis dans un rôle d'enfant une âme [486a] aussi bien faite que la tienne. Tu ne saurais proposer un avis dans les délibérations relatives à la justice, ni saisir dans une affaire ce qu'elle a de plausible et de vraisemblable, ni suggérer aux autres un conseil généreux.

Cependant, mon cher Socrate (ne t'offense point de ce que je vais dire ; c'est par bienveillance que je te parle ainsi), ne trouves-tu pas qu'il est honteux pour toi d'être dans l'état où je suis persuadé que tu es, ainsi que tous ceux qui passent leur vie à parcourir leur carrière philosophique ? Si quelqu'un mettait actuellement la main sur toi, ou sur un de ceux qui te ressemblent, et te conduisait en prison, disant que tu lui as fait tort, quoiqu'il

Copyright Arvensa Editions

n'en soit rien, tu sais que tu serais [486b] fort embarrassé de ta personne, que la tête te tournerait, et que tu ouvrirais la bouche toute grande, sans savoir que dire. Lorsque tu paraîtrais devant les juges, quelque vil et méprisable que fût ton accusateur, tu serais mis à mort, s'il lui plaisait de demander contre toi cette peine. Or, quelle estime, Socrate peut-on faire d'un art qui trouvant un homme bien né le rend plus mauvais, le met hors d'état de se secourir lui-même, et de se tirer ou de tirer les autres des plus grands dangers, qui l'expose à se voir dépouiller de tous ses biens [486c] par ses ennemis, et à traîner dans sa patrie une vie sans honneur ? La chose est un peu forte à dire ; mais enfin on peut impunément frapper sur la figure un homme de ce caractère. Ainsi, crois-moi, mon cher, laisse là tes arguments, cultive les belles choses, exerce-toi à ce qui te donnera la réputation d'homme habile ; abandonne cet appareil d'extravagances ou de puérilités, qui finiront par te ruiner et te faire une maison déserte, et propose-toi pour modèles, non ceux qui disputent sur ces [486d] bagatelles, mais ceux qui ont du bien, du crédit, et qui jouissent des avantages de la vie.

SOCRATE.
Si mon âme était d'or, Calliclès, ne penses-tu pas que ce serait une grande joie pour moi d'avoir trouvé quelque pierre excellente, de celles dont on se sert pour éprouver l'or ; de façon qu'approchant mon âme de cette pierre, si elle me rendait un témoignage satisfaisant de mon âme,

Copyright Arvensa Editions

je susse à n'en pouvoir douter que je suis en bon état et n'ai plus besoin d'aucune épreuve ?

[486e] **CALLICLÈS**.
A quel propos me demandes-tu cela, Socrate ?

SOCRATE.
Je vais te le dire : je crois avoir fait en ta personne cette heureuse rencontre.

CALLICLÈS.
Pourquoi cela ?

SOCRATE.
Je suis bien assuré que si tu tombes d'accord avec moi sur les principes que j'ai dans l'âme, ces principes sont vrais. Je remarque en effet [487a] que pour examiner comme il faut si une âme est bien ou mal, il faut avoir trois qualités, que tu réunis toutes, la science, la bienveillance et la franchise. Je me trouve avec bien des gens qui ne sont pas capables de me sonder, parce qu'ils ne sont pas savants comme toi. Il en est d'autres qui sont savants ; mais comme ils ne s'intéressent pas à moi, ainsi que tu le fais, ils ne veulent pas me dire la vérité. Quant à ces deux étrangers, Gorgias et Polus, ils sont habiles l'un et l'autre et [487b] de mes amis : mais ils manquent d'une certaine hardiesse à parler, et ils sont plus timides qu'il ne convient de l'être. Je n'exagère pas, puisqu'ils ont porté la timidité

Copyright Arvensa Editions

au point de se contredire par une mauvaise honte l'un et l'autre en présence de tant de personnes, et cela sur les objets les plus importants. Pour toi, tu as d'abord tous les avantages des autres. Tu es grandement habile, comme la plupart des Athéniens en conviendront, et de plus tu as de la bienveillance pour moi.

[487c] Voici par où j'en juge. Je sais, Calliclès, que vous êtes quatre, qui avez étudié ensemble la philosophie, toi, Tisandre d'Aphidne[269], Andron fils d'Androtion, et Nausicyde de Cholarges[270]. Je vous ai entendus un jour délibérer jusqu'à quel point il fallait cultiver la sagesse ; et je sais que l'avis qui l'emporta, fut qu'on ne devait pas se proposer de devenir un philosophe à la rigueur, et que vous vous conseillâtes [487d] mutuellement de bien prendre garde de vous faire tort sans le vouloir en vous appliquant à l'étude plus qu'il ne faut. Aujourd'hui donc que je t'entends me donner le même conseil qu'à tes plus intimes amis, c'est une preuve décisive pour moi de la sincérité de ton affection. D'ailleurs, que tu saches me parler avec toute liberté, et ne me rien déguiser, tu le dis toi-même, et le discours que tu viens de m'adresser en fait foi. [487e] Puisqu'il en est évidemment ainsi, ce que tu m'accorderas dans la discussion aura passé par une épreuve suffisante de ta part et de la mienne, et il ne sera plus nécessaire de le soumettre à un nouvel examen. Car tu ne me l'auras laissé passer ni par défaut de lumières, ni par timidité : tu ne feras non plus aucune concession à

Copyright Arvensa Editions

dessein de me tromper, étant mon ami, comme tu le dis. Ainsi le résultat dont nous serons convenus sera la pleine et entière vérité. Or, de tous les sujets de discussion, Calliclès, le plus beau est sans doute celui sur lequel tu m'as fait une leçon : ce que l'homme doit être, [488a] à quoi il doit s'appliquer, et jusqu'à quel point, soit dans la vieillesse, soit dans la jeunesse. Le genre de vie que je mène peut être répréhensible à quelques égards ; mais sois persuadé que la faute n'est pas volontaire de ma part, et que l'ignorance seule en est la cause.

Continue donc à me donner des avis, comme tu as si bien commencé ; et explique-moi à fond quel est le genre de vie que je dois embrasser, et comment je dois m'y prendre pour l'exercer : et si après que la chose aura été arrêtée entre nous, tu découvres dans la suite que je ne suis pas fidèle à mes conventions, tiens-moi pour un homme sans cœur, et [488b] désormais ne me fais plus part de tes conseils, comme en étant absolument indigne. Expose-moi donc de nouveau, je t'en prie, ce que tu entends, toi et Pindare, par le juste selon l'ordre de la nature ? N'est-ce pas le droit qu'aurait le plus puissant de s'emparer de ce qui appartient au plus faible, le meilleur de commander au moins bon, et celui qui vaut davantage d'avoir plus que celui qui vaut moins ? As-tu quelque autre idée du juste ? ou ma mémoire ne me trompe-t-elle pas ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

C'est ce que j'ai dit alors et ce que je dis encore.

SOCRATE.
Est-ce le même homme que tu appelles meilleur et plus puissant ? [488c] car je t'avoue que je n'ai pu comprendre ce que tu voulais dire. Par les plus puissants, entends-tu les plus forts ; et faut-il que les plus faibles soient soumis au plus fort, comme tu l'as, ce me semble, insinué, en disant que les grands états attaquent les petits d'après la justice naturelle, parce qu'ils sont plus puissants et plus forts ; ce qui suppose que plus puissant, plus fort et meilleur sont la même chose : ou peut-on être meilleur, et en même temps plus petit et plus faible ; plus puissant, et aussi plus méchant ? ou meilleur et plus puissant sont-ils compris sous la même [488d] définition ? Donne-moi une définition nette, et dis-moi si plus puissant, meilleur, et plus fort, expriment la même idée, ou des idées différentes.

CALLICLÈS.
Je te déclare donc nettement que ces trois mots expriment la même idée.

SOCRATE.
Dans l'ordre de la nature le grand nombre n'est-il pas plus puissant que l'individu, le grand nombre, qui fait des lois contre l'individu, comme tu disais tout à l'heure ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Qui en doute ?

SOCRATE.
Les lois du plus grand nombre sont donc celles des plus puissants.

CALLICLÈS.
Assurément.

[488e] **SOCRATE**.
Et par conséquent des meilleurs, puisque, selon toi, les plus puissants sont aussi les meilleurs de beaucoup.

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Leurs lois sont donc belles suivant la nature, étant celles des plus puissants.

CALLICLÈS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Or le grand nombre ne pense-t-il pas que la justice consiste, ainsi que tu le disais il n'y a qu'un moment, dans l'égalité, et qu'il est plus laid de commettre une injustice

Copyright Arvensa Editions

[489a] que de la souffrir ? Cela est-il vrai, ou non ? Et prends garde d'aller montrer ici une mauvaise honte. Le grand nombre pense-t-il, ou non, qu'il est juste d'avoir autant et pas plus que les autres, et que faire une injustice est une chose plus laide que de la recevoir ? Ne me refuse pas une réponse là-dessus, Calliclès, afin que, si tu en conviens, je m'affermisse dans mon sentiment, le voyant appuyé du suffrage d'un homme capable d'en juger.

CALLICLÈS.
Eh bien, oui ; le grand nombre est dans cette persuasion.

SOCRATE.
Ainsi ce n'est pas suivant la loi seulement, mais encore suivant la nature, qu'il est plus laid de faire une injustice [489b] que de la recevoir, et que la justice consiste dans l'égalité ; et, à ce qu'il paraît, tu ne disais pas la vérité tout à l'heure, et tu avais tort de m'accuser et de soutenir que la nature et la loi sont opposées l'une à l'autre, que je le savais fort bien, et que je me servais de cette connaissance pour embarrasser la discussion en faisant tomber la dispute sur la loi, lorsqu'on parlait de la nature, et sur la nature, lorsqu'on parlait de la loi.

CALLICLÈS.
Cet homme-là ne cessera pas de dire des pauvretés. Socrate, réponds-moi : n'as-tu pas honte à ton âge d'éplucher ainsi les mots, et de croire [489c] que tu as

Copyright Arvensa Editions

cause gagnée, lorsqu'on s'est mépris sur une expression ? Penses-tu que par les plus puissants, j'entende autre chose que les meilleurs ? Ne te dis-je pas depuis longtemps que je prends ces termes de meilleur et de plus puissant dans la même acception ? T'imagines-tu que ma pensée est qu'on doit tenir pour des lois ce qui aura été arrêté dans une assemblée composée d'un ramas d'esclaves et de gens de toute espèce, qui n'ont d'autre mérite peut-être que la forte du corps ?

SOCRATE.
A la bonne heure, très sage Calliclès. C'est donc ainsi que tu l'entends ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

[489d] **SOCRATE**.
Je soupçonnais aussi depuis longtemps, mon cher, que tu prenais le mot plus puissant en ce sens, et je ne t'interroge que par l'envie de connaître clairement ta pensée ; car tu ne crois pas apparemment que deux soient meilleurs qu'un, ni tes esclaves meilleurs que toi, parce qu'ils sont plus forts. Dis-moi donc de nouveau qui sont ceux que tu appelles les meilleurs, puisque ce ne sont point les plus forts, et, de grâce, tâche de m'instruire d'une manière plus douce, afin que je ne m'enfuie point de ton école.

Copyright Arvensa Editions

[489e] **CALLICLÈS**.
Tu railles, Socrate,.

SOCRATE.
Non, Calliclès, non par Zéthus, sous le nom duquel tu m'as raillé tout-à-heure assez longtemps. Allons, dis-moi qui sont ceux que tu appelles les meilleurs.

CALLICLÈS.
Ceux qui valent mieux.

SOCRATE.
Tu vois que tu ne dis toi-même que des mots, et que tu n'expliques rien. Ne me diras-tu point si par les meilleurs et les plus puissants tu entends les plus sages, ou d'autres semblables ?

CALLICLÈS.
Oui, par Jupiter, ce sont ceux-là que j'entends, et très fort.

[490a] **SOCRATE**.
Ainsi, souvent un seul homme sage est meilleur, à ton avis, que dix mille qui ne le sont pas ; c'est à lui qu'il appartient de commander, et aux autres d'obéir, et, en qualité de maître, il doit avoir plus que ses sujets. Voilà, ce me semble, ce que tu veux dire, s'il est vrai qu'un seul soit meilleur que dix mille ; et je n'épluche point les mots.

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
C'est justement ce que je dis, et mon sentiment est que, selon la nature, il est juste que le meilleur et le plus sage commande, et soit mieux partagé que ceux qui n'ont aucun mérite.

[490b] **SOCRATE**.
Tiens-t'en donc là. Que réponds-tu maintenant à ceci ? Si nous étions plusieurs dans un même lieu, comme nous sommes ici, et que nous eussions en commun différents mets et différents breuvages ; que notre assemblée fût composée de toutes sortes de gens, les uns forts, les autres faibles, et qu'un d'entre nous, en qualité de médecin, eût plus de sagesse que les autres touchant l'usage de ces aliments ; que d'ailleurs il fût, comme il est vraisemblable, plus fort que les uns et plus faible que les autres : n'est-il pas vrai que cet homme, étant plus sage que nous, sera aussi meilleur et plus puissant par rapport à ces choses ?

CALLICLÈS.
Sans contredit.

[490c] **SOCRATE**.
Faudra-t-il parce qu'il est meilleur, qu'il ait une plus forte part d'aliments que les autres ? Ou plutôt, en qualité de chef, ne doit-il pas être

Copyright Arvensa Editions

chargé de la distribution du tout ? Et quant à la consommation des aliments, et leur usage pour la nourriture de son corps, ne faut-il pas qu'il s'abstienne d'en prendre plus que les autres, sous peine d'être incommodé, qu'il s'en donne plus qu'à ceux-ci et moins qu'à ceux-là ; et s'il est le plus faible de tous, quoique le meilleur, qu'il en ait le moins de tous, Calliclès ? Cela n'est-il pas ainsi, mon cher ?

CALLICLÈS.
Tu me parles d'aliments, de breuvages, de médecins, et d'autres sottises semblables. Ce n'est point [490d] là ce que je veux dire.

SOCRATE.
N'avoues-tu pas que le plus sage est le meilleur ? Accorde ou nie.

CALLICLÈS.
Je l'accorde.

SOCRATE.
Et que le meilleur doit avoir davantage ?

CALLICLÈS.
Oui, mais non pas en fait d'aliments et de breuvages.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

J'entends : peut-être en fait d'habits ; et il faut que le [490e] plus habile à fabriquer des étoffes, porte l'habit le plus grand, et marche chargé d'un plus grand nombre de vêtements et des plus beaux.

CALLICLÈS.
De quels habits me parles-tu ?

SOCRATE.
Et en fait de chaussures, apparemment il faut que le plus entendu et le meilleur en ce genre, en ait plus que les autres ; et le cordonnier doit peut-être aller par les rues portant les plus grands souliers et en plus grand nombre.

CALLICLÈS.
Quels souliers ? Radotes-tu ?

SOCRATE.
Si ce n'est point cela que tu as en vue, peut-être est-ce ceci : par exemple, que le laboureur entendu, sage et habile dans la culture de la terre, doit avoir plus de semences, et en jeter dans son champ beaucoup plus que les autres.

CALLICLÈS.
Tu rebats toujours les mêmes choses, Socrate.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Non seulement les mêmes choses, Calliclès, mais sur le même sujet.

[491a] **CALLICLÈS**.
Oui, par tous les dieux, tu as sans cesse à la bouche des cordonniers, des foulons, des cuisiniers et des médecins, comme s'il était ici question d'eux.

SOCRATE.
Ne me diras-tu pas enfin en quoi doit être plus puissant et plus sage celui que la justice autorise à avoir plus que les autres ? Ou ne souffriras-tu pas que je te le suggère, si tu ne veux pas le dire toi-même ?

CALLICLÈS.
Je te le dis depuis longtemps. D'abord, par les plus puissants, je n'entends ni les cordonniers, ni les cuisiniers, mais [491b] ceux qui sont entendus dans les affaires publiques et la bonne administration d'un état, et non seulement entendus, mais courageux, capables d'exécuter les projets qu'ils ont conçus, et d'une âme trop ferme pour se laisser rebuter.

SOCRATE.
Tu le vois, mon cher Calliclès ; nous ne nous faisons pas l'un à l'autre les mêmes reproches. Tu me reproches de dire toujours les mêmes choses, et tu m'en fais un crime. Je me plains au contraire de ce que tu ne parles jamais

Copyright Arvensa Editions

d'une manière uniforme sur les mêmes objets, et de ce que, par les [491c] meilleurs et les plus puissants, tu entends tantôt les plus forts, et tantôt les plus sages. Voilà maintenant que tu en donnes une troisième définition, et les plus puissants et les meilleurs sont, selon toi, les plus courageux. Mon cher, dis-moi une fois pour toutes qui sont ceux que tu appelles les meilleurs et les plus puissants, et relativement à quoi.

CALLICLÈS.
J'ai déjà dit que ce sont les hommes habiles dans les affaires politiques, et courageux : c'est à eux [491d] qu'appartient le gouvernement des états, et il est juste qu'ils aient plus que les autres, ceux qui commandent plus que ceux qui obéissent.

SOCRATE.
Et relativement à quoi ? est-ce relativement à eux-mêmes, mon cher ami ? ou relativement à quoi est-ce qu'ils commandent ou obéissent ?

CALLICLÈS.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Je dis que chaque individu commande à soi-même. Est-ce qu'il ne faut pas qu'on commande à soi-même, mais seulement aux autres ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Qu'entends-tu par commander à soi-même ?

SOCRATE.
Rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde entend ; savoir, être tempérant, maître de soi-même, et commander [491e] aux passions et désirs qui sont en nous.

CALLICLÈS.
Que tu es charmant ! tu nous parles d'imbéciles sous le nom de tempérants. Qui ne le sent ?

SOCRATE.
Il n'est personne, au contraire, qui ne comprenne que ce n'est pas là ce que je veux dire.

CALLICLÈS.
C'est cela même, Socrate. Comment, en effet, un homme serait-il heureux, s'il est asservi à quoi que ce soit ? Mais je vais te dire avec toute liberté ce que c'est que le beau et le juste dans l'ordre de la nature. Pour mener une vie heureuse, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, et ne point les réprimer ; [492a] et lorsqu'elles sont ainsi parvenues à leur comble, il faut être en état de les satisfaire par son courage et son habileté, et de remplir chaque désir à mesure qu'il naît. C'est ce que la plupart des hommes ne sauraient faire, à

Copyright Arvensa Editions

ce que je pense ; et de là vient qu'ils condamnent ceux qui en viennent à bout, cachant par honte leur propre impuissance. Ils disent donc que l'intempérance est une chose laide, comme je l'ai remarqué plus haut, ils enchaînent ceux qui ont une meilleure nature, et, ne pouvant fournir à leurs passions de quoi les contenter, ils font, par pure lâcheté, l'éloge de la tempérance [492b] et de la justice. Et, dans le vrai, pour ceux qui ont eu le bonheur de naître d'une famille de rois, ou que la nature a faits capables de devenir chefs, tyrans ou rois, y aurait-il rien de plus honteux et de plus dommageable que la tempérance ? Tandis qu'ils peuvent jouir de tous les biens de la vie, sans que personne les en empêche, ils se donneraient eux-mêmes pour maîtres les lois, les discours et la censure du vulgaire ? Comment cette beauté prétendue de la justice et de la tempérance [492c] ne les rendrait-elle pas malheureux, puisqu'elle leur ôterait la liberté de donner plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, et cela tout souverains qu'ils sont dans leur propre ville ? telle est, Socrate, la vérité des choses, que tu cherches, dis-tu. La volupté, l'intempérance, la licence, pourvu qu'elles aient des garanties, voilà la vertu et la félicité. Toutes ces autres belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que des extravagances humaines, auxquelles il ne faut avoir nul égard.

[492d] **SOCRATE**.

Tu viens, Calliclès, d'exposer ton sentiment avec

Copyright Arvensa Editions

beaucoup de courage et de liberté : tu t'expliques nettement sur des choses que les autres pensent, il est vrai, mais qu'ils n'osent pas dire. Je te conjure donc de ne te relâcher en aucune manière, afin que nous voyions clairement quel genre de vie il faut embrasser. Et dis-moi, tu soutiens que, pour être tel qu'on doit être, il ne faut point gourmander ses passions, mais leur lâcher la bride, et se ménager d'ailleurs de quoi les satisfaire ; et [492e] qu'en cela consiste la vertu.

CALLICLÈS.
Oui, je le soutiens.

SOCRATE.
Cela posé, on a donc grand tort de dire que ceux qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLÈS.
A ce compte, il n'y aurait rien de plus heureux que les pierres et les cadavres.

SOCRATE.
Mais aussi ce serait une terrible vie que celle dont tu parles. En vérité, je ne serais pas surpris que ce que dit Euripide fût vrai :

Qui sait si la vie n'est pas pour nous une mort,
Et la mort une vie?[271]

Copyright Arvensa Editions

[493a] Peut-être mourons-nous réellement nous autres, comme je l'ai ouï dire à un sage qui prétendait que notre vie actuelle est une mort, notre corps un tombeau, et que cette partie de l'âme, où résident les passions, est de nature à changer de sentiment, et à passer d'une extrémité à l'autre[272] ; et un homme habile dans l'art des fables, Sicilien peut-être ou Italien[273], appelait par une allusion de nom cette partie de l'âme un tonneau, à cause de sa facilité à croire et à se laisser persuader[274], et les insensés des hommes qui ne sont pas initiés aux saints mystères. [493b] Il comparait la partie de l'âme de ces hommes non-initiés, dans laquelle résident les passions, en tant qu'elle est intempérante et ne saurait rien retenir, à un tonneau percé, à cause de son insatiable avidité[275]. Il pensait tout au contraire de toi, Calliclès, que de tous ceux qui sont dans l'autre monde (entendant par là le monde invisible[276]) les plus malheureux sont les hommes que l'initiation n'a pas purifiés, et qu'ils portent dans un tonneau percé de l'eau qu'ils puisent avec un crible également percé. Ce crible, disait-il en m'expliquant [493c] sa pensée, c'est l'âme ; et il désignait par crible l'âme des insensés, pour marquer qu'elle est percée, et que la défiance et l'oubli ne lui permettent de rien retenir. Toute cette explication est assez bizarre ; néanmoins elle fait entendre ce que je veux te donner à

Copyright Arvensa Editions

connaître, si je puis réussir à te faire changer d'avis, et préférer à une vie insatiable et dissolue une vie réglée, qui se contente de ce qu'elle a sous la main, et n'en désire pas davantage. Ai-je gagné en effet [493d] quelque chose sur ton esprit ? et revenant sur tes pas, admets-tu que les tempérants sont plus heureux que les déréglés ? ou n'ai-je rien fait, et quand j'emploierais encore bien des fables semblables, n'en serais-tu pas plus disposé à changer d'avis ?

CALLICLÈS.
Tu dis vrai pour le dernier point, Socrate.

SOCRATE.
Souffre que je te propose un nouvel emblème sorti de la même école que le précédent. Vois si ce que tu dis de ces deux vies, la tempérante et la déréglée, n'est pas comme si tu supposais que deux hommes ont chacun un grand nombre de tonneaux ; que les tonneaux de l'un sont en [493e] bon état et remplis, celui-ci de vin, celui-là de miel, un troisième de lait, et d'autres de plusieurs autres liqueurs ; que d'ailleurs les liqueurs de chaque tonneau sont rares, malaisées à avoir, et qu'on ne peut se les procurer qu'avec des peines infinies ; que l'un de ces hommes ayant une fois rempli ses tonneaux, n'y verse plus rien désormais, n'a plus aucune inquiétude, et est parfaitement tranquille à cet égard : que l'autre peut, à la vérité, comme le premier ; se procurer les mêmes

Copyright Arvensa Editions

liqueurs, quoique difficilement, mais que, du reste, ses tonneaux étant percés et gâtés, il est obligé de les remplir sans cesse jour et [494a] nuit, sous peine de s'attirer les derniers chagrins. Ce tableau étant l'image de l'une et de l'autre vie, dis-tu que la vie de l'homme déréglé est plus heureuse que celle du tempérant ? Ce discours t'engage-t-il à convenir que la condition du second est préférable à celle de l'autre, ou ne fait-il aucune impression sur ton esprit ?

CALLICLÈS.
Aucune, Socrate ; car cet homme dont les tonneaux demeurent remplis ne goûte plus aucun plaisir, et il est dans le cas dont je parlais tout à l'heure, il vit comme une pierre, dès qu'une fois [494b] ils sont pleins, sans plaisir ni douleur. Mais la douceur de la vie consiste à y verser le plus qu'on peut.

SOCRATE.
N'est-ce pas une nécessité, que plus on y verse, plus il s'en écoule, et qu'il y ait de grands trous pour ces écoulements ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
La condition dont tu parles n'est point, à la vérité, celle

Copyright Arvensa Editions

d'un cadavre ni d'une pierre, mais celle d'une cane[277]. De plus, dis-moi, ne reconnais-tu point ce qu'on appelle avoir faim, et manger ayant faim ?

CALLICLÈS.
Oui.

[494c] **SOCRATE**.
Ainsi qu'avoir soif et boire ayant soif ?

CALLICLÈS.
Oui ; et je soutiens que c'est vivre heureux que d'éprouver ces désirs et les autres semblables, et d'être en état de les remplir.

SOCRATE.
Fort bien, mon cher ; continue comme tu as commencé, et prends garde que la honte ne s'empare de toi. Mais il faut, ce me semble, que je ne sois pas honteux de mon côté. Et d'abord dis-moi si c'est vivre heureux que d'avoir la gale et des démangeaisons, d'être à même de se gratter à son aise, et de passer toute sa vie à se gratter.

[494d] **CALLICLÈS**.
Que tu es absurde, Socrate, et un vrai bavard !

SOCRATE.
Aussi, Calliclès, ai-je déconcerté et Polus et Gorgias. Pour

Copyright Arvensa Editions

toi, je n'ai pas peur que tu te troubles, ni que tu rougisses ; tu es trop courageux : mais réponds seulement à ma question.

CALLICLÈS.
Je dis donc que celui qui se gratte vit agréablement.

SOCRATE.
Et si sa vie est agréable, n'est-elle pas heureuse ?

CALLICLÈS.
Sans contredit.

[494e] **SOCRATE**.
Est-ce assez qu'il éprouve des démangeaisons à la tête seulement ? ou faut-il qu'il en sente encore quelque autre part ? je te le demande. Vois, Calliclès, ce que tu répondras, si on pousse les questions en ce genre aussi loin qu'elles peuvent aller. Et, pour tout dire, en un mot, la vie du débauché n'est-elle point triste, honteuse et misérable ? Oseras-tu soutenir que de pareils hommes sont heureux, s'ils ont abondamment de quoi se satisfaire ?

CALLICLÈS.
Ne rougis-tu point, Socrate, de faire tomber la conversation sur de pareils propos ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Est-ce moi, mon cher, qui y donne occasion, ou celui qui avance sans façon que quiconque ressent du plaisir, de quelque nature qu'il soit, est [495a] heureux, sans mettre aucune distinction entre les plaisirs honnêtes et les déshonnêtes ? Explique-moi donc encore ceci. Prétends-tu que l'agréable et le bon sont la même chose ? ou admets-tu des choses agréables qui ne sont pas bonnes ?

CALLICLÈS.
Afin qu'il n'y ait pas de contradiction dans mon discours, si je dis que l'un est différent de l'autre, je réponds que c'est la même chose.

SOCRATE.
Tu gâtes ce que tu as dit précédemment, et nous ne cherchons plus ensemble la vérité comme il faut, si tu réponds autrement que selon ta pensée, mon cher Calliclès.

[495b] **CALLICLÈS**.
Tu m'en donnes l'exemple, Socrate.

SOCRATE.
Si cela est, je ne fais pas bien, non plus que toi. Mais vois, mon cher, si le bien ne consiste point en toute autre chose que dans le plaisir, quel qu'il soit : car, s'il en est ainsi, il en résulte toutes les conséquences honteuses que

Copyright Arvensa Editions

je viens de t'indiquer à demi-mot, et beaucoup d'autres semblables.

CALLICLÈS.
Oui, à ce que tu crois, Socrate.

SOCRATE.
Et toi, Calliclès, soutiens-tu tout de bon qu'il en est ainsi.

CALLICLÈS.
Certainement.

[495c] **SOCRATE**.
Attaquerai-je ce discours, comme étant sérieux de ta part ?

CALLICLÈS.
Très sérieux.

SOCRATE.
A la bonne heure. Puisque telle est ta manière de penser, explique-moi ceci. N'y a-t-il point une chose quelque part que tu appelles science ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et avec la science, ne parlais-tu pas aussi du courage ?

CALLICLÈS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
N'as-tu pas parlé de ces deux choses, comme étant différentes ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Mais quoi ! le plaisir est-il la même chose que la science ? ou en diffère-t-il ?

[495d] **CALLICLÈS**.
Il en diffère, très sage Socrate.

SOCRATE.
Et le courage est-il différent du plaisir ?

CALLICLÈS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Attends, pour que nous nous en souvenions bien. Calliclès

Copyright Arvensa Editions

d'Acharnée[278] dit que l'agréable et le bon sont la même chose, et que la science et le courage sont différents l'un de l'autre et du bon : Socrate d'Alopèce[279] n'en convient pas. Ou peut-être en convient-il ?

CALLICLÈS.
Non, il n'en convient pas.

[495e] **SOCRATE**.
Je ne pense pas non plus que Calliclès en convienne, lorsqu'il s'examinera sérieusement lui-même. Car, dis-moi, ne crois-tu pas que le bonheur est une affection contraire au malheur ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Puisque ces deux choses sont opposées, n'est-ce pas une nécessité qu'il en soit d'elles comme de la santé et de la maladie ? Car le même homme n'est point à la fois sain et malade, ni ne quitte la santé en même temps que la maladie.

CALLICLÈS.
Que veux-tu dire ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le voici : prenons pour exemple telle partie du corps [496a] qu'il te plaira. N'a-t-on pas quelquefois une maladie d'yeux, qu'on appelle ophtalmie ?

CALLICLÈS.
Qui en doute ?

SOCRATE.
On n'a pas apparemment dans le même temps les yeux sains.

CALLICLÈS.
En aucune manière.

SOCRATE.
Mais quoi ! lorsqu'on est guéri de l'ophtalmie, perd-on la santé des yeux, et est-on enfin privé à la fois et de l'un et de l'autre ?

CALLICLÈS.
Non, certes.

SOCRATE.
Car ce serait, je pense, [496b] une chose prodigieuse et absurde ; n'est-ce pas ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Assurément.

SOCRATE.
Mais, autant qu'il me semble, l'un vient et l'autre s'en va successivement.

CALLICLÈS.
J'en conviens.

SOCRATE.
N'en faut-il pas dire autant de la force et de la faiblesse ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Et encore de la vitesse et de la lenteur ?

CALLICLÈS.
Nul doute.

SOCRATE.
Et pour le bien et le mal, la félicité et la misère, les acquiert-on et les perd-on successivement ?

CALLICLÈS.
Oui, certes.

Copyright Arvensa Editions

[496c] **SOCRATE**.
Si nous découvrons donc de certaines choses que l'on perd et que l'on possède en même temps, ne sera-t-il pas évident qu'elles ne sont ni un bien ni un mal ? Avouons-nous cela ? Examine bien avant de répondre.

CALLICLÈS.
Je l'avoue parfaitement.

SOCRATE.
Revenons maintenant à ce qui a été accordé d'abord. As-tu dit de la faim que ce fût un sentiment agréable ou douloureux ? Je parle de la faim prise en elle-même.

CALLICLÈS.
Oui, c'est un sentiment douloureux ; et manger ayant faim est une chose [496d] agréable.

SOCRATE.
J'entends ; mais la faim en elle-même est-elle douloureuse, ou non ?

CALLICLÈS.
Je dis qu'elle l'est.

SOCRATE.
Et la soif aussi, par conséquent ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Est-il besoin que je te fasse de nouvelles questions ? ou conviens-tu que tout besoin, tout désir est douloureux ?

CALLICLÈS.
J'en conviens : n'interroge pas davantage.

SOCRATE.
A la bonne heure. Boire ayant soif n'est-ce pas, selon toi, une chose agréable ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Eh bien, avoir soif, n'est-ce pas avoir de la douleur ?

[496e] **CALLICLÈS**.
Oui.

SOCRATE.
Et boire, n'est-ce pas l'accomplissement d'un besoin, et un plaisir ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Ainsi, boire, c'est avoir du plaisir ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Parce qu'on a soif ?

CALLICLÈS.
Précisément.

SOCRATE.
C'est-à-dire, parce qu'on a de la douleur ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Vois-tu qu'il résulte de là que, quand tu dis, boire ayant soif, c'est comme si tu disais avoir du plaisir en ayant de la douleur ? Ces deux sentiments ne concourent-ils pas dans le même temps et dans le même lieu, soit de l'âme, soit du corps, comme il te plaira ; car il n'importe pas, à mon avis ? Cela est-il vrai, ou non ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Mais n'es-tu pas convenu qu'il est impossible [497a] d'être malheureux en même temps qu'on est heureux ?

CALLICLÈS.
Je le dis encore.

SOCRATE.
Tu viens aussi de reconnaître qu'on peut avoir du plaisir en ayant de la douleur.

CALLICLÈS.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Donc avoir du plaisir n'est point être heureux, ni avoir de la douleur être malheureux ; et par conséquent l'agréable est autre que le bon.

CALLICLÈS.
Je ne sais quels raisonnements captieux tu emploies, Socrate.

SOCRATE.
Tu le sais très bien ; mais tu dissimules, Calliclès,

Copyright Arvensa Editions

assurément. Avançons, car tout ceci n'est qu'un badinage de ta part ; il faut que tu voies combien en effet ta sagesse [497b] te donne le droit de me reprendre. Ne cesse-t-on pas en même temps d'avoir soif et de sentir le plaisir qu'il y a à boire ?

CALLICLÈS.
Je n'entends rien à ce que tu dis.

GORGIAS.
Ne parle point de la sorte, Calliclès ; réponds du moins à cause de nous, afin d'achever cette dispute.

CALLICLÈS.
SOCRATE est toujours ainsi, Gorgias. Il fait de petites questions, qui ne sont de mille importances, et puis il vous réfute.

GORGIAS.
Que t'importe ? Après tout, ce n'est point ton affaire, Calliclès. Laisse Socrate argumenter à sa guise.

[497c] **CALLICLÈS**.
Continue donc tes minutieuses et petites interrogations, puisque tel est l'avis de Gorgias.

SOCRATE.
Tu es heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux grands

Copyright Arvensa Editions

mystères avant de l'avoir été aux petits : pour moi, je n'aurais pas cru que cela fût permis[280]. Reviens donc à l'endroit où tu en es resté, et dis-moi si on ne cesse point en même temps d'avoir soif et de sentir du plaisir.

CALLICLÈS.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Ne perd-on pas de même à la fois le sentiment de la faim et des autres désirs, et celui du plaisir ?

CALLICLÈS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
On cesse donc en même temps [497d] d'avoir de la douleur et du plaisir ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Or, on ne peut pas, comme tu en es convenu, perdre à la fois le bien et le mal. N'en conviens-tu pas encore ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute : que s'ensuit-il ?

SOCRATE.
Il s'ensuit, mon cher ami, que le bon et l'agréable, le mauvais et le douloureux ne sont pas la même chose, puisqu'on cesse en même temps d'éprouver les uns, et non les autres ; ce qui en montre la différence. Comment en effet l'agréable serait-il la même chose que le bon, et le douloureux que le mauvais ? Examine encore ceci, si tu veux, de cette autre manière ; car je ne crois pas que tu sois mieux d'accord [497e] avec toi-même. Vois donc ; n'appelles-tu pas bons ceux qui sont bons, à cause du bien qui est en eux, comme tu appelles beaux ceux en qui se trouve la beauté ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Mais quoi ! appelles-tu gens de bien les insensés et les lâches ? Tu ne le faisais pas tout à l'heure ; mais tu donnais ce nom aux hommes courageux et intelligents. Ne dis-tu pas encore que ceux-là sont les gens de bien ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

N'as-tu pas vu, dans la joie, des enfants dépourvus de raison ?

CALLICLÈS.
Eh bien ?

SOCRATE.
N'as-tu vu aussi, dans la joie, des hommes faits qui étaient insensés ?

CALLICLÈS.
Je le pense. Mais à quoi tendent ces questions ?

[498a] **SOCRATE**.
A rien ; réponds toujours.

CALLICLÈS.
J'en ai vu.

SOCRATE.
Et des hommes raisonnables dans la tristesse et dans la joie, n'en as-tu pas vu ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Lesquels ressentent plus vivement la joie et la douleur,

Copyright Arvensa Editions

des sages ou des insensés ?

CALLICLÈS.
Je ne crois pas qu'il y ait grande différence.

SOCRATE.
Cela me suffit. N'as-tu pas vu à la guerre des hommes lâches ?

CALLICLÈS.
Impossible autrement.

SOCRATE.
Lorsque les ennemis se retiraient, lesquels t'ont paru témoigner plus de joie, des lâches ou des courageux ?

CALLICLÈS.
Il m'a semblé que tantôt les uns et tantôt les autres s'en réjouissaient davantage, [498b] ou du moins à peu près également.

SOCRATE.
Cela n'y fait rien. Les lâches ressentent donc aussi de la joie ?

CALLICLÈS.
Très fort.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et les insensés de même, à ce qu'il paraît.

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Quand l'ennemi s'avance, les lâches seuls en sont-ils attristés, ou les courageux le sont-ils aussi ?

CALLICLÈS.
Les uns et les autres.

SOCRATE.
Le sont-ils également ?

CALLICLÈS.
Les lâches le sont peut-être davantage.

SOCRATE.
Et quand l'ennemi se retire, ne sont-ils pas aussi plus joyeux ?

CALLICLÈS.
Peut-être.

SOCRATE.
Ainsi les insensés et les sages, les lâches et les courageux

Copyright Arvensa Editions

ressentent la douleur et le plaisir à peu près également, [498c] à ce que tu dis, et les lâches plus que les courageux.

CALLICLÈS.
Je le soutiens.

SOCRATE.
Mais les sages et les courageux sont bons ; les lâches et les insensés sont médians.

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Les bons et les méchants éprouvent donc la joie et la douleur à peu près également ?

CALLICLÈS.
Je le prétends.

SOCRATE.
Mais les bons et les méchants sont-ils à peu près également bons ou méchants ? ou les méchants ne sont-ils pas même à la fois et meilleurs et pires ?

[498d] **CALLICLÈS**.
Par Jupiter, je ne sais ce que tu dis.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne sais-tu pas que tu as dit que les bons sont bons par la présence du bien ? et les méchants, méchants par celle du mal ; et que le plaisir est un bien, et la douleur un mal ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Le bien ou le plaisir se rencontre donc en ceux qui ressentent de la joie, dans le temps qu'ils en ressentent.

CALLICLÈS.
Est-il possible autrement ?

SOCRATE.
Ceux qui ressentent de la joie sont donc bons par la présence du bien ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Et quoi ! le mal ou la douleur ne se rencontre-t-il pas en ceux qui ressentent de la peine ?

CALLICLÈS.
Il s'y rencontre.

Copyright Arvensa Editions

[498e] **SOCRATE**.
Dis-tu encore, ou ne dis-tu plus que les médians sont méchants par la présence du mal ?

CALLICLÈS.
Je le dis encore.

SOCRATE.
Ainsi ceux qui goûtent de la joie sont bons, et ceux qui éprouvent de la peine méchants.

CALLICLÈS.
Tout à fait.

SOCRATE.
Et ils le sont davantage, si ces sentiments sont plus vifs ; moins, s'ils sont plus faibles, également, s'ils sont égaux.

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Ne prétends-tu pas que les sages et les insensés, les lâches et les courageux ressentent la joie et la douleur à peu près également, et même les lâches davantage ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

C'est mon avis.

SOCRATE.
Tire en commun avec moi les conclusions qui résultent de ces aveux ; car il est beau, dit-on, de répéter et de considérer jusqu'à deux et trois [499a] fois les belles choses. Nous avouons que le sage et le courageux sont bons, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Et que l'insensé et le lâche sont méchants ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
De plus, que celui qui goûte de la joie est bon.

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Et celui qui ressent de la douleur méchant.

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Nécessairement.

SOCRATE.
Enfin, que le bon et le méchant éprouvent également de la joie et de la douleur, et le méchant peut-être davantage.

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Donc le méchant devient aussi bon et même meilleur que le bon. [499b] Ceci, et ce qui a été dit tout à l'heure, ne suit-il pas de ce que l'on confond ensemble le bon et l'agréable ? Ces conséquences ne sont-elles pas inévitables, Calliclès ?

CALLICLÈS.
Il y a longtemps, Socrate, que je t'écoute et t'accorde bien des choses, faisant réflexion en même temps que si on te donne quoi que ce soit en badinant, tu le saisis avec le même empressement que les enfants. Penses-tu donc que mon sentiment, ou celui de tout autre homme, n'est point que les plaisirs sont les uns meilleurs, les autres plus mauvais ?

SOCRATE.
Ha ! Ha ! Calliclès, que tu es rusé ! Tu me traites [499c]

Copyright Arvensa Editions

comme un enfant, en me disant tantôt que les choses sont d'une façon, tantôt qu'elles sont d'une autre ; et tu cherches ainsi à me tromper. Je ne croyais pas pourtant, au commencement, que tu pusses consentir à me tromper, parce que je te croyais mon ami : mais je me suis abusé, et je vois bien qu'il faut me contenter, selon le vieux proverbe, des choses telles qu'elles sont, et de prendre ce que tu me donnes. Tu dis donc présentement, à ce qu'il paraît, que les plaisirs sont, les uns bons, les autres mauvais, n'est-ce pas ?

[499d] **CALLICLÈS**.
Oui.

SOCRATE.
Les bons ne sont-ce pas les avantageux, et les mauvais, ceux qui sont nuisibles ?

CALLICLÈS.
Je le crois.

SOCRATE.
Les avantageux sont apparemment ceux qui procurent quelque bien, et les mauvais, ceux qui font du mal.

CALLICLÈS.
Nul doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne parles-tu point des plaisirs que je vais dire ; à l'égard du corps, par exemple, de ceux qui se rencontrent, comme nous avons dit, dans le manger et le boire ? Et ne tiens-tu pas pour bons ceux qui procurent au corps la santé, la force, ou quelque autre bonne qualité semblable ; et pour mauvais ceux qui engendrent les qualités [499e] contraires ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.
N'en est-il pas ainsi des douleurs ? et les unes ne sont-elles pas bienfaisantes, et les autres malfaisantes ?

CALLICLÈS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ne faut-il pas choisir et se donner les plaisirs et les douceurs qui font du bien ?

CALLICLÈS.
Oui, certes.

SOCRATE.
Et nullement les plaisirs et les douleurs qui font du mal ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Cela est évident.

SOCRATE.
Car, s'il t'en souvient, nous sommes convenus, Polus et moi, qu'en toutes choses on doit agir dans la vue du bien. Penses-tu aussi, comme nous, que le bien est la fin de toutes les actions ; que tout le reste doit se rapporter à lui, [500a] et non pas lui aux autres choses ? Donnes-tu aussi ton suffrage en tiers avec le nôtre ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi, il faut tout faire, même l'agréable, en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable.

CALLICLÈS.
J'en tombe d'accord.

SOCRATE.
Le premier venu est-il en état de discerner parmi les choses agréables les bonnes d'avec les mauvaises ? Ou bien est-il besoin pour cela d'un expert en chaque genre ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Il en est besoin.

SOCRATE.
Rappelons ici ce que j'ai dit sur ce sujet à Polus et à Gorgias. Je disais, s'il t'en souvient, [500b] qu'il y a certaines industries qui ne vont que jusqu'au plaisir, ne procurent que lui, et ignorent ce qui est bon et ce qui est mauvais ; et qu'il y en a d'autres qui connaissent le bien et le mal. Du nombre des industries qui ont pour objet le plaisir, j'ai mis la cuisine, non comme un art, mais comme une routine relative au corps ; et j'ai compté la médecine parmi les arts qui ont le bien pour objet. Et, au nom de Jupiter, qui préside à l'amitié, ne crois pas, Calliclès, qu'il te faille badiner ici vis-à-vis de moi, et me répondre contre ta pensée tout ce qui te vient à la bouche, [500c] encore moins supposer que je badine moi-même. Tu vois que la matière dont nous nous entretenons est une des plus sérieuses qui puissent occuper tout homme doué du moindre bon sens, puisqu'il s'agit de savoir de quelle manière il doit vivre ; s'il faut embrasser la vie à laquelle tu m'invites, agir en homme, c'est-à-dire, parler devant le peuple assemblée, s'exercer à l'art oratoire, et faire de la politique comme on en fait aujourd'hui ; ou bien s'il faut vivre en philosophe ; et en quoi ce genre de vie diffère du précédent. Peut-être [500d] est-il plus à propos de les distinguer l'un de l'autre, comme je tâchais tout à l'heure de le faire ; et après les avoir séparés et être convenus entre nous que ce sont bien les deux systèmes de vie,

Copyright Arvensa Editions

d'examiner en quoi cette différence consiste, et lequel des deux mérite d'être préféré. Tu ne comprends peut-être pas encore ce que je veux dire ?

CALLICLÈS.
Non, vraiment.

SOCRATE.
Je vais donc te l'expliquer plus clairement. Nous sommes demeurés d'accord, toi et moi, qu'il y a un bon et un agréable, et que l'agréable est autre que le bon ; de plus, qu'il y a de certaines industries et de certaines manières de se les procurer, qui tendent les unes à l'agréable, les autres au bon. Commence avant tout par m'accorder [500e] ou me nier ce point.

CALLICLÈS.
Je l'accorde.

SOCRATE.
Voyons ; accorde-moi aussi ce que je disais à Polus et à Gorgias, si ce que je disais t'a paru véritable. Je soutenais que l'adresse du cuisinier n'est pas un art, mais une routine ; [501a] qu'au contraire, la médecine est un art : me fondant sur ce que la médecine a étudié la nature du sujet sur lequel elle travaille, connaît les causes de ce qu'elle fait, et peut rendre raison de chacune de ses opérations : au lieu que la cuisine, appliquée tout entière

Copyright Arvensa Editions

à l'apprêt du plaisir, tend à ce but sans s'appuyer sur aucun principe, n'ayant examiné ni la nature du plaisir, ni les motifs de ses opérations ; pratique et routine tout à fait dépourvue de raison, incapable de se rendre, pour ainsi dire, compte de rien, simple souvenir [501b] de ce qu'on a coutume de faire ; voilà comment elle procure du plaisir. Considère d'abord si cela te paraît juste, et ensuite s'il y a, par rapport à l'âme, des professions du même genre, dont les unes marchent suivant les règles de l'art, ménagent à l'âme ce qui lui est avantageux ; tandis que les autres le négligent, et, comme dans mon dernier exemple, s'occupent uniquement des plaisirs de l'âme, et des moyens de lui en procurer, n'examinant, du reste, en aucune manière quels sont les bons plaisirs et les mauvais, et ne se mettant en peine d'autre chose que d'affecter [501c] l'âme agréablement, que ce soit son avantage, ou non. Pour moi, je pense, Calliclès, qu'il y a de pareilles professions, et je dis que telle est la flatterie, tant par rapport au corps que par rapport à l'âme, et à toute autre chose dont on veut procurer le plaisir, sans avoir le moindre égard à ce qui lui est utile ou préjudiciable. Es-tu du même avis que moi là-dessus, ou d'un avis contraire ?

CALLICLÈS.

Non ; mais je te passe ce point, afin que tu puisses terminer cette discussion, et par complaisance pour Gorgias.

Copyright Arvensa Editions

[501d] **SOCRATE**.
La flatterie dont je parle a-t-elle lieu à l'égard d'une âme, et non pas à l'égard de deux et de plusieurs ?

CALLICLÈS.
Elle a lieu à l'égard de deux et de plusieurs âmes.

SOCRATE.
Ainsi on peut chercher à complaire à une foule d'âmes assemblées, sans s'embarrasser de ce qui est le plus avantageux pour elles.

CALLICLÈS.
Je le pense.

SOCRATE.
Pourrais-tu me dire quelles sont les professions qui produisent cet effet ? On plutôt, si tu l'aimes mieux, je t'interrogerai, et à mesure qu'il te paraîtra qu'une profession est de ce genre, tu l'accorderas ; si tu ne juges pas qu'elle en soit, tu le nieras. [501e] Commençons par la profession de joueur de flûte. Ne te semble-t-il point, Calliclès, qu'elle vise uniquement à nous procurer du plaisir, et qu'elle ne se met point en peine d'autre chose ?

CALLICLÈS.
Il me le semble.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne portes-tu pas le même jugement de toutes les autres semblables, telle que celle de jouer de la lyre dans les jeux publics?[281]

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Mais quoi ! n'en dis-tu pas autant des représentations des chœurs, et de la composition des dithyrambes ? Crois-tu que Cinésias[282], fils de Melès, se soucie beaucoup que ses chants soient propres à rendre meilleurs ceux qui les entendent, et qu'il vise à autre chose [502a] qu'à plaire à la foule ?

CALLICLÈS.
Cela est évident, Socrate, pour Cinésias.

SOCRATE.
Et son père Mêlés ? penses-tu que quand il chantait sur la lyre, il eût en vue le bien ? Est-ce que celui-là par hasard ne visait pas au plus agréable, parce que son chant assommait d'ennui les auditeurs ? Examine bien, ne penses-tu pas que toute espèce de chant sur la lyre et toute composition dithyrambique a été inventée en vue du plaisir ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Oui.

[502b] **SOCRATE**.
Et la tragédie, ce poème imposant et magnifique, à quoi tend-elle ? Son but, sa grande affaire est-elle uniquement de plaire aux spectateurs, comme tu le crois ? ou lorsqu'il se présente quelque chose d'agréable, mais en même temps de mauvais, prend-elle sur soi de le supprimer, et de déclamer et chanter ce qui est désagréable, mais utile, que les spectateurs y trouvent du plaisir ou non ? De ces deux dispositions quelle est, dis-moi, celle de la tragédie ?

CALLICLÈS.
Il est clair, Socrate, qu'elle va davantage du côté du [502c] plaisir et de l'agrément du public.

SOCRATE.
N'avons-nous pas vu tout à l'heure, Calliclès, que tout cela n'est que flatterie ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Mais si on ôtait de quelque poésie que ce soit le chant, le rythme et la mesure, resterait-il autre chose que les

Copyright Arvensa Editions

paroles ?

CALLICLÈS.
Non.

SOCRATE.
Ces paroles ne s'adressent-elles pas à la multitude et au peuple assemblé ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
La poésie est donc une manière de parler au peuple ?

CALLICLÈS.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Mais si c'est une manière de parler au peuple, c'est donc une rhétorique. En effet, ne te semble-t-il pas que les poètes font les orateurs sur les théâtres ?

[502d] **CALLICLÈS**.
Oui.

SOCRATE.
Nous avons donc trouvé une rhétorique pour ce peuple,

Copyright Arvensa Editions

composé d'enfants, de femmes et d'hommes, de citoyens libres et d'esclaves[283], confondus ensemble, rhétorique dont nous ne faisons pas grand cas, puisque nous l'avons appelée flatterie.

CALLICLÈS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Fort bien. Et que nous semble de cette rhétorique faite pour le peuple d'Athènes [502e] et les peuples des autres cités, tous composés de personnes libres ? Te paraît-il que les orateurs fassent toujours leurs harangues en vue du plus grand bien, et se proposent pour but de rendre par leurs discours leurs concitoyens aussi vertueux qu'il est possible ? Ou bien les Orateurs eux-mêmes, cherchant à plaire à leurs concitoyens, et négligeant l'intérêt public pour ne s'occuper que de leur intérêt personnel, ne se conduisent-ils point avec les peuples comme avec des enfants, s'appliquant uniquement à leur faire plaisir, sans s'inquiéter [503a] s'ils deviendront par là meilleurs ou pires ?

CALLICLÈS.
Cette question n'est plus aussi simple. Certains orateurs, dans leurs discours, s'intéressent réellement à l'utilité publique ; d'autres sont tels que tu viens de le dire.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Cela me suffit : car s'il y a deux manières de parler au peuple, l'une des deux est une flatterie et une menée honteuse, et l'autre est honnête ; j'entends celle qui travaille à rendre meilleures les âmes des citoyens, et qui s'applique en toute rencontre à dire ce qui est le plus avantageux, que cela doive être agréable ou fâcheuse aux auditeurs. [503b] Mais tu n'as jamais vu de rhétorique semblable ; ou si tu connais quelque orateur de ce caractère, pourquoi ne me le nommes-tu point ?

CALLICLÈS.
Par Jupiter, je n'en saurais citer aucun entre tous ceux d'aujourd'hui.

SOCRATE.
Eh bien ! en connais-tu quelqu'un parmi les anciens, auquel les Athéniens aient l'obligation d'être devenus meilleurs depuis qu'il a commencé à les haranguer, de moins bons qu'ils étaient auparavant ? Car, pour moi, je ne vois pas qui ce pourrait être.

[503c] **CALLICLÈS**.
Quoi donc, Socrate ? N'entends-tu pas dire que Thémistocle fut un homme de bien, ainsi que Cimon et Miltiade, et ce Périclès mort depuis peu, que tu as entendu toi-même ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si la véritable vertu consiste, comme tu l'as dit, Calliclès, à contenter ses passions et celles des autres, tu as raison : mais si ce n'est pas cela ; si, comme nous avons été forcés d'en convenir dans le cours de cet entretien, la vertu consiste à satisfaire ceux de nos désirs qui, étant remplis, rendent l'homme meilleur, [503d] et à ne rien accorder à ceux qui le rendent pire ; et si d'ailleurs il y a un art pour cela, peux-tu me dire qu'aucun de ceux que tu viens de nommer ait été de ce caractère ?

CALLICLÈS.
Je ne sais quelle réponse te donner.

SOCRATE.
Tu la trouveras, si tu la cherches bien. Examinons donc ainsi paisiblement si quelqu'un d'entre eux a été tel. N'est-il pas vrai que l'homme vertueux qui, dans tous ses discours, a le plus grand bien en vue, ne parlera point à l'aventure, et se proposera [503e] un but ? Voyez tous les artistes ; ils considèrent ce qu'ils veulent faire, et ne prennent point au hasard les premiers moyens venus pour exécuter leur ouvrage, mais ils choisissent ce qui peut lui donner la forme qu'il doit avoir. Par exemple, jette les yeux sur les peintres, les architectes, les constructeurs de vaisseaux, en un mot, sur tel ouvrier qu'il te plaira, tu verras que chacun deux place dans un certain ordre tout

Copyright Arvensa Editions

ce qu'il emploie, et qu'il force chaque partie de s'adapter et de s'arranger avec les autres, jusqu'à ce que le [504a] tout ait l'ensemble, l'arrangement et l'ordre convenables. Ce que les autres ouvriers font par rapport à leur ouvrage, ceux dont nous parlions auparavant, je veux dire les maîtres de gymnase et les médecins, le font à l'égard du corps, ils l'ordonnent et le règlent. Reconnaissons-nous ou non que la chose est ainsi ?

CALLICLÈS.
A la bonne heure ; d'accord.

SOCRATE.
Et si le désordre y est, n'est-elle pas mauvaise ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
N'en faut-il pas dire autant d'un vaisseau ?

[504b] **CALLICLÈS**.
Oui.

SOCRATE.
Nous tenons le même langage au sujet de nos corps.

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Sans contredit.

SOCRATE.
Et notre âme sera-t-elle bonne, si elle est déréglée ? Ne le sera-t-elle pas plutôt, si tout y est dans l'ordre et dans la règle ?

CALLICLÈS.
C'est ce qu'on ne saurait nier, après les aveux précédents.

SOCRATE.
Quel nom donne-t-on à l'effet que produisent la règle et l'ordre, par rapport au corps ? Tu l'appelles probablement santé et force.

CALLICLÈS.
Oui.

[504c] **SOCRATE**.
Essaie à présent de trouver et de me dire pareillement le nom de l'effet que la règle et l'ordre produisent dans l'âme.

CALLICLÈS.
Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate ?

SOCRATE.
Si tu l'aimes mieux, je le dirai : seulement si tu juges que

Copyright Arvensa Editions

j'ai raison, conviens-en ; sinon, réfute-moi, et ne me laisse rien passer. Il me semble donc que l'on appelle salutaire tout ce qui entretient l'ordre dans le corps, d'où naît la santé et les autres bonnes qualités corporelles. Cela est-il vrai, ou non ?

CALLICLÈS.
Cela est vrai.

[504d] **SOCRATE**.
Et qu'on appelle légitime et loi tout ce qui met de l'ordre et de la règle dans l'âme, d'où se forment les hommes justes et réglés. L'effet produit, c'est ici la justice et la tempérance. Est-ce bien cela ?

CALLICLÈS.
Soit.

SOCRATE.
C'est donc à cet effet que le bon orateur, celui qui se conduit selon les règles de l'art, visera toujours dans les discours qu'il adressera aux âmes, et dans toutes ses actions ; s'il accorde au peuple, ou s'il lui ôte quelque chose, ce sera par le même motif : son esprit sera sans cesse occupé des moyens de faire naître la justice dans l'âme de ses concitoyens, [504e] et d'en bannir l'injustice ; d'y faire germer la tempérance, et d'en écarter l'intempérance ; d'y introduire enfin toutes les vertus, et

Copyright Arvensa Editions

d'en exclure tous les vices. Conviens-tu de cela, ou non ?

CALLICLÈS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Car que sert-il, Calliclès, à un corps malade et mal disposé, qu'on lui présente des mets en abondance et les breuvages les plus exquis, ou toute autre chose qui ne lui sera pas plus avantageuse que dommageable, et même moins, à le bien prendre ? N'est-il pas vrai ?

[505a] **CALLICLÈS**.
A la bonne heure.

SOCRATE.
Ce n'est point, je pense, un avantage pour un homme de vivre avec un corps mal sain, puisqu'il est forcé à traîner en conséquence une vie malheureuse, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Aussi les médecins laissent-ils pour l'ordinaire à ceux qui se portent bien la liberté de satisfaire leurs appétits, comme de manger autant qu'ils veulent, lorsqu'ils ont faim, et de boire de même, lorsqu'ils ont soif ; mais ils ne

Copyright Arvensa Editions

permettent presque jamais aux malades de se rassasier de ce qu'ils désirent. Accordes-tu cela aussi ?

CALLICLÈS.
Oui.

[505b] **SOCRATE**.
Mais, mon cher, ne faut-il pas tenir la même conduite à l'égard de l'âme ? Je veux dire que, tant qu'elle est en mauvais état, parce qu'elle est déraisonnable, déréglée, injuste et impie, on doit l'éloigner de ce qu'elle désire, et ne lui rien en permettre que ce qui peut la rendre meilleure. Est-ce ton avis, ou non ?

CALLICLÈS.
C'est mon avis.

SOCRATE.
C'est en effet le parti le plus avantageux pour l'âme.

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais tenir quelqu'un éloigné de ce qu'il désire, n'est-ce pas lui infliger une correction ?

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Il vaut donc mieux pour l'âme d'être corrigée, que de vivre dans la licence, comme tu le pensais tout à l'heure.

[505c] **CALLICLÈS**.
Je ne sais ce que tu veux dire, Socrate. Interroge quelque autre.

SOCRATE.
Voilà un homme qui ne saurait souffrir ce qu'on fait pour lui, ni endurer la chose même dont nous parlons, c'est-à-dire, la correction.

CALLICLÈS.
Je me soucie bien de tous tes discours ! Je ne t'ai répondu que par complaisance pour Gorgias.

SOCRATE.
Soit. Que ferons-nous donc ? Laisserons-nous cette discussion imparfaite ?

CALLICLÈS.
Tout ce qu'il te plaira.

SOCRATE.
Mais on dit communément qu'il n'est pas permis [505d] de

Copyright Arvensa Editions

laisser ainsi tronqués même les contes, et qu'il faut y mettre une tête, afin qu'ils ne courent point sans tête de côté et d'autre. Réponds donc à ce qui reste, pour donner une tête à cet entretien.

CALLICLÈS.
Que tu es pressant, Socrate ! Si tu m'en crois, tu laisseras là cette dispute, ou tu l'achèveras avec quelque autre.

SOCRATE.
Et quel autre le voudra ? Allons, ne quittons pas ce discours sans l'achever.

CALLICLÈS.
Ne pourrais-tu point l'achever seul, soit en parlant de suite, ou en te répondant toi-même ?

[505e] **SOCRATE**.
Bon, pour qu'il m'arrive ce que dit Épicharme, et que je sois seul à dire ce que deux hommes disaient auparavant[284]. Je vois bien pourtant que de toute nécessité il faudra en venir là : mais, si nous prenons ce parti, je pense que du moins nous devons tous, tant que nous sommes, être jaloux de connaître ce qu'il y a de vrai et de faux dans le sujet que nous traitons ; car il est de notre intérêt commun que la chose soit mise en évidence. Je vais donc exposer [506a] ce que je pense là-dessus, et si

Copyright Arvensa Editions

quelqu'un trouve que je reconnaisse pour vraies des choses qui ne le sont pas, qu'il ne manque pas de m'arrêter et de me réfuter. Aussi bien je ne parle pas comme un homme sûr de ce qu'il dit ; mais je cherche en commun avec vous. C'est pourquoi, si celui qui m'arrêtera me paraît avoir raison, je serai le premier à en tomber d'accord. Au reste, je ne vous propose ceci qu'autant que vous jugerez qu'il faut achever cette dispute : si vous n'en êtes pas d'avis, laissons-la pour ce qu'elle est, et allons-nous-en.

GORGIAS.
Pour moi, Socrate, mon avis n'est pas que nous nous retirions, [506b] mais que tu finisses ce discours ; et il me paraît que les autres pensent de même. Je serai charmé de t'entendre exposer ce qui te reste à dire.

SOCRATE.
Et moi, Gorgias, je reprendrais de tout mon cœur la conversation avec Calliclès, jusqu'à ce que je lui eusse rendu le morceau d'Amphion pour celui de Zéthus[285]. Mais, puisque tu ne veux pas, Calliclès, achever à nous deux cette dispute, écoute-moi du moins, et lorsqu'il m'échappera quelque chose qui ne te paraîtra [506c] pas bien dit, arrête-moi. Si tu me prouves que j'ai tort, je ne me fâcherai pas contre toi, comme tu viens de faire, loin de là, je te tiendrai pour mon plus grand bienfaiteur.

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Eh bien ! mon cher, parle toi-même, et achève.

SOCRATE.
Écoute donc : je vais reprendre notre discours dès le commencement. L'agréable et le bon sont-ils la même chose ? Non, comme nous en sommes convenus, Calliclès et moi. Faut-il faire l'agréable en vue du bon, ou le bon en vue de l'agréable ? Il faut faire l'agréable en vue du bon. L'agréable n'est-ce point ce qui, [506d] lorsque nous l'avons, nous fait avoir de l'agrément ? et le bon, ce qui, étant en nous, fait que nous sommes bons ? Sans contredit. Or, nous sommes bons, nous et toutes les autres choses qui sont bonnes, par la présence de quelque propriété. Cela me paraît incontestable, Calliclès. Mais la vertu d'une chose, quelle qu'elle soit, meuble, corps, âme, animal, ne se rencontre pas ainsi en elle à l'aventure d'une manière parfaite ; elle doit sa naissance à un certain arrangement, disposition et art qui convient à cette chose. Cela est-il vrai ? Pour moi, je dis qu'oui. [506e] La vertu de chaque chose est donc réglée et arrangée avec ordre. J'en conviendrais. Ainsi, un certain ordre propre de chaque chose est ce qui la rend bonne, lorsqu'il se trouve en elle. C'est mon avis. Par conséquent l'âme en qui se trouve l'ordre qui lui convient, est meilleure que celle où il n'y a aucun ordre. Nécessairement. Mais l'âme en qui l'ordre règne est réglée. Comment ne le serait-elle

Copyright Arvensa Editions

pas ? [507a] L'âme réglée est tempérante. De toute nécessité. Donc l'âme tempérante est bonne. Je ne saurai l'entendre autrement, mon cher Calliclès : pour toi, si tu as quelque chose à opposer, apprends-le-moi.

CALLICLÈS.
Poursuis, Socrate.

SOCRATE.
Je dis donc que si l'âme tempérante est bonne, celle qui est dans une disposition contraire est mauvaise. Cette âme, c'est l'âme insensée et déréglée.

CALLICLÈS.
Sans contredit.

SOCRATE.
L'homme tempérant s'acquitte de tous ses devoirs envers les dieux et envers ses semblables ; car il ne serait plus tempérant, s'il ne les remplissait pas. [507b] Il est nécessaire que cela soit ainsi. En s'acquittant de ses devoirs vis-à-vis de ses semblables, il fait des actions justes ; et en les remplissant envers les dieux, il fait des actions saintes. Or, quiconque fait des actions justes et saintes est nécessairement juste et saint. Cela est vrai. Nécessairement encore il est courageux : car il n'est pas d'un homme tempérant ni de rechercher ni de fuir ce qu'il ne convient pas qu'il recherche ou qu'il fuie, mais il faut

Copyright Arvensa Editions

qu'il recherche ou qu'il fuie ce que le devoir lui prescrit de fuir ou de rechercher, choses et personnes, plaisir et douleur, et qu'il supporte tout avec constance. De sorte qu'il est de toute nécessité, [507c] Calliclès, que l'homme tempérant étant, comme on l'a vu, juste, courageux et saint, soit parfaitement homme de bien ; qu'étant homme de bien, toutes ses actions soient bonnes et belles, et que, vivant bien[286], il soit heureux : qu'au contraire, le méchant, qui vit mal, soit malheureux ; et le méchant, c'est celui qui est dans une disposition contraire à celle-là, c'est l'homme déréglé dont tu vantes la condition.

Quant à moi, voilà ce que je pose pour certain, ce que j'assure être vrai. Mais, si cela est vrai, il n'y a point, ce me semble, d'autre parti à prendre pour quiconque veut être [507d] heureux, que de s'attacher et de s'exercer à la tempérance, et de fuir de toutes ses forces la vie licencieuse ; il doit par-dessus tout faire en sorte de n'avoir aucun besoin de correction : mais s'il en a besoin ou lui-même ou quelqu'un de ses proches, soit un simple particulier, soit tout un état, il faut qu'on lui fasse subir un châtiment, et qu'on le corrige, si l'on veut qu'il soit heureux.

Copyright Arvensa Editions

Tel est, à mon avis, le principe qui doit diriger notre conduite ; il faut rapporter toutes ses actions individuelles et celles de l'état à cette fin, que la justice et la tempérance [507e] règnent en celui qui aspire à être heureux ; et se bien garder de donner une libre carrière à ses passions, et de chercher à les satisfaire, ce qui est un mal sans remède, et de mener ainsi une vie de brigand. Un tel homme en effet ne saurait être ami des hommes, ni de Dieu : car il est impossible qu'il ait aucun rapport avec eux, et où il n'y a point de rapport, l'amitié ne peut avoir lieu. Les sages[287], Calliclès, disent que le ciel [508a] et la terre, les dieux et les hommes sont unis par des rapports d'amitié, de convenance, d'ordre, de tempérance et de justice ; et c'est pour cette raison, mon cher, qu'ils donnent à cet univers le nom d'ordre[288], et non celui de désordre ou de licence. Mais, tout sage que tu es, il me paraît que tu ne fais point attention à cela, et que tu ne vois pas que l'égalité géométrique[289] a beaucoup de pouvoir chez les dieux et chez les hommes.

Ainsi, tu crois qu'il faut chercher à avoir plus que les autres, et négliger la géométrie. A la bonne heure. Il nous faut donc réfuter ce que je viens de dire, [508b] et montrer que les heureux ne le sont point par la possession de la justice et de la tempérance, et les malheureux par celle du vice ; ou, si ce discours est vrai, il faut examiner ce qui en résulte. Or, il en résulte, Calliclès, tout ce que j'ai dit plus haut, et sur quoi tu m'as demandé si je parlais

Copyright Arvensa Editions

sérieusement, lorsque j'ai avancé qu'il fallait en cas d'injustice s'accuser soi-même, son fils, son ami, et se servir de la rhétorique à cette fin. Et ce que tu as cru que Polus m'accordait par honte était vrai, savoir, [508c] qu'il est plus laid, et par conséquent plus mauvais de faire une injustice, que de la recevoir. Il n'est pas moins vrai que, pour être un bon orateur, il faut être juste et versé dans la science des choses justes ; ce que Polus a dit pareillement que Gorgias m'avait accordé par honte.

Les choses étant ainsi, examinons un peu les reproches que tu me fais, et si tu as raison, ou non, de me dire que je ne suis pas en état de me secourir moi-même, ni aucun de mes amis ou de mes proches, et de me tirer des plus grands dangers ; que je suis comme les hommes déclarés infâmes, [508d] à la merci du premier venu, soit qu'on veuille, pour me servir de tes expressions, me frapper au visage, ou me ravir mes biens, ou me bannir de la ville, ou enfin me faire mourir ; et qu'être dans une pareille situation, c'est la chose du monde la plus laide. Tel était ton sentiment. Voici le mien : je l'ai déjà dit plus d'une fois ; mais rien n'empêche de le répéter. Je soutiens, Calliclès, que ce qu'il y a de plus laid n'est pas d'être frappé injustement au visage, [508e] ni de se voir couper le corps ou la bourse ; mais que me frapper injustement moi et les miens, et me mutiler, voilà ce qui est laid et mauvais ; et que me voler, m'entraîner en esclavage, percer ma muraille, commettre en un mot quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi ou ce qui est à moi, est

Copyright Arvensa Editions

une chose plus mauvaise et plus laide pour l'auteur de l'injustice que pour moi, qui la souffre.

Ces maximes, qui, selon moi, ont été démontrées dans toute la suite de cet entretien, sont, autant qu'il me semble, attachées et liées entre elles, [509a] si on peut parler avec cette rudesse, par des raisons de fer et de diamant. Si tu ne parviens à les rompre, toi ou quelque autre plus vigoureux que toi, je tiens que c'est là ce que dit le sens commun sur ces matières. Pour moi, je le répète, je se sais point ce qui en est en réalité ; mais de tous ceux avec qui j'ai conversé, comme je le fais maintenant avec toi, il n'en est aucun qui ait pu éviter de se rendre ridicule, en soutenant une autre opinion.

509b] Ainsi, je suppose que cette manière de voir est la véritable ; mais si elle l'est, si l'injustice est le plus grand de tous les maux pour celui qui la commet, et si, tout grand qu'est ce mal, c'en est un plus grand encore, s'il se peut, de n'être point puni des injustices qu'on a commises, quel est le genre de secours qu'on ne peut être incapable de se procurer à soi-même, sans être véritablement digne de risée ? N'est-ce pas le secours dont l'effet serait de détourner de nous le plus grand dommage ? Oui ; ce qu'il y a incontestablement de plus laid est de ne pouvoir se ménager ce secours à soi-même, ni à ses amis, ni à ses proches. Il faut mettre au [509c] second rang l'impuissance d'éviter le second mal ; au troisième, l'impuissance d'éviter le troisième, et ainsi de suite, à proportion de la grandeur du mal. Ainsi, autant il

Copyright Arvensa Editions

est beau de pouvoir se garantir de chacun de ces maux, autant il est contraire au beau de ne pouvoir le faire. Cela est-il comme je le dis, Calliclès, ou autrement.

CALLICLÈS.
Cela est comme tu le dis.

SOCRATE.
De ces deux choses, commettre l'injustice et la recevoir, la première étant, selon nous, un plus grand mal, et la seconde un moindre, que faut-il donc que l'homme se procure pour être à portée de se secourir, [509d] et pour jouir du double avantage de ne commettre et de ne recevoir aucune injustice ? Est-ce la puissance, ou la volonté ? Voici ce que je veux dire. Je demande si pour ne recevoir aucune injustice, il suffit qu'on ne veuille pas en recevoir, ou s'il faut se rendre assez puissant pour se mette à l'abri de toute injustice.

CALLICLÈS.
Il est clair qu'on n'y parviendra qu'en se rendant puissant.

SOCRATE.
Et par rapport à l'autre point, qui est de commettre l'injustice, est-ce assez de ne le pas vouloir, pour n'en point commettre, et de cette manière en effet n'en commettra-t-on point ? ou faut-il [509e] de plus acquérir pour cela une certaine puissance, un certain art, faute

Copyright Arvensa Editions

duquel, si on ne l'apprend et si on ne le pratique, on tombera dans l'injustice ? Pourquoi ne me réponds-tu pas là-dessus, Calliclès ? Penses-tu que, quand nous sommes convenus, Polus et moi, que personne ne commet l'injustice volontairement, mais que tous les médians sont tels malgré eux, nous ayons été forcés à cet aveu par de bonnes raisons ou non ?

[510a] **CALLICLÈS**.
Je te passe ce point, Socrate, afin que tu arrives à ta conclusion.

SOCRATE.
Il faut donc, à ce qu'il paraît, se procurer aussi une certaine puissance, un certain art pour ne point faire d'injustice.

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais quel est le moyen de se garantir de toute ou de presque toute injustice de la part d'autrui ? Vois si tu es sur cela de mon avis. Je pense qu'il faut avoir dans sa ville l'autorité et la tyrannie, ou être ami de ceux qui gouvernent.

CALLICLÈS.

Copyright Arvensa Editions

Vois, **SOCRATE**, combien je suis disposé à t'approuver [510b] quand tu dis bien. Ceci me paraît tout à fait bien dit.

SOCRATE.
Examine si ce que j'ajoute est moins vrai. Il me semble, comme l'ont dit d'anciens et sages personnages, que la plus grande amitié est celle qui unit le semblable à son semblable. Ne penses-tu pas de même ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi partout où il se trouve un tyran farouche et sans éducation, s'il y a dans sa ville quelque citoyen beaucoup meilleur que lui, il le craindra, et ne pourra jamais lui être attaché [510c] de toute son âme.

CALLICLÈS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Ce tyran n'aimera pas non plus un citoyen d'un caractère fort inférieur au sien : car il le méprisera, et n'aura jamais pour lui l'affection qu'on a pour un ami.

CALLICLÈS.
Cela est encore vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le seul ami qui lui reste par conséquent, le seul à qui il donnera sa confiance, est celui qui étant du même caractère, approuvant et blâmant les mêmes choses, consentira à lui obéir et à être soumis à ses volontés. Cet homme jouira [510d] d'un grand crédit dans la ville ; personne ne lui nuira impunément. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Si quelqu'un des jeunes gens de cette ville se disait à lui-même : de quelle manière pourrai-je m'élever à un grand pouvoir, et me mettre à l'abri de toute injustice ? le moyen d'y parvenir est, ce me semble, de s'accoutumer de bonne heure à se plaire et à se déplaire aux mêmes choses que le despote, et à faire en sorte d'acquérir la plus parfaite ressemblance avec lui. N'est-il pas vrai ?

CALLICLÈS.
Tout à fait.

SOCRATE.
Par là, il se mettra, disons-nous, au-dessus des atteintes de l'injustice, et [510e] se rendra puissant parmi ses concitoyens.

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Je le crois.

SOCRATE.
Mais se garantira-t-il également de commettre l'injustice ? ou s'en faut-il de beaucoup, en supposant qu'il ressemble à son maître qui est injuste, et qu'il ait un grand pouvoir auprès de lui ? Pour moi, je pense au contraire que toutes ses démarches tendront à se mettre en état de commettre les plus grandes injustices, et de n'avoir aucun châtiment à redouter. Qu'en dis-tu ?

CALLICLÈS.
Il y a apparence.

[511a] **SOCRATE**.
Il aura donc en lui-même le plus grand des maux, son âme étant pervertie et dégradée par l'imitation de son maître, et par sa puissance.

CALLICLÈS.
Je ne sais, Socrate, quel secret tu as de tourner et de retourner le discours en tous sens. Ignores-tu que cet homme qui imite le tyran fera mourir, s'il lui plaît, et dépouillera de ses biens celui qui ne l'imite pas ?

[511b] **SOCRATE**.

Copyright Arvensa Editions

Je le sais, mon cher Calliclès : il faudrait que je fusse sourd pour l'ignorer, après l'avoir entendu tout à l'heure plus d'une fois de ta bouche, de celle de Polus, et de presque tous les habitants de cette ville. Mais écoute-moi à mon tour. Je conviens qu'il mettra à mort qui il voudra : mais il sera méchant, et celui qu'il fera mourir, homme de bien.

CALLICLÈS.
N'est-ce pas précisément ce qu'il y a de plus fâcheux ?

SOCRATE.
Non, du moins pour l'homme sensé, comme ce discours le prouve. Crois-tu donc qu'on doive s'appliquer à vivre le plus longtemps qu'il est possible, et apprendre les arts qui nous sauvent [511c] de péril en toute rencontre, comme la rhétorique que tu me conseilles d'étudier et qui fait notre sûreté devant les tribunaux ?

CALLICLÈS.
Et, par Jupiter, je te donne là un très bon conseil.

SOCRATE.
Et quoi, mon cher, l'art de nager te paraît-il bien sublime ?

CALLICLÈS.
Non, certes.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Cependant il sauve les hommes de la mort, lorsqu'ils se trouvent dans les circonstances où l'on a besoin de cet art. Mais si celui-ci te paraît méprisable, je vais t'en nommer [511d] un plus important, l'art de conduire les vaisseaux, qui ne préserve pas seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens des plus grands dangers, comme la rhétorique. Cet art est modeste et sans pompe ; il ne fait point grand étalage, et ne se pavane pas, comme procurant des résultats merveilleux : eh bien, quoiqu'il nous procure justement les mêmes avantages que l'art oratoire, il ne prend, je crois, que deux oboles, pour nous ramener sains et saufs d'Égine ici ; si c'est de l'Égypte ou du Pont, [511e] pour un si grand bienfait, et pour avoir conservé tout ce que je viens de dire, notre personne et nos biens, nos enfants et nos femmes, lorsqu'il nous a mis à terre sur le port, c'est deux drachmes qu'il lui faut.

Quant à celui qui possède cet art et nous a rendu un si grand service, dès qu'il est débarqué, il se promène modestement le long du rivage et de son vaisseau. Car il sait, à ce que je m'imagine, [512a] se dire à lui-même qu'il est difficile de connaître quels sont les passagers à qui il a fait du bien, en les préservant d'être submergés, et ceux à qui il a fait tort, sachant bien qu'ils ne sont pas sortis meilleurs de son vaisseau qu'ils n'y sont entrés, ni pour le corps, ni pour l'âme. Il raisonne de la sorte : si quelqu'un dont le corps est travaillé de maladies considérables et sans remède ne s'est pas noyé, c'est un malheur pour lui de n'être pas mort, et il ne m'a aucune obligation.

Copyright Arvensa Editions

Et si quelqu'un a dans son âme, qui est beaucoup plus précieuse que son corps, une foule de maux incurables, est-ce un bien pour lui de vivre, et rend-on service à un tel homme, en le sauvant de la mer, ou des mains de la justice, ou de tout autre [512b] danger ? Au contraire, il sait que ce n'est pas pour le méchant un avantage de vivre, parce que c'est une nécessité qu'il vive malheureux.

Voilà pourquoi il n'est point d'usage que le pilote tire vanité de son art, quoique nous lui devions notre salut, non plus, mon cher ami, que le machiniste qui dans certains cas peut sauver autant de choses, je ne dis que le pilote, mais que le général d'armée, et tout autre, quel qu'il soit, puisqu'il est telle circonstance où il préserve des villes entières. Prétendrais-tu le mettre en comparaison avec l'avocat ? Cependant, Calliclès, s'il voulait tenir le même langage que vous autres et vanter [512c] son art, il vous écraserait par ses raisons, en vous prouvant que vous devez vous faire machinistes, et en vous y exhortant, parce que les autres arts ne sont rien auprès de celui-là : et il aurait belle matière à discourir. Tu ne l'en méprises pas moins toutefois lui et son art, et tu lui dirais comme une injure qu'il n'est qu'un machiniste ; tu ne voudrais ni donner ta fille en mariage à son fils, ni prendre sa fille pour bru. Néanmoins à examiner les raisons qui élèvent si fort ton art à tes yeux, de quel droit méprises-tu le machiniste [512d] et les autres dont j'ai parlé ?

Je sais bien que tu vas me dire que tu es meilleur qu'eux, et de meilleure famille. Mais si par meilleur il ne

Copyright Arvensa Editions

faut pas entendre ce que j'entends, et si toute la vertu consiste à mettre en sûreté sa personne et ses biens, ton mépris pour le machiniste, le médecin, et les autres arts qui se rapportent à notre conservation, est digne de risée. Mon cher, prends garde qu'être vertueux et bon ne soit autre chose que de se tirer d'affaire soi et les autres ; vois si celui qui est vraiment homme ne doit point négliger le plus ou le moins [512e] de temps qu'il pourra vivre, et se montrer peu amoureux de l'existence, et s'il ne faut pas, laissant à Dieu le soin de tout cela, et ajoutant foi à ce que disent les femmes, que personne n'a jamais échappé à son heure fatale, s'occuper de quelle manière on s'y prendra pour passer le mieux qu'il est possible le temps qu'on a à vivre. Est-ce en se conformant [513a] aux mœurs du gouvernement sous lequel on se trouve ? Il faut donc que dès ce moment tu t'efforces de ressembler le plus qu'il se peut au peuple d'Athènes, si tu veux lui être cher et avoir un grand crédit dans cette ville. Vois si c'est là ton avantage et le mien.

Mais il est à craindre, mon cher ami, qu'il ne nous arrive la même chose qui arrive, dit-on, aux femmes de Thessalie[290], lorsqu'elles attirent la lune, et que nous ne puissions attirer à nous une telle puissance dans Athènes, qu'aux dépens de ce que nous avons de plus précieux. Et si tu crois que quelqu'un au monde t'apprendra le secret [513b] de devenir puissant auprès des Athéniens en différant d'eux, soit en mieux soit en pis, mon avis est que

Copyright Arvensa Editions

tu te trompes, Calliclès. Car il ne suffit pas de contrefaire les Athéniens, il faut être né avec un caractère tel que le leur, pour contracter une amitié réelle avec ce peuple, comme avec le fils de Pyrilampe.

Ainsi quiconque te donnera une parfaite conformité avec eux, fera de toi un politique et un orateur, tel que tu désires de l'être. Les hommes [513c] en effet se plaisent aux discours qui se rapportent à leur caractère ; et tout ce qui y est étranger les offense. Mais peut-être, mon cher ami, tu es d'un autre avis. Avons-nous quelque chose à opposer à cela, Calliclès ?

CALLICLÈS.

Je ne sais trop comment, Socrate, il me paraît que tu as raison : mais avec tout cela je suis dans le même cas que la plupart de ceux qui t'écoutent ; je ne te crois pas entièrement.

SOCRATE.

C'est que le double[291] amour enraciné dans ton âme, Calliclès, combat mes raisons. Mais si nous réfléchissons ensemble plus souvent [513d] et plus à fond sur les mêmes objets, peut-être te rendras-tu. Rappelle-toi ce que nous avons dit qu'il y a deux façons de cultiver le corps et l'âme : l'une qui a pour but leur plaisir, l'autre leur bien, et qui, loin de caresser leurs penchants et de les flatter, combat au contraire leurs inclinations. N'est-ce pas là ce

Copyright Arvensa Editions

que nous avons établi ci-dessus ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Celle qui ne vise qu'au plaisir est basse, et n'est autre chose qu'une flatterie. N'est-ce pas ?

[513e] **CALLICLÈS**.
A la bonne heure, puisque tu le veux.

SOCRATE.
Au lieu que l'autre ne pense qu'à rendre meilleur l'objet de nos soins, le corps ou l'âme.

CALLICLÈS.
Soit.

SOCRATE.
N'est-ce pas ainsi que nous devons entreprendre la culture de l'état et des citoyens, et travailler à les rendre aussi bons qu'il est possible ? puisque sans cela, comme nous l'avons vu plus haut, tout autre service qu'on leur rendrait ne leur serait [514a] d'aucune utilité ; à moins que l'âme de ceux à qui on procurera de grandes richesses ou un accroissement de domaine, ou quelque autre genre de puissance, ne soit belle et bonne. Poserons-nous cela

Copyright Arvensa Editions

pour certain ?

CALLICLÈS.
Je le veux bien, si cela te fait plaisir.

SOCRATE.
Si nous nous excitions mutuellement, Calliclès, à nous charger de quelque entreprise publique, par exemple, de la construction des murs, des arsenaux, des temples, des édifices les plus considérables, ne serait-il point à propos de nous sonder nous-mêmes, [514b] et d'examiner en premier lieu si nous sommes habiles ou non dans l'architecture, et de qui nous avons appris cet art ? Cela serait-il nécessaire, ou non ?

CALLICLÈS.
Sans contredit.

SOCRATE.
La seconde chose qu'il faudrait examiner, n'est-ce pas si nous avons déjà bâti de nous-mêmes quelque maison pour nous ou pour nos amis, et si cette maison est bien ou mal construite ? Et cet examen fait, si nous trouvions que nous avons eu des maîtres habiles et [514c] célèbres, que sous leur direction nous avons bâti un grand nombre de beaux édifices, et beaucoup d'autres aussi de nous-mêmes, depuis que nous avons quitté nos maîtres ; les choses étant ainsi, il n'y aurait que de la prudence à nous

Copyright Arvensa Editions

charger des ouvrages publics ; si au contraire nous ne pouvions dire quels ont été nos maîtres, ni montrer aucun bâtiment de notre façon, ou si nous en montrions plusieurs, mais mal entendus, ce serait une folie de notre part d'entreprendre aucun ouvrage public, et de nous y encourager l'un l'autre. Avouerons-nous [514d] que cela soit bien dit ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.
N'en est-il pas de même de toutes les autres choses ? par exemple, si nous avions dessein de servir le public en qualité de médecins, et que nous nous y exhortassions mutuellement, comme étant suffisamment versés dans cet art ; ne nous examinerions-nous point de part et d'autre toi et moi ? Au nom du ciel, voyons d'abord, dirais-tu, comment Socrate lui-même se porte, et si quelque autre homme, libre ou esclave, a été guéri de quelque maladie par les soins de Socrate. Autant en voudrais-je savoir sans doute par rapport à toi. Et s'il se trouvait [514e] que nous n'avons rendu la santé à personne, ni étranger, ni concitoyen, ni homme, ni femme, par Jupiter, Calliclès, ne serait-ce pas réellement une chose ridicule que des hommes en vinssent à cet excès d'extravagance, de vouloir, comme on dit, commencer le métier de potier par la cruche d'argile, de

Copyright Arvensa Editions

se consacrer au service du public et d'exhorter les autres à en faire autant, avant d'avoir fait en particulier plusieurs coups d'essai passables, d'avoir réussi un certain nombre de fois, et d'avoir suffisamment exercé leur art ? Ne penses-tu pas qu'une pareille conduite serait insensée ?

CALLICLÈS.
Oui.

[515a] **SOCRATE**.
Maintenant donc, ô le meilleur des hommes, que tu commences depuis peu à te mêler des affaires publiques, que tu m'engages à t'imiter, et que tu me reproches de n'y prendre aucune part, ne nous examinerons-nous point l'un l'autre ? Voyons un peu : Calliclès a-t-il par le passé rendu quelque citoyen meilleur ? Est-il quelqu'un qui étant auparavant méchant, injuste, libertin, et insensé, soit devenu honnête homme par les soins de Calliclès, étranger ou citoyen, esclave ou libre ? Dis-moi, [515b] Calliclès, si on te questionnait là-dessus, que répondrais-tu ? Diras-tu que ton commerce a rendu quelqu'un meilleur ? As-tu honte de me déclarer si, n'étant que simple particulier, et avant de t'immiscer dans le gouvernement de l'état, tu as fait quelque chose de semblable ?

CALLICLÈS.
Tu es bien disputeur, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ce n'est point pour disputer que je t'interroge, mais dans le désir sincère d'apprendre comment, selon toi, on doit se conduire chez nous dans l'administration de la chose publique ; et si, en te mêlant des affaires [515c] de l'état, tu te proposeras un autre but que de faire de nous des citoyens accomplis. Ne sommes-nous pas convenus plusieurs fois, que tel doit être le but du politique ? En sommes-nous tombés d'accord, ou non ? Réponds. Oui, nous en sommes tombés d'accord, puisqu'il faut que je réponde pour toi. Si donc tel est l'avantage que l'homme de bien doit tâcher de procurer à sa patrie, réfléchis un peu, et dis-moi s'il te semble encore que ces personnages dont tu parlais il y a quelque temps, [515d] Périclès, et Cimon, et Miltiade, et Thémistocle, ont été de bons citoyens ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Si donc ils ont été bons citoyens, il est évident qu'ils ont rendu leurs compatriotes meilleurs, de plus mauvais qu'ils étaient auparavant. L'ont-ils fait, ou non ?

CALLICLÈS.
Ils l'ont fait.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Lorsque Périclès commença à parler en public, les Athéniens étaient donc plus mauvais que quand il les harangua pour la dernière fois.

CALLICLÈS.
Peut-être.

SOCRATE.
Il ne faut pas dire peut-être, mon cher, mais nécessairement, d'après les principes dont nous sommes convenus, s'il est vrai que Périclès fut un bon citoyen.

[515e] **CALLICLÈS**.
Eh bien, qu'en veux-tu conclure ?

SOCRATE.
Rien. Mais dis-moi de plus, est-ce l'opinion commune que les Athéniens sont devenus meilleurs par les soins de Périclès ? ou tout au contraire qu'il les a corrompus ? J'entends dire en effet que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, babillards et intéressés, ayant le premier soudoyé les troupes.[292]

CALLICLÈS.
Tu entends tenir ce langage, Socrate, à ceux qui ont les

Copyright Arvensa Editions

oreilles déchirées.[293]

SOCRATE.
Du moins ce qui suit n'est pas un ouï-dire. Je sais certainement, et tu sais toi-même que Périclès s'acquit au commencement une grande réputation, et que les Athéniens, dans le temps qu'ils étaient plus méchants, ne rendirent contre lui aucune sentence infamante ; mais que sur la fin de la vie de Périclès, après qu'ils furent devenus bons et vertueux [516a] par ses soins, ils le condamnèrent pour cause de péculat, et que peu s'en fallut qu'ils ne le jugeassent à mort, sans doute comme un mauvais citoyen.

CALLICLÈS.
Eh bien ! que fait cela contre Périclès ?

SOCRATE.
On tiendrait pour un très mauvais gardien tout homme qui aurait des ânes, des chevaux, des bœufs à soigner, s'il faisait comme Périclès, et si ces animaux, devenus féroces entre ses mains, ruaient, frappaient de la corne, mordaient, quoiqu'ils ne fissent rien de semblable lorsqu'on les lui a confiés. Ne penses-tu pas [516b] en effet qu'on s'entend mal à gouverner quelque animal que ce soit, quand on l'a reçu doux, et qu'on le rend plus intraitable qu'on ne l'a reçu ? Est-ce ton avis, ou non ?

Copyright Arvensa Editions

CALLICLÈS.
Je le veux bien, pour te faire plaisir.

SOCRATE.
Fais-moi donc encore le plaisir de me dire si l'homme est ou n'est pas dans la classe des animaux.

CALLICLÈS.
Comment n'en serait-il pas ?

SOCRATE.
N'est-ce point des hommes que Périclès avait à conduire ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Quoi, ne fallait-il pas, comme nous en sommes convenus, que d'injustes qu'ils étaient, ils devinssent plus justes sous sa conduite, puisqu'il [516c] en prenait soin, s'il eût été réellement bon politique ?

CALLICLÈS.
A la bonne heure.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais les justes sont doux, comme dit Homère[294], et toi, qu'en dis-tu ? ne penses-tu pas de même ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
Or, Périclès les a rendus plus féroces qu'ils n'étaient quand il s'en est chargé, et cela contre lui-même, la chose du monde la plus contraire à ses intentions.

CALLICLÈS.
Veux-tu que je te l'accorde ?

SOCRATE.
Oui, si tu trouves que je dis vrai.

CALLICLÈS.
Soit donc.

SOCRATE.
Et les rendant plus féroces, ne les a-t-il pas conséquemment rendus plus injustes et plus méchants ?

[516d] **CALLICLÈS**.
Soit.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi Périclès n'était point à ce compte un bon politique.

CALLICLÈS.
Tu le dis.

SOCRATE.
Et toi aussi assurément, si on en juge par tes aveux. Dis-moi encore au sujet de Cimon ; ceux dont il prenait soin ne lui firent-ils pas subir la peine de l'ostracisme, afin d'être dix ans entiers sans entendre sa voix ? Ne tinrent-ils pas la même conduite à l'égard de Thémistocle, et de plus ne le condamnèrent-ils point au bannissement ? Pour Miltiade, le vainqueur de Marathon, ils le condamnèrent à être précipité dans la fosse, [516e] et sans le premier prytane, il y eût été jeté[295]. Cependant, s'ils avaient tous été de bons citoyens, comme tu le prétends, il ne leur serait jamais arrivé rien de semblable. Il n'est pas naturel que les habiles conducteurs de chars ne tombent point de leurs chevaux dans les commencements, et qu'ils en tombent après avoir rendu leurs chevaux plus dociles, et être devenus eux-mêmes meilleurs cochers. C'est ce qui n'arrive ni dans la conduite des chars, ni dans aucune autre chose. Qu'en penses-tu ?

CALLICLÈS.
Je pense comme toi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ce qui a été dit précédemment était donc vrai, à ce qu'il paraît, [517a] que nous ne connaissons aucun homme de cette ville qui ait été bon politique. Tu avouais toi-même qu'il n'y en a point aujourd'hui ; mais tu soutenais qu'il y en a eu autrefois ; et tu as nommé de préférence ceux dont je viens de parler. Or, nous avons vu qu'ils n'ont aucun avantage sur ceux de nos jours. C'est pourquoi, s'ils étaient orateurs, ils n'ont fait usage ni de la véritable rhétorique, car jamais alors ils ne seraient tombés de leur puissance, ni de la rhétorique flatteuse.

CALLICLÈS.
Cependant, Socrate, il s'en faut de beaucoup qu'aucun des politiques d'aujourd'hui exécute d'aussi grandes choses [517b] qu'aucun de ceux-là.

SOCRATE.
Aussi, mon cher, je ne les méprise pas comme serviteurs du peuple : il me paraît au contraire qu'à ce titre ils l'emportent sur ceux de nos jours, et qu'ils ont montré plus d'habileté à procurer au peuple ce qu'il désirait. Mais pour ce qui est de faire changer d'objet à ses désirs, de ne pas lui permettre de les satisfaire, et de tourner les citoyens, soit par persuasion, soit par contrainte, vers ce qui pouvait les rendre meilleurs, c'est en quoi il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence [517c] entre eux et ceux d'à

Copyright Arvensa Editions

présent ; et c'est pourtant la tâche véritable d'un bon citoyen. A l'égard des vaisseaux, des murailles, des arsenaux, et de beaucoup d'autres choses semblables, je conviens avec toi que ceux du temps passé s'entendaient mieux à nous procurer tout cela que ceux de nos jours. Mais il nous arrive à toi et à moi une chose plaisante dans cette dispute.

Depuis le temps que nous conversons, nous n'avons pas cessé de tourner autour du même objet, et nous ne nous entendons pas l'un l'autre. Il me semble que tu as souvent avoué et reconnu que par rapport [517d] au corps et à l'âme il y a deux manières de les soigner : l'une servile, qui se propose de procurer par tous les moyens possibles des aliments au corps lorsqu'il a faim, de la boisson lorsqu'il a soif, des vêtements pour le jour et la nuit, et des chaussures lorsqu'il fait froid, en un mot toutes les autres choses dont le corps peut avoir besoin. Je me sers exprès de ces images, afin que tu comprennes mieux ma pensée. Lorsqu'on est en état de fournir à ces besoins, comme marchand à poste fixe ou comme marchand forain, [517e] comme artisan de quelqu'une de ces choses, boulanger, cuisinier, tisserand, cordonnier, tanneur, il n'est pas surprenant qu'en ce cas on se regarde soi-même et on soit regardé par les autres comme chargé du soin du corps ; mais c'est ignorer qu'outre tous ces arts, il y en a un dont les parties sont la gymnastique et la médecine, auquel la culture du corps appartient véritablement ; que c'est à lui qu'il convient de

Copyright Arvensa Editions

commander à tous les autres arts, et de se servir de ce qu'ils font, parce qu'il sait ce qu'il y a dans le boire et le manger de salutaire et de nuisible [518a] à la santé, et que les autres arts ne le savent pas.

C'est pourquoi il faut qu'en ce qui concerne le soin du corps, les autres arts soient réputés des fonctions serviles et basses ; et que la gymnastique et la médecine aient le premier rang. Les mêmes choses ont lieu à l'égard de l'âme ; et il me paraît quelquefois que tu comprends que telle est ma pensée, et tu me fais des aveux comme un homme qui entend parfaitement ce que je dis ; puis tu me viens ajouter un moment après qu'il y a eu dans cette ville [518b] d'excellents hommes d'état ; et quand je te demande qui c'est, tu me présentes des hommes qui, pour les affaires politiques, sont précisément tels que, si, te demandant quels ont été ou quels sont les gens habiles dans la gymnastique et capables de dresser le corps, tu me nommais très sérieusement Théarion le boulanger, Mithécos qui a écrit sur la cuisine sicilienne, et Sarambos le marchand de vin ; prétendant qu'ils s'entendaient merveilleusement dans l'art de prendre soin du corps, parce qu'ils savaient apprêter admirablement, [518c] l'un le pain, l'autre les ragoûts, le troisième le vin.

Peut-être te fâcherais-tu contre moi, si je te disais à ce sujet : tu n'as, mon ami, nulle idée de la gymnastique ; tu me nommes des serviteurs de nos besoins, dont toute l'occupation est de les satisfaire, mais qui ne connaissent point ce qu'il y a de bon et de convenable en ce genre ;

Copyright Arvensa Editions

qui après avoir rempli de toutes sortes d'aliments, et engraissé le corps de leurs concitoyens, et en avoir reçu des éloges, finissent par ruiner jusqu'à leur santé première. Ceux-ci, [518d] vu leur ignorance, n'accuseront point ces pourvoyeurs de leur gourmandise d'être cause des maladies qui leur surviennent, et de la perte de leur premier embonpoint : non, ils rejetteront la faute sur ceux qui pour lors se trouvent présents, et leur donnent quelques conseils ; et lorsque les excès qu'ils ont faits sans aucun égard pour leur santé auront amené longtemps après les maladies, ils s'en prendront à ces derniers, ils les blâmeront, et leur feront du mal, s'ils le peuvent : pour les premiers, au contraire, qui sont la vraie cause de leurs maux, [518e] ils les combleront de louanges. Voilà précisément la conduite que tu tiens à présent, Calliclès. Tu exaltes des hommes qui ont fait faire bonne chère aux Athéniens, en leur servant tout ce qu'ils désiraient. Ils ont agrandi l'état, disent les Athéniens ; mais ils ne s'aperçoivent pas que cet agrandissement n'est qu'une enflure, [519a] une tumeur pleine de corruption, et que c'est là tout ce qu'ont fait ces anciens politiques, pour avoir rempli la république de ports, d'arsenaux, de murailles, de tributs, et d'autres bagatelles semblables, sans y joindre la tempérance et la justice.

Quand donc la crise viendra, ils s'en prendront à ceux qui se mêleront pour lors de leur donner des conseils, et ils n'auront que des éloges pour Thémistocle, Cimon et Périclès, les vrais auteurs de leurs maux. Peut-être même

Copyright Arvensa Editions

se saisiront-ils de toi, si tu n'es sur tes gardes, et de mon ami Alcibiade, quand avec leurs acquisitions ils auront perdu [519b] ce qu'ils possédaient autrefois, quoique vous ne soyez point les premiers auteurs, mais peut-être les complices de leur ruine.

Au reste, je vois qu'il se passe aujourd'hui une chose tout à fait déraisonnable, et j'en entends dire autant de ceux qui nous ont précédés. Je remarque en effet que, quand on punit quelqu'un des hommes qui se mêlent des affaires publiques, comme coupables de malversation, ils s'emportent et se plaignent amèrement des mauvais traitements qu'on leur fait, après les services sans nombre qu'ils ont rendus à l'état. Est-ce donc injustement, comme ils le prétendent, que le peuple les fait périr ? Non, rien n'est plus faux. Jamais un homme [519c] à la tête d'un état ne peut être injustement opprimé par l'état qu'il gouverne.

Mais il paraît qu'il en est de ceux qui se donnent pour politiques, comme des sophistes ; car les sophistes, gens habiles d'ailleurs, tiennent à certain égard une conduite dépourvue de bon sens. En même temps qu'ils font profession d'enseigner la vertu, ils accusent souvent leurs élèves d'être coupables envers eux d'injustice, en ce qu'ils les frustrent de l'argent qui leur est dû, et ne témoignent pour eux aucune reconnaissance [519d] des bienfaits qu'ils en ont reçus. Or, y a-t-il rien de plus inconséquent qu'un pareil discours ? Des hommes devenus bons et justes, auxquels leur maître a ôté l'injustice et donné la justice,

Copyright Arvensa Editions

agir injustement par un vice qui n'est plus en eux ! Ne juges-tu pas cela tout à fait absurde, mon cher ? — Tu m'as réduit, Calliclès, à faire une harangue dans les formes, en refusant de me répondre.

CALLICLÈS.
Quoi donc ! ne pourrais-tu point parler, à moins qu'on ne te réponde ?

[519e] **SOCRATE**.
Il y a apparence que je le puis, puisque je m'étends à présent en longs discours, depuis que tu ne veux plus me répondre. Mais, mon cher, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, dis-moi, ne trouves-tu point absurde, qu'un homme qui se vante d'en avoir rendu un autre vertueux, se plaigne de lui comme d'un méchant, quand par ses soins il est devenu et il est réellement bon ?

CALLICLÈS.
Cela me paraît absurde.

SOCRATE.
N'est-ce pas pourtant le langage que tu entends tenir à ceux qui font profession de former les hommes à la vertu ?

[520a] **CALLICLÈS**.
Il est vrai : mais que peut-on attendre autre chose de gens

Copyright Arvensa Editions

méprisables, tels que les sophistes ?

SOCRATE.
Eh bien, que diras-tu de ceux qui se vantant d'être à la tête d'un état, et de mettre tous leurs soins à le rendre le meilleur possible, l'accusent ensuite à la première occasion, comme étant très corrompu ? Crois-tu qu'il y ait quelque différence entre eux et les précédents ? Le sophiste et l'orateur, mon cher, sont la même chose, ou deux choses très ressemblantes, comme je le disais à Polus**.** Mais faute de connaître cette ressemblance, [520b] tu penses que la rhétorique est ce qu'il y a de plus beau au monde, et tu méprises la profession de sophiste. Dans la vérité cependant la sophistique est autant plus belle que la rhétorique, que la fonction de législateur l'emporte sur celle de juge, et la gymnastique sur la médecine. Et je croyais pour moi que les sophistes et les orateurs étaient les seuls qui n'eussent aucun droit de reprocher à celui qu'ils forment d'être mauvais à leur égard ; ou qu'en l'accusant, ils s'accusaient eux-mêmes de n'avoir fait aucun bien à ceux qu'ils se vantent de rendre meilleurs. Cela n'est-il pas vrai ?

[520c] **CALLICLÈS**.
Oui.

SOCRATE.
Ce sont aussi les seuls qui pourraient n'exiger aucun

Copyright Arvensa Editions

salaire des avantages qu'ils procurent, si ce qu'ils disent était vrai. En effet, quelqu'un qui aurait reçu toute autre espèce de bienfait, qui serait devenu, par exemple, léger à la course par les soins d'un maître de gymnase, serait peut-être capable de le frustrer de la reconnaissance qu'il lui doit, si le maître de gymnase la laissait à sa discrétion, et qu'il n'eût pas fait avec lui une convention pour le prix, en vertu de laquelle il reçoit de l'argent [520d] en même temps qu'il lui donne l'agilité. Car ce n'est pas, je pense, la lenteur à la course, mais l'injustice qui fait les hommes mauvais. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Si donc quelqu'un détruisait ce principe du mal, je veux dire l'injustice, il n'aurait point à craindre qu'on se comportât injustement à son égard ; et il serait le seul qui pourrait en sûreté placer son bienfait sans condition, s'il était réellement en son pouvoir de faire des hommes vertueux. N'en conviens-tu pas ?

CALLICLÈS.
Soit.

SOCRATE.
C'est probablement pour cette raison qu'il n'y a nulle

Copyright Arvensa Editions

honte à recevoir un salaire pour les autres conseils que l'on donne, sur l'architecture, par exemple, ou tout autre art semblable.

[520e] **CALLICLÈS**.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Au lieu que s'il s'agit d'inspirer à un homme la vertu, et de lui apprendre à gouverner parfaitement sa famille ou sa patrie, on tient pour une chose honteuse de refuser ses conseils, à moins qu'on ne nous donne de l'argent. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS.
Oui.

SOCRATE.
La raison de cette différence est évidemment que, de tous les bienfaits, celui-là est le seul qui porte la personne qui l'a reçu à faire du bien à son tour à son bienfaiteur ; et l'on regarde comme un bon signe lorsqu'on donne à l'auteur d'un tel bienfait des marques de sa reconnaissance, et comme un mauvais signe, lorsqu'on ne lui en donne aucune. La chose n'est-elle pas ainsi ?

[521a] **CALLICLÈS**.
Tout à fait.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Explique-moi donc nettement à laquelle de ces deux manières de prendre soin de l'état tu m'invites, si c'est à combattre les penchants des Athéniens, dans la vue d'en faire d'excellents citoyens, et comme un médecin ; ou à les servir, et à traiter avec eux comme un flatteur. Dis-moi là-dessus la vérité, Calliclès. Il est juste qu'ayant débuté par me parler avec franchise, tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu penses. Ainsi, réponds-moi brièvement.

CALLICLÈS.
Je dis donc que je t'invite à les servir.

[521b] **SOCRATE**.
C'est-à-dire, brave Calliclès, que tu m'exhortes à les flatter.

CALLICLÈS.
A moins que tu ne préfères être traité comme un Mysien, Socrate ; car si tu ne prends le parti de les flatter...

SOCRATE.
Ne me répète point ce que tu m'as déjà dit souvent, que le premier venu me mettra à mort, si tu ne veux que je te répète à mon tour que ce sera un méchant qui fera mourir un homme de bien : ni qu'il me ravira ce que je possède, pour que je ne te dise point que, m'ayant dépouillé de

Copyright Arvensa Editions

mes biens, il ne saura quel usage en faire : mais que comme il me les aura ravis [521c] injustement, il en usera de même injustement ; et par conséquent d'une manière contraire au beau, et par conséquent encore, au bien.

CALLICLÈS.
Tu me parais, Socrate, être dans la ferme confiance qu'il ne t'arrivera rien de semblable, comme si tu étais éloigné de tout danger, et qu'aucun homme, très méchant peut-être très méprisable, ne pût te traîner devant un tribunal.

SOCRATE.
Je serais à coup sûr un insensé, Calliclès, si je croyais que dans une ville comme Athènes il n'est personne qui ne soit exposé à toutes sortes d'accidents. Mais ce que je sais, c'est que si je parais devant un tribunal, et si j'y cours [521d] quelqu'un des périls dont tu parles, celui qui m'y citera sera un méchant homme : car jamais homme de bien n'accusera un innocent. Et il ne serait pas étonnant que je fusse condamnée mort. Veux-tu savoir pourquoi je m'y attends ?

CALLICLÈS.
Je le veux bien.

SOCRATE.
Je pense que je m'applique à la véritable politique avec un très petit nombre d'Athéniens, pour ne pas dire seul, et

Copyright Arvensa Editions

que seul je remplis aujourd'hui les devoirs de citoyen. Et comme je ne cherche point à flatter ceux avec qui je m'entretiens chaque jour, que je vise au plus utile [521e] et non au plus agréable, et que je ne veux rien faire de toutes ces belles choses que tu me conseilles, je ne saurai que dire, lorsque je me trouverai devant les juges : et ce que je disais à Polus revient fort bien ici ; je serai jugé comme le serait un médecin accusé devant des enfants par un cuisinier. Examine en effet ce qu'un médecin au milieu de pareils juges aurait à dire pour sa défense, si on l'accusait en ces termes : Enfants, cet homme vous a fait beaucoup de mal : il vous perd vous et ceux qui sont plus jeunes que vous, et vous jette dans le désespoir, vous coupant, vous brûlant, [522a] vous amaigrissant et vous étouffant ; il vous donne des potions très amères, et vous fait mourir de faim et de soif, au lieu de vous servir, comme moi, des mets de toute espèce, en grand nombre et flatteurs au goût. Que penses-tu que dirait un médecin dans une pareille extrémité ? Dirait-il ce qui est vrai ? Enfants, je n'ai fait tout cela que pour vous conserver la santé. Comment crois-tu que de tels juges se récrieront à cette réponse ? de toutes leurs forces, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS.
Il y a tout lieu de le croire.

SOCRATE.
Ce médecin donc ne se trouvera-t-il pas, à ton avis, dans

Copyright Arvensa Editions

le plus grand embarras sur ce [522b] qu'il doit dire ?

CALLICLÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Je sais bien que la même chose m'arriverait, si je comparaissais devant un tribunal. Je ne pourrai parler aux juges des plaisirs que je leur ai procurés, car voilà ce qu'ils appellent des bienfaits et des services : et je ne porte envie ni à ceux qui les procurent, ni à ceux qui les reçoivent. Si on m'accuse, ou de corrompre la jeunesse, en lui apprenant à douter, ou de parler mal des citoyens d'un âge plus avancé, en tenant sur leur compte des discours sévères, soit en particulier, soit en public, je ne pourrai pas dire la vérité, savoir, que si je parle de la sorte c'est avec justice, [522c] ayant en vue votre avantage, ô juges, et rien autre chose. Ainsi, je dois m'attendre à tout ce qu'il plaira au sort d'ordonner.

CALLICLÈS.
Et penses-tu, Socrate, qu'il soit beau pour un citoyen d'être dans une semblable position, qui le met hors d'état de se secourir lui-même ?

SOCRATE.
Oui, Calliclès, pourvu qu'il ne lui manque pas une chose que tu lui as plus d'une fois accordée ; pourvu qu'il puisse

Copyright Arvensa Editions

se donner à lui-même ce secours, qu'il n'a aucun discours, [522d] aucune action injuste à se reprocher, ni envers les dieux, ni envers les hommes. Car nous sommes convenus souvent qu'il n'y a pas de secours meilleur. Si l'on me prouvait donc que je suis incapable de me donner ce secours à moi-même, ou à quelque autre, je rougirais d'être pris en défaut sur ce point, devant peu comme devant beaucoup de personnes, et même vis à vis de moi seul, et je serais au désespoir qu'une pareille impuissance fut cause de ma mort. Mais si je perdais la vie faute d'avoir quelque usage de la rhétorique flatteuse, je suis bien sûr que tu me verrais supporter [522e] la mort de bonne grâce. Aussi bien personne ne craint-il la mort, à moins qu'il ne soit tout à fait insensé et lâche. Ce qui fait peur, c'est de commettre l'injustice, puisque le plus grand des malheurs est de descendre dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes. Je veux, si tu le trouves bon, te prouver par un récit que la chose est ainsi.

CALLICLÈS.
Puisque tu as achevé tout le reste, achève encore ceci.

[523a] **SOCRATE**.
Écoute donc, comme on dit, un beau récit, que tu prendras, à ce que j'imagine, pour une fable et que je crois être un récit très véritable ; je te donne pour certain ce que je vais dire. Jupiter, Neptune et Pluton partagèrent

Copyright Arvensa Editions

ensemble, comme Homère le rapporte[296], l'empire qu'ils tenaient des mains de leur père. Or, du temps de Saturne, il y avait sur les hommes une loi, qui a toujours subsisté et subsiste encore parmi les dieux, que celui des mortels qui avait mené une vie juste et [523b] sainte allait après sa mort dans les îles fortunées, où il jouissait d'un bonheur parfait, à l'abri de tous les maux ; qu'au contraire celui qui avait vécu dans l'injustice et l'impiété, allait dans un séjour de punition et de supplice, appelé Tartare. Sous le règne de Saturne, et dans les premières années de celui de Jupiter, ces hommes étaient jugés vivants par des juges vivants, qui prononçaient sur leur sort le jour même qu'ils devaient mourir. Aussi ces jugements se rendaient-ils mal.

C'est pourquoi Pluton et les gardiens des îles fortunées étant allés trouver Jupiter lui dirent qu'on lui envoyait [523c] des hommes qui ne méritaient ni les récompenses, ni les châtiments qu'on leur avait assignés. Je ferai cesser cette injustice, répondit Jupiter. Ce qui fait que les jugements se rendent mal aujourd'hui, c'est qu'on juge les hommes tout vêtus ; car on les juge lorsqu'ils sont encore en vie. Plusieurs, poursuivit-il, dont l'âme est corrompue, sont revêtus de beaux corps, de noblesse et de richesses ; et lorsqu'il est question de prononcer la sentence, il se présente une foule de témoins en leur faveur, prêts à attester qu'ils ont bien vécu.

[523d] Les juges se laissent éblouir par tout cela ; et de plus eux-mêmes jugent vêtus, ayant devant leur âme des

Copyright Arvensa Editions

yeux, des oreilles, et toute la masse du corps qui les enveloppe. Cet appareil, qui les couvre eux et ceux qu'ils ont à juger, est pour eux un obstacle. Il faut commencer par ôter aux hommes la prescience de leur dernière heure ; car maintenant ils la connaissent d'avance. Aussi déjà l'ordre est donné à Prométhée [523e] qu'il change cela. En outre, je veux qu'on les juge entièrement dépouillés de ce qui les environne, et qu'à cet effet ils ne soient jugés qu'après leur mort ; il faut aussi que le juge lui-même soit nu, qu'il soit mort, et qu'il examine immédiatement avec son âme l'âme de chacun, dès qu'il sera mort, séparée de tous ses proches, et ayant laissé sur la terre l'attirail qui l'environnait, de sorte que le jugement soit équitable.

J'étais instruit de ce désordre avant vous : en conséquence j'ai établi pour juges trois de mes fils, deux d'Asie, Minos et Rhadamanthe, [524a] et un d'Europe, savoir, Éaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs jugements dans la prairie[297], à un endroit d'où partent deux chemins, dont un conduit aux îles fortunées, et un autre au Tartare. Rhadamanthe jugera les hommes de l'Asie, Éaque ceux de l'Europe : je donnerai à Minos l'autorité suprême pour décider en dernier ressort dans les cas où ils se trouveraient embarrassés l'un ou l'autre ; ainsi une justice parfaite dictera la sentence qui sera portée sur la route que les hommes doivent prendre.

Tel est, Calliclès, le récit que j'ai entendu, et que je

Copyright Arvensa Editions

tiens [524b] pour véritable. En raisonnant sur ce discours, voici ce qui me paraît en résulter. La mort n'est rien, à mon avis, que la séparation de deux choses, l'âme et le corps. Au moment où elles sont séparées l'une de l'autre, chacune d'elles n'est pas beaucoup différente de ce qu'elle était du vivant de l'homme. Le corps garde son caractère, et les vestiges bien marqués des soins qu'on a pris de lui, ou des accidents [524c] qu'il a éprouvés : par exemple, si quelqu'un étant en vie avait un grand corps, qu'il le tint de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, après sa mort son cadavre est grand : s'il avait de l'embonpoint, son cadavre en a aussi ; et ainsi du reste. S'il avait pris plaisir à cultiver sa chevelure, il conserve beaucoup de cheveux. Si c'était un homme à étrivières, qui de son vivant portât sur son corps les cicatrices de coups de fouet ou de toute autre blessure, on y retrouve tout cela après la mort. S'il avait quelque membre rompu ou disloqué durant sa vie, mort, [524d] ces défauts sont encore visibles. En un mot, tel qu'on s'est étudié à être pendant la vie pour ce qui concerne le corps, tel on est après sa mort, en tout ou en grande partie, pendant un certain temps.

Or, il me paraît, Calliclès, qu'il en est de même à l'égard de l'âme ; et que quand elle est dépouillée de son corps, elle garde les marques évidentes de son caractère, et des accidents que chaque âme a éprouvés, en conséquence du genre de vie qu'elle a embrassé. Lors donc que les hommes arrivent devant leur juge, par

Copyright Arvensa Editions

exemple ceux d'Asie [524e] devant Rhadamanthe, Rhadamanthe les faisant approcher, examine l'âme d'un chacun, sans savoir de qui elle est ; et souvent ayant entre les mains le grand roi, ou quelque autre roi ou potentat, il ne découvre rien de sain en son âme ; il la voit toute cicatrisée de parjures et d'injustices [525a] par les empreintes que chaque action y a gravées : ici les détours du mensonge et de la vanité, et rien de droit, parce qu'elle a été nourrie loin de la vérité ; là les monstruosités et toute la laideur du pouvoir absolu, de la mollesse, de la licence, et du désordre. Il la voit ainsi, et de suite il l'envoie ignominieusement à la prison, où elle ne sera pas plus tôt arrivée, qu'elle éprouvera les châtiments convenables. [525b] Or quiconque subit une peine, et est châtié d'une manière raisonnable, en devient meilleur, et gagne à la punition, ou il sert d'exemple aux autres, qui, témoins des tourments qu'il souffre, en craignent autant pour eux, et s'améliorent.

Mais pour gagner à la punition et satisfaire aux dieux et aux hommes, les fautes doivent être de nature à pouvoir s'expier. Toutefois, même alors, ce n'est que par les douleurs et les souffrances que l'expiation s'accomplit et profite, ici ou dans l'autre monde : car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. [525c] Pour ceux qui ont commis les derniers crimes, et qui pour cette raison sont incurables, on fait sur eux des exemples. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison ; mais il est utile aux autres, qui

Copyright Arvensa Editions

contemplent les tourments douloureux et effroyables qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, et servant tout à la fois de spectacle et d'instruction à tous les criminels qui y abordent sans cesse. [525d] Je soutiens qu'Archélaüs sera de ce nombre, si ce que Polus a dit de lui est vrai, ainsi que tout autre tyran qui lui ressemblera. Je crois même que la plupart de ceux qui sont ainsi donnés en spectacle sont des tyrans, des rois, des potentats, des politiques. Car ce sont eux qui, à cause du pouvoir dont ils sont revêtus, commettent les actions les plus injustes et les plus impies. Homère est ici pour moi. Ceux qu'il représente comme tourmentés pour toujours aux enfers[298], sont [525e] des rois et des potentats, comme Tantale, Sisyphe et Titye.

Quant à Thersite et aux autres méchants qui ont vécu dans une condition privée, aucun poète ne l'a représenté souffrant les plus grands supplices comme ayant commis des crimes inexpiables, sans doute parce qu'il n'avait pas tout pouvoir ; en quoi il était plus heureux que ceux qui pouvaient tout. En effet, mon cher Calliclès, c'est des [526a] puissants que viennent les plus grands criminels. Rien n'empêche pourtant qu'il ne se rencontre parmi eux des hommes vertueux, et on ne saurait assez les admirer. Car c'est une chose bien difficile, Calliclès, et digne des plus grandes louanges, de vivre longtemps dans la justice, lorsqu'on a une pleine liberté de mal faire ; et il se trouve

Copyright Arvensa Editions

très peu de caractères de cette trempe. Il y a eu néanmoins, et dans cette ville et ailleurs, et il y aura sans doute encore des personnages excellents en ce genre de vertu, qui consiste à administrer suivant les règles de la justice [526b] ce qui leur est confié. De ce nombre a été Aristide, fils de Lysimaque, qui s'est acquis par là tant de célébrité dans toute la Grèce[299] ; mais la plupart des hommes puissants, mon cher, deviennent méchants.

Pour revenir donc à ce que je disais, lorsque quelqu'un d'eux tombe entre les mains de ce Rhadamanthe, il ne connaît nulle autre chose de lui, ni quel il est, ni quels sont ses parents, sinon qu'il est méchant ; et l'ayant connu pour tel, il le relègue au Tartare, après lui avoir mis un certain signe, selon qu'il le juge susceptible ou incapable de guérison ; et arrivé au Tartare, [526c] le coupable est puni comme il mérite de l'être. D'autres fois, voyant une âme qui a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un particulier ou de quelque autre, mais surtout, à ce que je pense, Calliclès, celle d'un philosophe uniquement occupé de lui-même, et qui durant sa vie a évité l'embarras des affaires, il en est ravi, et l'envoie aux îles fortunées. Éaque en fait autant de son côté. L'un et l'autre porte ses jugements tenant une baguette en main. Pour Minos, il est assis à l'écart et les surveille : il a un sceptre d'or, comme Ulysse d'Homère rapporte qu'il l'a vu,

Tenant un [526d] sceptre d'or, et rendant la justice aux morts[300].

Copyright Arvensa Editions

J'ajoute, Calliclès, une foi entière à ces discours, et je m'étudie à paraître devant le juge avec une âme irréprochable. Je méprise ce que la plupart des hommes estiment ; et ne vise qu'à la vérité, je tâcherai de vivre et de mourir, [526e] lorsque le temps en sera venu, aussi vertueux que je pourrai. J'invite tous les autres hommes, autant qu'il est en moi, et je t'invite toi-même à mon tour, à embrasser ce genre de vie, et à t'exercer à ce combat, le meilleur, à mon avis, de tous ceux d'ici-bas ; et je te reproche que tu ne seras point en état de te défendre, lorsqu'il faudra comparaître et subir le jugement dont je parle ; mais arrivé en présence de ton juge, [527a] le fils d'Égine, quand il t'aura pris et amené devant son tribunal, tu ouvriras la bouche toute grande, et la tête te tournera, tout comme à moi devant les juges de cette ville. Peut-être qu'alors on le frappera ignominieusement sur la figure et l'on te fera toutes sortes d'outrages.

Tu regardes apparemment tout cela comme des contes de vieille femme, et tu n'en fais nul cas ; et il ne serait pas surprenant que nous n'en tinssions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais tu vois que vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs d'aujourd'hui, toi, Polus, [527b] et Gorgias, vous ne sauriez prouver qu'on doive mener une autre vie que celle qui nous sera utile quand nous serons là-bas ; au contraire, de tant d'opinions que nous avons discutées, toutes les

Copyright Arvensa Editions

autres ont été réfutées ; et la seule qui demeure inébranlable, est celle-ci, qu'on doit plutôt prendre garde de faire une injustice que d'en recevoir, et qu'avant toutes choses il faut s'appliquer, non à paraître homme de bien, mais à l'être, tant en public qu'en particulier ; que si quelqu'un devient méchant en quelque point, il faut le châtier, et qu'après être juste, le second bien est de le devenir, [527c] et de subir la punition qu'on a méritée ; qu'il ne faut flatter ni soi ni les autres, qu'ils soient en petit ou en grand nombre ; et qu'on ne doit jamais ni parler ni agir qu'en vue de Injustice.

Rends-toi donc à mes raisons, et suis-moi dans la route qui te conduira au bonheur et pendant ta vie et après ta mort, comme ce discours vient de le montrer. Souffre qu'on te méprise comme un insensé, qu'on t'insulte, si l'on veut, et même, par Jupiter, laisse-toi frapper volontiers [527d] de cette manière qui te paraît si outrageante ; car il ne t'en arrivera aucun mal, si tu es solidement homme de bien et dévoué à la culture de la vertu. Après que nous l'aurons ainsi cultivée en commun, alors, si nous le jugeons à propos, nous nous mêlerons de politique ; et sur quoi que nous délibérions, nous serons plus en état de délibérer que nous ne le sommes à présent. En effet, il est honteux pour nous que, dans la situation où nous paraissons être, nous nous en fassions accroire, comme si nous valions quelque chose, nous qui changeons à tout instant de sentiment sur les mêmes objets, et cela, sur ce qu'il y a [527e] de plus important :

Copyright Arvensa Editions

tant est grande notre ignorance.

Servons-nous donc du discours qui nous éclaire aujourd'hui, comme d'un guide qui nous enseigne que le meilleur parti à prendre est de vivre et mourir dans la culture de la justice et des autres vertus. Suivons la route qu'il nous trace, engageons les autres à nous imiter, et n'écoutons pas le discours qui t'a séduit, et auquel tu m'exhortes à me rendre, car il ne vaut rien, Calliclès.



Copyright Arvensa Editions



LYSIS

ou

De l'Amitié

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LYSIS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Lysis

Copyright Arvensa Editions

LYSIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Tous les critiques veulent que le Lysis soit le pendant du Charmide. En effet, à ne considérer que l'extérieur, tout se ressemble dans ces deux dialogues. Dans l'un comme dans l'autre, c'est Socrate qui raconte lui-même une conversation qu'il eut autrefois dans une palestre. Le lieu de la scène est le même ; les deux principaux interlocuteurs de Socrate sont à peu près les mêmes : ici le beau Lysis, là le beau Charmide. La conversation a la même étendue, et des deux côtés elle n'aboutit ou semble n'aboutir à aucun résultat. Enfin une grâce presque égale respire dans les deux ouvrages. Voilà les ressemblances qui ont frappé tous les yeux ; selon nous, elles couvrent de graves différences. D'abord la grâce du Lysis est plus sévère que celle du Charmide. On ne peut pas dire qu'il y ait dans le Lysis comme dans le Charmide cette prédominance de la grâce sur un fond assez pauvre, presque étrangère au siècle et à la manière de Platon, et qui même, aux yeux d'une critique rigoureuse, pourrait faire considérer le Charmide, sous le rapport de la beauté, comme un monument d'une époque inférieure. Peut-être aussi n'y a-t-il pas non plus dans le

Copyright Arvensa Editions

Lysis cette fusion intime de la grâce et de la force, ce mélange exquis du charme de la forme et de la grandeur des idées, qui est la perfection de l'art et caractérise la maturité de Platon ; loin de là Schleiermacher a-t-il cru saisir dans la manière d'amener les exemples et de passer du récit au dialogue et du dialogue au récit une certaine rudesse d'exécution qui trahit la main novice encore du grand artiste à son début. Mais c'est dans la partie dialectique des deux dialogues que se montre surtout leur différence. Dans le Charmide, la dialectique semble, comme la grâce, dépensée en pure perte, et presque uniquement pour embarrasser un enfant ; de subtilités en subtilités, elle se résout en une leçon de modestie ; le sujet est un peu vague, la conclusion presque insignifiante, les procédés arbitraires, et le tout sans grandeur. Au contraire, dans le Lysis, le sujet est de la plus haute importance ; et, une fois commencée, la discussion y marche, d'un pas ferme et rapide, et trop rapide peut-être, à son but, savoir la réfutation de toutes les solutions exclusives et défectueuses de la question proposée, réfutation qui seule pouvait préparer la place à une solution définitive. Tant de ressemblances et tant de différences entre le Lysis et le Charmide ne permettent guère de douter que le second ne soit une copie du premier, et une copie affaiblie. Quoi qu'il en soit, nous ne craignons pas d'avancer, pour le Lysis, que le caractère général de cette petite composition se rapporte à merveille, dans l'histoire de la beauté chez les Grecs, au

Copyright Arvensa Editions

temps de la jeunesse de Platon, à ce temps auquel précisément la tradition conservée par Diogène de Laërte fait remonter le Lysis. La place du Lysis nous paraît donc pouvoir être fixée, dans la vie de Platon, à l'époque où, sortant de la poésie, des formes mythologiques et du haut mysticisme où s'était nourri son génie, il s'occupait presque exclusivement de dialectique, du soin de se rendre compte à lui-même de ses propres idées et de se frayer sa route à travers les opinions contemporaines, sans être encore arrivé à cette supériorité de conceptions et à cet art consommé où il devait unir et fondre inséparablement l'antique profondeur et la dialectique nouvelle, la poésie et l'analyse, l'exactitude la plus sévère et le plus heureux emploi des symboles. Nous regardons le Lysis comme un des premiers essais dialectiques de Platon, essai encore un peu rude, et où il est d'autant plus curieux et plus aisé d'étudier le procédé de son esprit et l'artifice fondamental de sa composition.

Il faut se faire une idée juste de la situation de Platon dans son temps pour bien comprendre sa méthode générale, la forme nécessaire qu'il dut employer et créer pour arriver à son but. En possession de vérités simples et éternelles, cachées au sein de traditions mythologiques, et en même temps en présence d'écoles sophistiques qui abusaient du raisonnement, Platon avait à faire deux choses : 1° de se rendre compte à lui-même de la vérité que lui léguaient les siècles pour la mettre en harmonie

Copyright Arvensa Editions

avec le sien ; 2° d'opposer au raisonnement des sophistes une méthode supérieure de raisonner, et de les battre avec leurs propres armes. De là cette dialectique qui pénètre, sans les détruire, dans les idées les plus profondes, éclaire sans les altérer, et, pour ainsi dire, féconde sans leur faire violence les croyances les plus saintes, et les élève doucement de la religion à la philosophie ; ou qui, aussi impitoyable que tout à l'heure elle était indulgente, se tournant vers le sophisme, l'attaque et le combat sans relâche, le poursuit dans tous ses retranchements, et ne l'abandonne qu'après l'avoir totalement défait et s'être rendue maîtresse absolue du champ de bataille. On conçoit maintenant comment la plupart des dialogues de Platon devaient être de simples réfutations. Le Lysis est de ce genre. C'est un combat, un combat à outrance, et rien de plus. Ici il détruit, ailleurs et un autre jour il élèvera. Aujourd'hui sa tâche est de préparer les voies à la vérité en écartant successivement toutes les fausses solutions possibles d'une question, et, par leur destruction progressive, de pousser irrésistiblement les adversaires de la vérité jusque dans l'abîme du scepticisme. C'est là son but, je veux dire son but apparent ; car au-dessus et par-delà l'abîme où il précipite et confond tous les faux dogmatismes de son temps, est une région supérieure dans laquelle il n'entre pas, il est vrai, mais sur laquelle il a les yeux fixés, et à laquelle il emprunte avec sa force secrète dans les

Copyright Arvensa Editions

combats qu'il rend sur cette terre l'inaltérable sérénité de son âme au milieu des ruines qui l'entourent et sur le bord du scepticisme universel. Voilà ce qu'il faut bien comprendre et ne pas perdre un instant de vue pour suivre avec fruit et avec intérêt ce grand homme dans la pénible carrière de ses dialogues réfutatifs. Le procédé caractéristique de son génie, comme dialecticien et comme artiste, est précisément ce qui fait l'embarras et presque le désespoir du lecteur moderne qui n'en a pas le secret. Platon ne réfute jamais une opinion qu'en faveur d'une autre à laquelle il amène l'interlocuteur, qu'il lui suggère et qu'il établit avec tant de soin qu'il semble vouloir s'y reposer et qu'on est tenté de le faire avec lui. Puis, cette même opinion qu'il vient d'entourer de tant de lumières, de vraisemblance et d'intérêt, il la dégrade, l'obscurcit et la ruine en faveur d'une autre qu'il élève de nouveau pour la précipiter à son tour, et toujours de même, promenant ainsi son interlocuteur et son lecteur de triomphe en triomphe et de ruine en ruine, sans trouver ni même sans avoir l'air de cher- cher aucun résultat ferme et solide. Et il ne faut pas croire que ces opinions que Platon élève et détruit tour à tour soient des jeux de son esprit, des hypothèses imaginées à plaisir pour être à plaisir et facilement réfutées ; non, ce sont des opinions réelles et historiques empruntées à de grandes écoles antérieures ou contemporaines, et que l'histoire de la philosophie retrouve pour la plupart à mesure qu'elle

Copyright Arvensa Editions

avance et connaît mieux le siècle de Platon ; avec cette différence toutefois que dans Platon elles sont éclaircies dans leurs principes, fortifiées dans leur exposition, poussées à la rigueur dans leurs conséquences, c'est-à-dire élevées à leur idéal, et ne sont plus par conséquent des manières de voir particulières, propres à tel ou tel contemporain de Socrate, mais des théories générales et fondamentales, et comme les types classiques de tous les systèmes analogues répandus à travers les âges. Une pareille polémique n'appartient plus à la Grèce et à l'histoire, mais à l'esprit humain et à la philosophie. Le siècle de Platon semble alors l'humanité tout entière représentée par quelques hommes : c'est pour cela que les dialogues de Platon sont immortels, qu'ils planent au-dessus de tous les siècles, interviennent dans toutes les discussions les plus lointaines, pourvu qu'elles soient grandes et qu'elles aillent aux racines des choses, contiennent nos débats que nous croyons d'hier, poursuivent et combattent encore aujourd'hui après deux mille ans avec les mêmes armes, qui ont à peine besoin d'être un peu retrempées, les mêmes adversaires, les poussent encore à l'absurde, et les contraignent d'avouer qu'ils ne peuvent s'entendre avec eux-mêmes et n'ont de ressource que l'absolu scepticisme.

Sans doute ces considérations générales eussent été aussi bien placées à la tête de tout autre dialogue réfutatif ; mais peut-être convenaient-elles particulièrement à celui que l'on peut regarder

Copyright Arvensa Editions

historiquement comme le premier essai de Platon en ce genre, et dans lequel le caractère dialectique que nous avons signalé domine tellement, qu'il étoufferait toute lumière et tout intérêt, et ferait du Lysis une mystification inintelligible pour le lecteur qui ne serait pas prévenu et perdrait de vue et le but et la méthode de Platon.

Le sujet du Lysis est ce sentiment qui n'est proprement ni l'amour ni l'amitié des modernes, mais l'un et l'autre considérés dans ce qu'ils ont de général et de commun, indépendamment du sexe et du plus ou moins de vivacité du sentiment ; la question est de savoir ce que c'est que l'amitié et en quoi elle consiste.

Or, à cette question, quelle est la réponse la plus simple, celle que l'esprit encore peu exercé à la spéculation se fait d'abord à lui-même ? C'est par celle-là que la dialectique doit commencer, si elle veut procéder avec ordre, c'est-à-dire du plus facile au moins facile, et n'agrandir que graduellement les difficultés ; cette gradation est une loi à laquelle Platon ne manque jamais. Plaçons-nous donc dans le point de vue du sens commun et de la raison naturelle. Là le sentiment paraît indéfinissable, et tout ce qu'on peut faire est, ce semble, de le constater dans l'âme et de le rapporter au sujet qui l'éprouve. A la première vile de l'esprit, l'amitié ne consiste qu'à aimer, et l'ami est tout simplement celui qui en aime un autre. Le sens commun s'arrête là. Mais le sens commun, qui a l'air si peu dogmatique, l'est cependant en réalité : car, enfin, dire que l'ami est celui

Copyright Arvensa Editions

qui aime, c'est dire qu'il n'est pas autre chose, et cela même est toute une définition, et cette définition a beau se présenter avec modestie, elle n'en a pas moins la prétention d'être satisfaisante ; or elle ne l'est pas. Platon pour la réfuter n'a besoin que de la soumettre à cette épreuve de toute définition, savoir, si elle est complète, si l'amitié est expliquée tout entière par le sentiment d'un être pour un autre, et si l'ami est celui qui aime, et rien de plus. Non, évidemment, car un homme peut en aimer un autre qui ne l'aime point, même un autre qui le hait ; et, dans ce cas, il n'y a pas entre eux amitié. En un mot Platon prouve que le sentiment du sujet ne suffit pas pour constituer et expliquer l'amitié dans toute son étendue, et il établit la nécessité du sentiment d'amour dans l'objet ; il l'établit si fortement, il met si bien en lumière cette nouvelle condition, qu'elle paraît toute seule, et semble contenir toute la question, ce qui amène une seconde définition opposée à la première, tout aussi naturelle et tout aussi incomplète, que l'amitié consiste à être aimé, et que notre véritable ami est celui qui nous aime. Mais cette définition tombe elle-même sous la même objection que la précédente, et n'y résiste pas mieux ; car on peut être aimé sans aimer, et si l'amitié ne consistait qu'à être aimé, l'amitié pourrait exister dans l'objet sans exister dans le sujet, entre deux hommes dont l'un n'aimerait pas l'autre, ce qui est absurde. Voilà déjà deux solutions exclusives écartées, et écartées l'une par l'autre ; mais ce n'est là pour ainsi dire que le début de la polémique, une

Copyright Arvensa Editions

simple escarmouche sur la double signification de ὁ φίλος qui a grammaticalement le sens actif et passif, comme en français l'ami se dit également et de ce que nous aimons et de ce qui nous aime. Bientôt la lutte devient plus sérieuse, et après les suggestions naturelles mais incomplètes du sens commun, viennent les solutions systématiques de la réflexion et de la philosophie. En voici deux célèbres que la philosophie propose encore aujourd'hui, comme le bon sens propose encore les deux premières.

La première fois que la réflexion cherche à se rendre compte d'un phénomène de l'âme, elle est tentée de lui chercher quelque analogie avec les phénomènes sensibles du monde extérieur qui la frappent d'abord, et de l'expliquer par cette analogie : c'était un philosophe de la nature le premier qui chez les Grecs expliqua l'amitié par la ressemblance. La maxime que le semblable aime son semblable était une maxime en vogue au temps de Platon, et à la vérité elle explique souvent l'amitié : mais la question est de savoir si elle l'explique toujours ; or, en fait, elle ne l'explique pas toujours. En fait, il n'est pas vrai que tout semblable aime son semblable, car le méchant n'aime pas le méchant : deux méchants pouvant se nuire, et le voulant toujours s'ils le peuvent, se haïssent et sont en guerre perpétuelle. Il ne faudrait donc entendre cette maxime que des gens de bien, c'est-à-dire la restreindre, c'est-à-dire la détruire. Il y a plus, restreinte à une seule classe de phénomènes, elle ne s'y applique pas davantage,

Copyright Arvensa Editions

et prise en soi et absolument elle est fausse. En effet, le semblable ne peut rien tirer de son semblable qu'il ne puisse attendre de lui-même ; il n'en a pas besoin ; et, dans cette indépendance réciproque, il n'y a pas lieu à l'amitié : qui se suffît à soi-même n'aime personne. Il ne faut donc pas trop se fier à la maxime que le semblable aime son semblable, même restreinte dans son application aux gens de bien ; et ici, comme auparavant, Platon fait ressortir avec tant de force le vice de la théorie de la ressemblance comme fondement de l'amitié, qu'il jette l'interlocuteur dans l'extrémité opposée. Il prouve si bien que le semblable n'a pas besoin du semblable, et que la différence est une condition nécessaire du besoin d'aimer, que la maxime contraire à la précédente, savoir que l'on s'aime par les contrastes, s'établit d'elle-même et comme la solution véritable et définitive. Platon, qui l'a suggérée habilement, l'accepte, et du haut de ce nouveau système il foudroie le précédent, et bat totalement en ruine l'explication de l'amitié par la ressemblance. La discussion semble finie, mais après s'être servi de cette nouvelle maxime contre la première, Platon l'examine à son tour. Cette maxime est le dernier mot et le plus profond de la philosophie de la nature ; elle appartient aux derniers physiciens de l'Ionie, comme la première aux derniers physiciens de l'Italie. Elle explique beaucoup de choses et elle semble expliquer tout. Le sec est ami de l'humide, le froid du chaud, l'amer du doux, l'aigu de l'obtus, le vide du plein, le plein du vide, et en général le

Copyright Arvensa Editions

contraire du contraire : bien plus, le contraire vit de son contraire, tandis que le semblable ne profite en rien à son semblable. Tout cela a bien l'air d'être vrai, l'est un peu, mais ne l'est pas absolument, et par conséquent est faux comme système ; car le juste n'est pas ami de l'injuste, le faux du vrai, la tempérance de l'intempérance, le bien du mal, la haine de l'amitié : donc il faut abandonner cette seconde maxime au même titre que la première, c'est-à-dire comme trop absolue. Après avoir battu Empédocle avec Héraclite, Platon bat de nouveau Héraclite avec Empédocle ; et opposant les deux systèmes l'un à l'autre, il les brise l'un contre l'autre, ou plutôt il les fond l'un dans l'autre. Là est le secret, le caractère admirable et vraiment original de la dialectique platonicienne. A vrai dire, elle ne détruit rien, elle modifie tout et conserve tout en le modifiant ; elle détruit le faux des maximes absolues, mais elle respecte et dégage la vérité qui était jointe à l'erreur, et qui dans cet alliage était devenue méconnaissable et stérile. De deux erreurs ou maximes absolues qu'elle brise l'une par l'autre, elle fait sortir deux vérités, circonscrites sans doute mais incontestables, qui alors, au lieu de s'exclure, s'unissent naturellement et se donnent la main. Il est vrai que Platon exige au plus haut degré un lecteur attentif et intelligent ; car il se garde bien de vous avertir, comme les modernes et les mauvais artistes, de ses procédés et de son but. Il se garde bien de vous exposer didactiquement ses résultats, il se contente de vous en donner le pressentiment et l'avant-goût, et vous

Copyright Arvensa Editions

abandonne à vous-même ; il écarte l'erreur, et vous laisse l'exercice utile de suivre vous-mêmes les perspectives qu'il vous ouvre, et d'arriver par vos propres forces à la vérité ; il veut que vous ne la deviez qu'à vous, et au lieu de vous l'imposer dogmatiquement, il lui suffît de vous l'indiquer d'un sourire. Ici, par exemple, en détruisant cette maxime absolue que l'amitié consiste à aimer, par cette autre que l'amitié consiste à être aimé, et ensuite celle-ci par celle-là, il ne dit point que la vérité est dans ces deux maximes resserrées et réconciliées, dans la réciprocité du sentiment, il ne le dit pas, mais il le laisse entendre ; il ne dit pas non plus, dans le second cas, qu'il détruit Empédocle par Héraclite, et Héraclite par Empédocle, et qu'il ne les détruit en effet ni l'un ni l'autre ; il fait tout cela sous vos yeux ; c'est à vous à le suivre et à le comprendre. Mais son but, pour être voilé, n'en paraît que plus grand lorsqu'une fois on l'a reconnu. Ce but est le maintien et la réconciliation de toutes les théories les plus opposées par leur réfutation même ; car, encore une fois, cette réfutation ne les attaque que dans la partie exclusive qui les égare et qui les sépare, et ramenant chacune d'elles à la vérité qui est amie de la vérité, elle les accorde l'une avec l'autre, et les fait marcher ensemble, différentes et non divisées, dans cette large route de la science où il y a des sentiers pour toutes les allures, et des points de vue pour tous les yeux. Réfuter ainsi, ce n'est pas détruire, c'est vivifier ; réfuter ainsi, ce n'est point arrêter et accabler son adversaire,

Copyright Arvensa Editions

c'est le seconder et l'entraîner à sa suite ; ce n'est pas faire tourner stérilement l'esprit humain sur lui-même, c'est le pousser en avant et se mettre à sa tête ; ce n'est pas tendre au scepticisme, c'est marcher régulièrement à un dogmatisme éclairé.

Maintenant que nous croyons avoir suffisamment signalé le caractère, la marche et le but de la dialectique de Platon dans la première moitié du Lysis, avançons plus rapidement dans la carrière qui nous reste à parcourir.

Rejeter comme trop absolue la maxime que le semblable aime son semblable, c'est dire que le bon ne peut aimer le bon, pas plus que le méchant ne peut aimer le méchant ; et rejeter cette seconde maxime, que le contraire aime son contraire, c'est dire que le bon ne peut aimer le méchant, ni le méchant le bon. De plus, si le semblable n'aime pas son semblable, ce qui n'est ni bon ni mauvais ne peut être aimé par ce qui n'est ni mauvais ni bon. Enfin le mal par sa nature ne peut jamais être aimé. Il suit de là qu'il ne reste plus qu'une combinaison possible, et qu'à la rigueur ou il faut désespérer d'expliquer jamais l'amitié, ou il faut la mettre entre le bien d'une part, et de l'autre entre ce qui n'est ni mauvais ni bon ; car, dans ce cas, il n'y a plus ni contraste ni ressemblance, et les conditions antérieurement établies d'une solution légitime semblent accomplies. Il suffit à Platon de quelques mots pour démontrer que d'abord l'absence de tout bien et de tout mal dans l'âme est une chimère, qu'ensuite, fût-elle réelle, elle ne laisserait aucune place à

Copyright Arvensa Editions

l'amitié ; car on n'aime qu'à condition d'avoir quelque idée de ce qu'on aime ; on n'a quelque idée d'une chose qu'à condition d'en participer plus ou moins ; un être qui ne serait bon d'aucune manière ne pourrait donc aimer le bien. D'un autre côté on n'aime qu'à condition d'avoir besoin, on n'a besoin qu'à condition d'être privé ; il faut donc la présence d'un peu de mal pour donner le désir et le pressentiment du bien, et qui ne serait mauvais d'aucune manière et serait absolument bon ne pourrait aimer ; et ainsi la dernière hypothèse qui s'était élevée sur les ruines de toutes les autres, nous abandonne encore, convaincue d'être elle-même trop absolue. Le bon sens et la dialectique de Platon ne détruisent pas plus cette hypothèse que les autres, mais la modifient en lui ajoutant ce qu'elle excluait. Que voulait-elle et qu'excluait-elle ? Elle voulait un état absolu, elle excluait tout état relatif dans l'âme de celui qui aime. L'exclusion de cette condition nécessaire était le vice de l'hypothèse. Platon admet cette condition, et par là nous élève indirectement à ce résultat, que l'amitié est le rapport d'un être imparfait à un autre être qu'il considère comme l'idéal de la perfection, le rapport d'un être qui sans être absolument mauvais n'est plus absolu- ment bon, à quelque chose qui lui paraît le bien. Voilà donc un peu de mal posé comme condition d'amour dans le sujet qui l'éprouve ; un peu de mal et pas trop, car où le vice aurait pris racine et tout corrompu, il n'y a plus d'amitié possible pour ce qui est bon, et on aurait perdu à la fois la

Copyright Arvensa Editions

connaissance du bien et la faculté de l'aimer ; et en même temps, sans que la corruption ait flétri l'âme, il faut pourtant qu'il soit entré dans l'âme quelque mal pour lui donner le besoin d'en être délivré, y exciter et y nourrir l'amour du bien. C'est la conscience d'un peu d'ignorance qui nous fait aimer la science, c'est la conscience d'un peu de faiblesse qui nous fait adorer la vertu. En toutes choses l'être absolument bon ou absolument mauvais n'a pas le désir du mieux et ne sent pas le besoin d'aimer ; un être imparfait est seul capable d'amour, et ce sentiment tient à la fois au bien et au mal, à la force et à la faiblesse. Telle est la condition de l'amour dans l'âme. C'est, en dernière analyse, la privation du bien à quelque degré, et à sa suite le besoin d'être délivré de cette privation ; voilà pour le sujet, et quant à l'objet, c'est la supposition qu'il est capable de nous donner ce qui nous manque, de satisfaire le besoin qui nous presse, c'est la supposition qu'il est bon.

Arrivé à cet important résultat, Platon ne s'y repose point encore, il l'examine, l'éclaircit, et fait faire un nouveau pas à la théorie. Ce qui est bon, le bien, voilà l'objet naturel de l'amour ; mais ce bien quel est-il ? L'homme à demi malade aime un bon médecin, mais ce bon médecin il ne l'aime qu'en vue d'autre chose, c'est-à-dire relativement, et relativement à quoi ? Relativement aux bons remèdes qu'il en espère ; mais ces remèdes eux-mêmes il ne les aime qu'en vue d'autre chose, relativement à la santé ; et la santé elle-même, ne l'aime-

Copyright Arvensa Editions

t-il pas en vue de quelque autre chose, et toujours ainsi jusqu'à ce que l'on arrive à une chose qu'on n'aime plus pour une autre chose que pour elle-même, à une chose qui est bonne en elle, qui est le bien pris absolument ? Là seulement finiraient et l'inquiétude de l'âme et le mouvement négatif de la dialectique. Laissons parler Platon : « Il faut arriver, dit-il, à quelque principe qui, sans nous renvoyer sans cesse du relatif au relatif, nous conduise enfin à ce qui est absolument aimable, à ce qui est la chose aimée pour elle-même... Il faut prendre garde que toutes les autres choses que nous aimons en vue de la chose aimée par excellence, n'en prennent l'apparence à nos yeux, et ne nous séduisent à les aimer pour elles-mêmes... Nous répétons souvent que nous aimons l'or et l'argent ; rien n'est plus faux ; ce que nous aimons, c'est l'objet pour lequel nous recherchons l'or, l'argent et tous les autres biens, moins un seul qui est aimé pour lui-même.» Et ici Platon prouve rapidement, mais invinciblement, qu'au-dessus de tous les biens relatifs qui ne sont bons qu'opposés aux maux dont ils nous délivrent est un bien absolu, indépendant et fixe, dont l'âme a l'idée confuse mais intime, et auquel elle aspire par tous les degrés du relatif et du conditionnel, c'est-à-dire par la jouissance de tous ces biens dans lesquels elle ne peut trouver de satisfaction véritable.

Ne nous lassons pas de remarquer que ce nouveau résultat ne détruit pas le précédent, mais, en le modifiant, le confirme et l'agrandit. Ce progrès important va nous

Copyright Arvensa Editions

conduire à un nouveau progrès plus important encore. Le bien, objet de l'amour, élevé du relatif à l'absolu, il s'agit de rechercher en quoi précisément ce bien absolu consiste. N'oublions pas que le bien, tout absolu qu'il est dans son essence, doit être en rapport avec nous et notre nature, pour être aimé par nous ; car, enfin, le désir est la cause de l'amitié ; le désir suppose le besoin, et le besoin la privation ; d'où Platon conclut que le bien, pour être l'objet de notre amour, doit être ce qui nous convient, définition nouvelle qui encore une fois sans changer la précédente, la détermine davantage et lui donne une précision qui ajoute à sa force. « Si quelqu'un, dit Platon, en recherche et en aime un autre, il faut qu'il y ait entre lui et l'objet aimé quelque convenance, soit d'âme, soit d'esprit, soit même d'extérieur, autrement il ne le rechercherait point et ne sentirait pour lui aucune amitié ; » théorie dont une des con- séquences est que l'ami sincère et véritable est nécessairement aimé de l'objet qu'il aime, à condition toutefois que la convenance qui l'attire soit réelle et non illusoire. Voilà cette théorie célèbre de la convenance que Platon distingue ici soigneusement de celle de la ressemblance pour s'absoudre lui-même de contradiction, et qu'il tire peu à peu de toutes les solutions antérieures qu'elle contient et qu'elle résume dans ce qu'elles ont de légitime. Il s'agirait même d'arriver à plus de précision encore, et Platon, qui tend sans cesse à se surpasser et à s'épurer, parvenu à la convenance, se demande en quoi elle consiste et quelles

Copyright Arvensa Editions

sont les choses qui se conviennent. Mais à peine a-t-il entamé cette polémique nouvelle, qu'il l'interrompt, et à dessein ; le grand artiste, qui se joue toujours un peu et redoute avant tout l'apparence de la pédanterie, pour donner plus de naturel et de grâce à son ouvrage, n'est pas fâché de laisser croire que toute cette longue discussion n'est qu'un badinage sans aucune vue sérieuse et sans résultat positif. Mais en réalité un résultat a été obtenu, et un résultat du plus haut prix ; toutes les solutions incomplètes du problème de l'amitié ont été successivement parcourues, à moitié détruites, à moitié conservées, dégagées des erreurs qui les corrompaient et qui les mettaient aux prises, épurées et réconciliées entre elles, et employées toutes comme éléments intégrants d'une solution plus large et plus haute. Cette solution n'est qu'indiquée dans le Lysis : le Phèdre et le Banquet la développeront. Ici la vraie dialectique lui a préparé les voies et fourni sa base.

Copyright Arvensa Editions

LYSIS

Liste des titres
Table des matières du titre

Lysis

PERSONNAGES :

SOCRATE, HIPPOTHALÈS[302], CTÉSIPPE[303], MÉNEXÈNE[304], LYSIS[305]

[203a] **SOCRATE**.

J'allais de l'Académie au Lycée par le chemin qui longe en dehors les murs de la ville : arrivé près de la petite porte où est la source du Panopus, je rencontrai là Hippothalès, fils d'Hiéronyme, et Ctésippe le Pæanien, entourés d'une troupe de jeunes gens. Hippothalès me voyant passer : Hé bien, Socrate ! me cria-t-il, d'où viens-tu et où vas-tu ? — Je vais, lui dis-je, de l'Académie au Lycée.

— Par ici, reprit-il ; viens avec nous. Consens à te détourner un peu : crois-moi, tu feras bien. — Où donc, lui demandai-je, et avec qui me veux-tu mener ?

— Là, dit-il en me montrant, vis-à-vis du mur, un enclos avec une porte ouverte : nous y venons passer le temps, nous et beaucoup d'autres beaux jeunes gens. [204a]

Copyright Arvensa Editions

— Mais quel est ce lieu, et qu'y faites-vous ?

— C'est, me répond-il, une palestre nouvellement bâtie ; nous y passons le temps le plus souvent en conversations dont nous aimerions à te faire part.

— Ce sera très bien fait à vous ; mais qui est-ce qui donne ici les leçons ?

— Un de tes grands amis et admirateurs, Miccus.

— Par Jupiter ! m'écriai-je, ce n'est point un homme médiocre, mais bien un habile sophiste. — Ainsi, veux-tu nous suivre, et venir voir ceux qui sont là-dedans ? [204b]

— Je serais d'abord bien aise d'apprendre ce qui pourra m'en revenir, et quel est là le beau garçon.

— Chacun de nous, Socrate, en juge à son gré en faveur de tel ou tel.

— Et selon toi, Hippothalès, quel est-il ? Voyons, dis-moi cela.

Ma question le fit rougir.

— O Hippothalès, fils d'Hiéronyme ! repris-je, il n'est plus nécessaire de me dire si tu aimes ou non. Je vois bien que non seulement tu aimes, mais que cet amour t'a déjà mené loin. Je ne suis pas, si l'on veut, bon à grand-chose, [204c] ni fort habile ; mais un don que le ciel m'a fait sans doute, c'est de savoir reconnaître, au premier instant, celui qui aime et celui qui est aimé.

A ces mots, il se mit à rougir bien plus fort. Là-dessus, Ctésippe lui dit :

— En vérité, Hippothalès, il te sied bien de rougir de la sorte, et de n'oser dire à Socrate le nom qu'il te demande,

Copyright Arvensa Editions

quand, pour peu qu'il restât auprès de toi, il ne pourrait manquer d'en être assommé, à force de te l'entendre répéter ! Pour nous, Socrate, il nous en a [204d] rendus sourds ; il ne nous remplit les oreilles que du nom de Lysis ; surtout lorsqu'il est animé par un peu de vin, il nous en étourdit si bien qu'en nous réveillant le lendemain nous croyons entendre encore le nom de Lysis. Passe encore pour ce qu'il nous dit dans la conversation, quoique ce soit déjà beaucoup ; mais c'est bien autre chose quand il vient nous inonder d'un déluge de vers et de prose, et, ce qui est pis que tout cela, quand il se met à chanter ses amours d'une voix admirable, qu'il nous faut entendre patiemment. Et maintenant, le voilà qui rougit à une simple question ! [204e]

— Ce Lysis, repris-je, est un tout jeune homme, à ce qu'il paraît ; je le conjecture du moins, car, en te l'entendant nommer, je ne l'ai pas reconnu.

— C'est qu'en effet on ne l'appelle guère par son propre nom, mais par celui de son père, qui est un homme de beaucoup de réputation. Au reste, cet enfant ne t'est pas inconnu, j'en suis sûr, au moins par sa figure : elle suffit pour qu'on le distingue.

— Dis-moi, à qui appartient-il ?

— C'est le fils aîné de Démocrate d'Aexonée[306].

— Oui-da, Hippothalès, m'écriai-je, que tu as bien trouvé là de nobles amours, et qui te font honneur à tous égards ! Voyons donc, explique-toi maintenant [205a]

Copyright Arvensa Editions

comme tu le fais devant tes camarades ; je veux éprouver si tu sais parler de tes amours comme doit le faire un amant, soit devant celui qu'il aime, soit devant d'autres personnes.

— Mais, Socrate, est-ce que tu fais le moindre fond sur ce que t'a dit Ctésippe ?

— Toi-même, répondis-je, veux-tu nier que tu aimes celui qu'il a nommé ?

— Pour cela non ; mais je nie que je fasse des vers et de la prose en son honneur.

— Allons, il a perdu la tête, dit Ctésippe ; en vérité, il extravague.

— Alors je repris : O Hippothalès ! je ne désire [205b] entendre de toi ni vers ni musique, si tu en as composé pour ton jeune ami, mais j'en voudrais seulement savoir le sens, afin de connaître comment tu te comportes vis-à-vis tes amours.

— Ctésippe est là pour te le dire, Socrate ; il doit le savoir et s'en souvenir à merveille, puisqu'à l'en croire il a les oreilles étourdies à force de m'entendre.

— Il n'est que trop vrai, par les dieux ! s'écria Ctésippe : aussi bien tout cela est-il fort ridicule, Socrate ; il est en effet assez plaisant qu'un amoureux, la tête remplie plus que personne de son bien-aimé, [205c] ne trouve rien de plus particulier à en dire que ce qu'en pourrait conter le premier enfant venu : à savoir ce qui se chante par toute la ville, et sur Démocrate, et sur Lysis, grand-père du jeune homme, et sur tous ses aïeux ; leurs

Copyright Arvensa Editions

richesses, le nombre de leurs chevaux, les prix remportés par eux aux jeux isthmiques, néméens, pythiques, et à la course des chars, et à la course des chevaux ; voilà ce qu'il nous rebat en prose et en vers, et mainte autre histoire plus vieille encore. L'autre jour, c'était la visite d'Hercule qu'il nous racontait dans je ne sais quelle tirade poétique ; c'est-à-dire comment un de leurs ancêtres [205d] eut l'honneur de recevoir Hercule en qualité de son parent, étant né lui-même de Jupiter et de la fille du premier fondateur de son dème d'Aexonée ; toutes choses qu'on entend chanter par les vieilles femmes, et cent autres récits de même force. Voilà, Socrate, ce qu'il nous condamne à entendre et en vers et en prose.

Quand Ctésippe eut fini :

— Oh ! oh ! m'écriai-je, Hippothalès, cela n'est pas trop bien avisé à toi de faire toi-même et de chanter ton hymne de triomphe avant d'avoir vaincu !

— Mais, Socrate, me dit-il, ce n'est pas à moi que s'adressent mes vers et mes chants.

— Tu ne le crois pas du moins.

— Et comment en serait-il autrement ? [205e]

— C'est toi, te dis-je, toi surtout à qui se rapportent toutes ces poésies. Si, en effet, tu réussis, après avoir placé si haut tes amours, tous ces éloges, tous ces chants tourneront à ton honneur, et seront dans le fait pour toi une sorte d'hymne de triomphe, comme ayant fait une pareille conquête ; si tu échoues, au contraire, plus tu auras exalté, par tes éloges, celui que tu aimes, plus tu

Copyright Arvensa Editions

feras un triste personnage, frustré [206a] de si grandes et si illustres amours. Ainsi, mon cher, en amour, quiconque est un peu habile n'a garde de célébrer ce qu'il aime avant d'avoir réussi, par une sage méfiance de ce qui peut arriver ; sans compter que d'ordinaire le bien-aimé, quand il se voit célébrer et vanter de la sorte, devient fier et dédaigneux. N'es-tu pas de cet avis ?

— J'en conviens, me dit-il.

— Et plus ils ont de fierté, plus ils sont difficiles à vaincre.

— Cela doit être.

— Que dirais-tu d'un chasseur qui effaroucherait la proie qu'il veut surprendre, et la rendrait plus difficile à atteindre ? [206b]

— Ce serait un fort mauvais chasseur.

— Et ne serait-ce pas la dernière maladresse, avec des discours et des chants, de rendre plus ombrageux encore au lieu d'attirer ? Qu'en dis-tu ?

— Je suis de ton avis.

— Prends donc garde, Hippothalès, qu'avec ta poésie tu ne t'exposes au même reproche. Tu ne voudrais pas, je pense, reconnaître pour bon poète celui qui se nuirait à lui-même par ses propres œuvres ?

— Non, par Jupiter ! dit-il. Ce serait par trop déraisonnable. Eh bien, [206c] Socrate, je passe condamnation sur tout cela ; et, je t'en prie, si tu veux bien me donner quelque avis, apprends-moi quels discours et quelle conduite on doit tenir pour gagner les

Copyright Arvensa Editions

bonnes grâces de son bien-aimé.

— Cela, répondis-je, n'est pas aisé à dire ; mais si tu pouvais faire entrer ton cher Lysis en conversation avec moi, peut-être te pourrais-je offrir un exemple du genre d'entretien que tu devrais avoir avec lui, au lieu des hymnes en prose et en vers que tu lui débites, à ce qu'on dit.

— Rien n'est plus facile à arranger : tu n'as qu'à entrer là-dedans avec Ctésippe, t'y asseoir, et te mettre à converser ; je suis sûr qu'il viendra de lui-même pour t'entendre, car il aime singulièrement à écouter, [206d] Socrate : de plus, comme on célèbre la fête d'Hermès, adolescents et adultes se trouvent aujourd'hui réunis ; il ne peut donc manquer de venir auprès de toi. Ctésippe le connaît beaucoup par son cousin Ménexène, lequel est ami de Lysis plus que tout autre de ses camarades. Ctésippe pourrait donc l'appeler, s'il ne vient pas de lui-même.

— Je le veux bien, lui dis-je ; et emmenant alors [206e] Ctésippe, je m'avançai vers la palestre ; les autres jeunes gens nous suivirent.

En entrant, nous trouvâmes les cérémonies à peine terminées et les jeunes garçons qui s'amusaient déjà à jouer aux osselets, tous parés pour la fête de ce jour. La plupart étaient à se divertir dans la cour ; quelques autres, dans un coin du lieu où on se déshabille pour les exercices, jouaient à pair et impair avec une quantité d'osselets qu'ils tiraient de petites corbeilles. Autour de

Copyright Arvensa Editions

ceux-ci en étaient d'autres occupés à les regarder : Lysis était de ce nombre, et se tenait là parmi [207a] les jeunes garçons et les jeunes gens, ayant encore sa couronne sur la tête[307], et remarquable entre tous non seulement par sa beauté, mais par son air noble et décent. Pour nous, nous allâmes nous placer du côté opposé, qui était plus tranquille, et nous mîmes à débattre quelque chose entre nous. Lysis se retournait souvent en jetant les yeux vers nous ; et l'on voyait qu'il avait grande envie de venir nous trouver. Il parut quelque temps embarrassé, comme hésitant à venir tout seul ; mais bientôt Ménexène entra, en jouant, de la cour dans l'endroit où nous étions, et, en voyant [207b] Ctésippe et moi, il s'approcha pour s'asseoir auprès de nous. Lysis, observant son intention, le suivit et se plaça à son côté. Les autres accoururent aussi. Alors Hippothalès, dès qu'il les vit former un groupe assez nombreux, alla se glisser parmi eux, en tâchant de n'être pas aperçu de Lysis, de peur de lui déplaire, et se tenant à portée de nous écouter.

Alors, m'adressant à Ménexène :

— Fils de Démophon, [207c] lui dis-je, lequel est le plus âgé de vous deux ?

— Nous sommes en débat là-dessus, me répondit-il.

— Et ne disputez-vous pas aussi qui de vous deux est le plus brave jeune homme ?

— Assurément.

— Et aussi, sans doute, lequel est le plus beau ?

Copyright Arvensa Editions

Tous deux se mirent à rire.

— Je ne veux pas vous demander lequel de vous est le plus riche ; car vous êtes amis, n'est-il pas vrai ?

— Très vrai.

— Et, comme on dit, entre amis tous les biens sont communs ; de sorte que, si vous êtes sincères en vous donnant pour amis, il n'y a aucune différence à faire entre vous sous le rapport de la fortune.

Ils en tombèrent d'accord. [207d] J'allais leur demander ensuite lequel des deux était le plus sage et le plus juste, lorsqu'un de leurs camarades vint avertir Ménexène que le maître de la palestre le demandait. Je présume que c'était en qualité de surveillant du sacrifice qu'on avait besoin de lui.

Ménexène se retira donc ; alors, m'adressant à Lysis :

— N'est-il pas vrai, lui dis-je, que ton père et ta mère t'aiment tendrement ?

— Je le crois.

— Et qu'ils voudraient te voir aussi heureux que possible ? [207e]

— Certainement.

— Et regardes-tu comme heureux l'homme qui est esclave, et qui n'a la permission de rien faire de ce qu'il désire ?

— Non, assurément.

— Si donc ton père et ta mère ont de la tendresse pour toi, et qu'ils souhaitent ton bonheur, il est clair qu'ils doivent, par tous les moyens possibles, s'efforcer de te le

Copyright Arvensa Editions

procurer.

— Pourquoi non ?

— En ce cas, ils te laissent donc faire tout ce que tu veux ; jamais ils ne te grondent, jamais ils ne te défendent de faire ce dont tu peux avoir envie ?

— Par Jupiter ! Socrate, c'est tout le contraire ; il y a bien des choses qu'ils me défendent.

— Qu'est-ce à dire ? Eux qui veulent ton bonheur, [208a] t'empêchent de faire ce que tu désires ? Voyons, dis-moi un peu : si tu t'avisais de vouloir monter sur l'un des chars de ton père, et prendre en main les rênes lorsqu'il y a un prix à disputer, tes parents te laisseraient-ils faire, ou bien ne t'en empêcheraient-ils pas ?

— Certes, ils ne voudraient pas le permettre.

— Et à qui donc le permettraient-ils ?

— Il y a un cocher qui reçoit de mon père un salaire tout exprès.

— Comment ! ils accordent à un homme à gages, de préférence à toi, la liberté de disposer des chevaux, et ils lui paient encore [208b] un salaire pour cela !

— Sans doute.

— Mais l'attelage des mulets, au moins, ils te le laissent gouverner ; et si tu voulais prendre le fouet pour les frapper, il ne tiendrait qu'à toi ?

— Nullement.

— Quoi donc, répliquai-je, n'est-il permis à personne de les fouetter ?

— Si bien, au muletier.

Copyright Arvensa Editions

— Cet homme est-il libre ou esclave ?

— Esclave.

— Ainsi, ils font plus de cas d'un esclave que de toi qui es leur fils ; ils lui confient ce qui leur appartient, de préférence à toi ; et lui permettent de faire les mêmes choses [208c] qu'ils te défendent ! Eh bien, dis-moi encore une chose : te laissent-ils au moins le maître de toi-même, ou bien te refusent-ils encore jusqu'à cette liberté ?

— Eh, comment pourraient-ils me la laisser ?

— Il y a donc quelqu'un qui te gouverne ?

— Mon conducteur, que voici.

— Esclave aussi, je pense ?

— Sans doute, et à nous.

— Il me paraît pourtant un peu fort que ce soit l'esclave qui gouverne l'homme libre. Et en quoi ce conducteur te gouverne-t-il ?

— En ce qu'il me mène chez le maître.

— Bon, est-ce que les maîtres [208d] te gouvernent aussi ?

— Oui, assurément.

— Voilà bien des maîtres et des gouverneurs que ton père t'impose volontairement. Mais encore, quand tu rentres à la maison, chez ta mère, consent-elle, pour l'amour de ton plus grand bonheur possible, que tu viennes t'emparer de sa laine et de son métier, tandis qu'elle travaille ? car pour la navette et les autres instruments de son ouvrage, je suppose qu'elle ne te défend pas d'y toucher.

Copyright Arvensa Editions

Lysis se mettant à rire :

— Par Jupiter, [208e] Socrate, non seulement elle me le défend, mais je m'attirerais sur les doigts si j'y touchais.

— Qu'est ceci, par Hercule ! m'écriai-je ; aurais-tu donc offensé ton père et ta mère ?

— Moi ? Je jure bien que non.

— Mais que leur as-tu donc fait pour qu'ils t'empêchent avec tant de rigueur d'être heureux et de faire ce qu'il te plaît, pour qu'ils te tiennent toute la journée dans la dépendance de quelqu'un, en un mot dans l'impossibilité de faire à peu près rien de ce que tu peux désirer ? A ce compte, il semble que ni cette fortune si considérable ne te sert pas de grand-chose, puisque tout ce monde-là [209a] en dispose plus que toi, ni même ta propre personne, qui est si agréable ; car elle est remise aux soins et à la garde des autres, tandis que toi, pauvre Lysis, tu n'as d'autorité sur qui que ce soit, et tu ne peux rien faire à ta volonté.

— C'est que je ne suis pas encore en âge pour cela, Socrate.

— Ce ne serait pas une raison, fils de Démocrate. Voici, par exemple, des cas où ton père et ta mère te laissent le maître, sans attendre que tu sois plus âgé : quand ils veulent se faire lire ou écrire quelque chose, c'est toi, je présume, qu'ils choisissent pour cela, [209b] de préférence à tous les gens de la maison ? N'est-ce pas ?

— Oui.

— Et, en ce cas, il dépend bien de toi d'écrire ou de lire

Copyright Arvensa Editions

telle lettre et puis telle autre à ton gré ; de même quand tu prends ta lyre, ton père ni ta mère ne t'empêchent pas, j'imagine, de remonter ou de baisser telles cordes qu'il te plaît, de les pincer avec les doigts ou de les frapper avec le plectrum ? T'en empêchent-ils ?

— Non, Socrate.

— Maintenant, Lysis, quel motif me donneras-tu pour [209c] qu'ils te laissent, en ces sortes de choses, la liberté qu'ils te refusent dans les autres ?

— C'est, je pense, parce que je sais les unes, et que j'ignore les autres.

— A la bonne heure, mon enfant. Ce ne sont donc pas les années que ton père attend pour te donner ta liberté ; mais du jour où il te trouvera plus prudent que lui-même, il ne demandera pas mieux que de t'abandonner la conduite de tous ses biens, et la sienne propre.

— Je le crois.

— Fort bien ; et votre voisin n'en est-il pas avec toi, sous ce rapport, aux mêmes termes que ton père ? [209d] Ne te confierait-il pas très volontiers l'administration de sa maison, du moment qu'il serait convaincu que tu t'y entends mieux que lui ?

— Oui, il me la confierait.

— Et les Athéniens, penses-tu qu'ils ne te remettront point la direction de leurs affaires, dès qu'ils t'auront reconnu la capacité convenable ?

— Si fait.

— Et maintenant, par Jupiter, prenons le grand roi lui-

Copyright Arvensa Editions

même ; qui préférerait-il, s'il s'agissait de faire une sauce pour des viandes qu'on vient de cuire, de son fils aîné, l'héritier présomptif du trône de l'Asie, [209e] ou bien de nous, si nous étions dans le cas de prouver en sa présence que nous entendons mieux que son fils l'apprêt d'un ragoût ?

— Ce serait nous, sans doute

— Et, quant au prince, il ne lui laisserait pas mettre le moindre assaisonnement, tandis qu'il nous verrait faire sans difficulté, lors même qu'il nous plairait de jeter le sel à pleines mains.

— Et pourquoi non ? — Ou bien, si son fils avait mal aux yeux, voudrait-il ou non lui permettre d'y toucher lui-même, [210a] quand il saurait que le prince n'entend rien à l'art de guérir ?

— Il l'en empêcherait.

— Nous, au contraire, s'il nous tenait pour versés dans cet art, voulussions-nous ouvrir de force les yeux malades et les remplir de cendre, il ne s'y opposerait pas, je pense, persuadé que nous ne le ferions qu'à bon escient.

— Je le crois.

— Enfin ne s'en rapporterait-il pas à nous plutôt qu'à lui-même et à son fils pour toutes les choses dans lesquelles il nous croirait plus habiles qu'eux-mêmes ?

— Cela est naturel, Socrate.

— Oui, cher Lysis, ainsi vont les choses : dans quelque genre [210b] que nous acquérions des talens, tout le monde s'adressera à nous, Grecs et Barbares, hommes et

Copyright Arvensa Editions

femmes ; tout ce qu'il nous plaira de faire, nous le pourrons, personne ne s'avisera de nous le défendre ; pour tout cela nous serons libres, et même nous commanderons aux autres ; et ce sera pour nous une véritable propriété, puisque nous saurons en jouir, tandis que pour les choses où nous n'entendons rien, bien loin qu'on nous en laisse disposer à notre guise, [210c] tout le monde voudra s'y opposer autant que possible, et non seulement les étrangers, mais encore notre père, notre mère, et si quelqu'un nous touche de plus près ; sur tout cela, il nous faudra obéir à d'autres : ce sera pour nous chose étrangère, car nous n'en aurons pas la jouissance. Admets-tu qu'il en soit ainsi ?

— Tout à fait.

— Pouvons-nous aimer quelqu'un, ou en être aimé, par rapport à ce en quoi nous ne saurions être utiles à rien ?

— Pas le moins du monde.

— Ce n'est donc pas pour les choses où tu serais inutile que l'on t'aime, et ton propre père comme tous les autres hommes ?

— Je ne le [210d] pense pas.

— Si donc tu acquiers des lumières, mon enfant, tout le monde deviendra ton ami et te sera dévoué, car tu seras utile et précieux : dans le cas contraire, personne n'aura d'amitié pour toi, ni tes proches, ni ton père, ni ta mère. Et serait-il possible, Lysis, d'être fier quand on ne

Copyright Arvensa Editions

sait rien[308] ?

— Impossible.

— Mais si tu as besoin des leçons du maître, c'est que tu n'as pas encore de savoir.

— Il est vrai.

— Ainsi tu ne vas pas faire le fier puisque tu es encore ignorant.

— Par Jupiter ! j'espère bien que non, Socrate.

[210e] Là-dessus je tournai les yeux vers Hippothalès, et je pensai commettre une indiscrétion ; car je fus sur le point de m'écrier : Voilà, Hippothalès, quels entretiens il faut avoir avec ceux qu'on aime, pour rabattre leur amour-propre et les rendre humbles, au lieu de les enfler d'orgueil et de les gâter comme tu fais. Mais, le voyant inquiet et tout troublé de ce qui venait d'être dit, je me rappelai qu'il voulait rester caché à Lysis, et m'étant ravisé, je retins [211a] le propos qui allait m'échapper.

En ce moment Ménexène revint, et s'assit auprès de Lysis, à la place qu'il avait quittée. Lysis me dit tout doucement, sans qu'il pût l'entendre, d'un air naïf et amical :

— Socrate, répète donc à Ménexène les mêmes choses que tu m'as dites. Lysis, lui répondis-je, tu pourras les lui dire toi-même, car tu m'as suivi avec grande attention.

— Il est vrai, reprit-il.

— En ce cas, tâche de te rappeler cela [211b] de ton mieux, afin de lui en rendre compte exactement ; si tu

Copyright Arvensa Editions

oublies quelque chose, tu peux me le demander la première fois que tu me rencontreras.

— Oui, Socrate, je m'y appliquerai, je te le promets ; mais parle-lui à son tour : je désire t'écouter jusqu'à ce qu'il soit l'heure de retourner à la maison.

— Je le veux bien, mon enfant, puisque tu me le demandes ; mais songe à venir à mon secours, si Ménexène se met à me réfuter : ne sais-tu pas que c'est un disputeur ?

— Oh ! oui, très disputeur, et c'est pour cela que je désire [211c] que tu raisonnes avec lui.

— Et pourquoi ? repris-je, pour que j'apprête à rire à mes dépens ?

— A Dieu ne plaise, Socrate ; mais pour que tu le châties un peu.

— Comment m'y prendre ? cela n'est pas aisé ; car c'est un homme redoutable, un élève de Ctésippe. Bien mieux, Ctésippe lui-même est ici qui nous écoute ; ne le vois-tu pas ?

— Allons, Socrate, ne t'inquiète de personne, et mets-toi à raisonner avec Ménexène.

— Eh bien, j'y consens, lui dis-je. Ce petit dialogue entre Lysis et moi finissait à peine que Ctésippe s'écria : Mais que chuchotez-vous-là de bon entre vous deux ? [211d] ne sauriez-vous nous en faire part ?

— Au contraire, lui dis-je, je ne demande pas mieux. Nous en étions sur quelque chose que Lysis ne comprend pas et qu'il pense que Ménexène comprendra ; c'est

Copyright Arvensa Editions

pourquoi il m'engage à m'adresser à lui.

— Et pourquoi ne pas le faire ?

— Aussi ferai-je, repris-je. Réponds-moi donc, Ménexène, sur ce que je vais te demander. Il y a une chose que je désire depuis mon enfance ; et chacun a ainsi son goût particulier. Tel voudrait avoir des chevaux, [211e] tel autre des chiens ; celui-ci de l'or, celui-là des dignités. Pour moi, je suis assez calme sur tout cela ; mais ce que je désire avec passion c'est de posséder des amis : un bon ami serait plus précieux pour moi que la meilleure caille, le meilleur coq qui soit au monde[309], même que quelque cheval et quelque chien qu'on me proposât : oui, par le chien, je crois même que j'irais jusqu'à préférer, et de beaucoup, un ami à tout le trésor de Darius, quand on y ajouterait encore Darius en personne, tant je suis amateur passionné de l'amitié. Eh bien, lorsque je vous [212a] considère, Lysis et toi, une chose me frappe et me fait envie, c'est qu'étant si jeunes, vous vous trouviez posséder sitôt et sans peine un si grand bien, et que tu aies su déjà, Ménexène, t'attacher en lui un ami, et lui de même en toi. Pour moi, je suis si éloigné d'avoir fait une telle acquisition, que j'ignore même la manière dont on acquiert un ami, et c'est justement ce dont je voulais m'informer à toi, comme étant bien au fait. Ainsi dis-moi, je te prie, lorsque quelqu'un en aime un autre, lequel des deux [212b] devient l'ami ? est-ce celui qui aime par rapport à celui qui est aimé, ou celui qui est aimé par

Copyright Arvensa Editions

rapport à celui qui aime, ou bien n'y a-t-il aucune différence à faire ?

— Aucune, à mon avis, répond Ménexène.

— Que dis-tu, repris-je, tous deux sont amis, quoique l'un d'eux seulement aime l'autre ?

— Oui, du moins à ce qu'il me semble.

— Mais quoi, ne peut-il pas arriver que celui qui aime ne soit point payé de retour ?

— Cela peut arriver.

— Bien mieux, ne peut-il se faire qu'il soit même haï, comme souvent les amants s'imaginent l'être de leurs bien-aimés ? Quelque tendrement [212c] qu'ils puissent aimer, les uns croient qu'on a de l'indifférence, les autres de l'aversion pour eux. Cela ne te semble-t-il pas vrai ?

— Très vrai.

— Or, en pareil cas, l'un des deux aime, l'autre est aimé ?

— Oui.

— Eh bien, en ce cas, lequel est l'ami de l'autre ? est-ce l'aimant qui l'est de l'aimé, qu'il soit en retour aimé ou haï ? ou bien est-ce l'aimé ? ou encore, serait-ce que ni l'un ni l'autre n'est ami quand l'affection n'est pas réciproque entre eux ?

— Il me semble qu'il faut [212d] l'entendre de cette dernière manière.

— Alors nous admettons tout le contraire de ce que nous avons dit précédemment : tout à l'heure il suffisait qu'un seul aimât pour qu'il y eût amitié entre tous deux ;

Copyright Arvensa Editions

maintenant ni l'un ni l'autre n'est ami à moins que tous deux ne s'aiment réciproquement.

— Nous avons l'air en effet de nous contredire.

— Ainsi, quiconque aime n'est point l'ami de ce qui ne lui rend pas pareille affection.

— A ce qu'il semble.

— Ceux-là donc ne sont pas amis des chevaux auxquels les chevaux ne rendent pas le même attachement. Autant en dois-je dire des amis des cailles, des chiens, du vin, des exercices gymnastiques, et aussi des amis de la sagesse, à moins que la sagesse ne les aime à son tour ; ou bien, quoique chacun d'eux aime [212e] toutes ces choses, il n'est point leur ami. Dès lors, quand le poète a dit :

« Heureux celui qui a ses enfants pour amis, avec des coursiers agiles, des chiens pour la chasse, et un hôte dans les contrées lointaines[310] », le poète a donc menti ?

— Non, je ne le pense pas.

— Tu penses qu'il a raison de s'exprimer ainsi ?

— Sans doute.

— Ainsi l'objet aimé est l'ami de celui qui aime, soit qu'il l'aime à son tour, soit qu'il le haïsse ? Par exemple, les petits enfants nouveau-nés, qui n'aiment pas encore leurs père et mère, ou même qui les [213a] haïssent lorsque l'un ou l'autre les châtie, sont, dans le temps qu'ils les haïssent, leurs amis au plus haut degré.

— Il faut bien l'admettre.

Copyright Arvensa Editions

— Il s'ensuit que l'ami n'est pas celui qui aime, mais celui qui est aimé.

— Il est vrai.

— De même l'ennemi sera non pas celui qui a de la haine, mais celui qui en est l'objet.

— D'accord.

— En ce cas, il arrive que bien des gens sont aimés par leurs ennemis et haïs [213b] par leurs amis, et qu'ils sont les amis de leurs ennemis et les ennemis de leurs amis, s'il est vrai que l'ami soit, non l'aimant, mais l'aimé. C'est pourtant là une chose bien déraisonnable, mon cher, ou plutôt impossible, ce me semble, d'être l'ennemi de son ami et l'ami de son ennemi.

— Ton observation me paraît juste, Socrate.

— Si donc il y a là impossibilité, il faudra bien que celui qui aime soit l'ami de celui qui est aimé.

— Oui.

— Que celui qui hait soit l'ennemi de celui qui est haï.

— Naturellement.

— Dès lors nous nous trouverons souvent dans la nécessité de reconnaître, [213c] comme dans les cas dont nous avons parlé, que souvent on est l'ami de qui ne nous est point ami, souvent même de qui nous est ennemi, quand nous aimons qui ne nous aime point et même qui nous hait ; et que souvent aussi on est l'ennemi de qui ne nous est point ennemi, même de qui nous est ami, lorsque nous haïssons qui ne nous hait point, et même qui nous est attaché.

Copyright Arvensa Editions

— Cela est probable.

— Comment donc ferons-nous si l'ami n'est ni l'aimant, ni l'aimé, ni même celui qui est à la fois l'un et l'autre ? Faut-il supposer un autre rapport dans lequel on peut devenir réciproquement amis ?

— Par Jupiter ! je ne sais, Socrate, comment me tirer de là.

— [213d] N'aurions-nous pas, Ménexène, mal envisagé les choses ?

— C'est ce qu'il me semble, Socrate, dit Lysis, et aussitôt il rougit.

Je vis bien que ces mots lui étaient échappés malgré lui par la vivacité de l'attention qu'il nous prêtait, et que sa physionomie n'avait cessé d'exprimer.

Voulant donc donner du relâche à Ménexène, et charmé d'ailleurs de l'intelligente curiosité de son camarade, je me tournai [213e] vers lui pour lui adresser la parole :

— Oui, mon cher Lysis, lui dis-je, je crois que tu as raison, et que si nous eussions mieux dirigé cette discussion, nous ne nous serions pas égarés de la sorte. Eh bien, renonçons au chemin que nous avons pris ; il me paraît trop difficile : je suis d'avis que nous en suivions un autre vers lequel nous nous sommes déjà tournés, et que nous considérions ce que disent [214a] les poètes. En fait de sagesse, les poètes sont nos pères et nos guides. Vraiment, ils ne nous expliquent pas mal l'amitié ; ils nous disent que c'est Dieu lui-même qui fait les amis, en les

Copyright Arvensa Editions

conduisant l'un vers l'autre. Ils s'expriment à peu près en ces termes, s'il m'en souvient bien :

Un Dieu rapproche ceux qui se ressemblent[311],

[214b] et fait qu'ils se connaissent. N'as-tu jamais rencontré ces vers-là ?

— Si fait, Socrate.

— Tu auras peut-être aussi rencontré les ouvrages de certains hommes fort habiles qui disent précisément la même chose, savoir, que le semblable est toujours et nécessairement ami de son semblable[312] ; je veux parler de ceux qui traitent, dans leurs entretiens et dans leurs écrits, de la nature et de l'univers.

— Oui, Socrate.

— Trouves-tu qu'ils aient raison ?

— Peut-être.

— Peut-être, repris-je, n'ont-ils raison qu'à demi, mais peut-être aussi entièrement, et ce sera nous qui ne les entendons pas. Il nous semble en effet que plus un méchant homme [214c] se rapprochera de son pareil et fera société avec lui, plus il devra devenir son ennemi : car il lui fera quelque injustice ; et il est impossible que l'offenseur et l'offensé soient bons amis. N'est-il pas vrai ?

— Sans doute.

— Il résulte de là qu'une moitié de la maxime serait fausse, en supposant que les méchants fussent semblables entre eux.

Copyright Arvensa Editions

— Tu as raison.

— Mais ils veulent dire, je crois, que les bons se ressemblent et sont amis entre eux, tandis qu'au contraire les méchants sont, à ce qu'on dit du moins, [214d] changeants et variables. Or, ce qui est différent de soi-même, et contraire à soi-même, ne saurait à beaucoup près ressembler à quelque autre chose et l'aimer. N'est-ce pas ton avis ?

— Oui, bien.

— Ainsi, mon cher ami, ceux qui disent que le semblable est ami de son semblable l'entendent, je crois, en ce sens, que l'homme de bien seul est ami de l'homme de bien, et que le méchant ne saurait former jamais ni avec le bon ni avec le méchant une amitié véritable. Es-tu de cet avis ?

Lysis me fit signe que oui.

Nous savons donc maintenant quelles gens sont amis ; car notre raisonnement nous [214e] démontre que ce sont les gens de bien.

— Cela me paraît évident.

— Et à moi aussi, repris-je ; pourtant il y a là quelque chose qui me contrarie. Allons, courage, examinons, de grâce, ce que je crois entrevoir. Le semblable est ami du semblable en tant que semblable, et comme tel, il lui est utile. Mais voyons ceci : est-il quelque bien ou quelque dommage que le semblable puisse faire à son semblable qu'il ne puisse se faire à soi-même ? en peut-il attendre quoi que ce soit qu'il ne puisse [215a] attendre de soi-

Copyright Arvensa Editions

même ? Alors, comment les semblables pourraient-ils s'attacher l'un à l'autre, quand ils ne peuvent se servir de rien réciproquement ? y a-t-il moyen ?

— Impossible.

— Et, sans attachement, comment pourrait-on être amis ?

— En aucune manière.

— Mais enfin, quoique le semblable ne soit pas ami du semblable, il se pourrait que les gens de bien fussent amis, en tant que gens de bien, sinon en tant que semblables.

— Peut-être.

— Mais quoi ! l'homme de bien, en tant qu'homme de bien, ne se suffit-il pas à lui-même ?

— Oui.

— Or celui qui se suffit à soi-même, par cela même n'a besoin de personne.

— Certainement.

— Celui qui n'a besoin [215b] de personne ne saurait s'attacher.

— Non.

— Ne s'attachant pas, il ne peut aimer.

— Non.

— Ne pouvant aimer, il ne peut être ami.

— Non, cela est clair.

— Comment donc voulons-nous que se forme l'amitié entre les gens de bien, si, absents, ils n'ont pas besoin les uns des autres, puisque chacun d'eux isolé se suffit à soi-

Copyright Arvensa Editions

même, et si, présents, ils ne se sont d'aucune utilité ? Le moyen que de tels hommes se soucient beaucoup l'un de l'autre ?

— Je ne le conçois pas.

— Se souciant [215c] si peu l'un de l'autre, ils ne sauraient être amis.

— Il est vrai.

— Vois donc un peu, Lysis, dans quel panneau on nous a fait donner ! Notre principe a bien l'air de n'être pas faux à demi seulement.

— Comment cela ?

— Il me revient en ce moment à l'esprit d'avoir entendu quelqu'un soutenir que le semblable est en guerre avec le semblable, les gens de bien avec les gens de bien. Mon homme mettait en avant le témoignage d'Hésiode, qui dit quelque part :

Le potier fait ombrage au potier, le chanteur au chanteur,
[215d] Et le mendiant au mendiant[313].

Et en général il ajoutait que plus les choses sont semblables entre elles, plus elles doivent contenir d'éléments d'envie, de discorde et de haine ; et moins elles sont semblables, d'amitié ; que d'ailleurs le pauvre est de toute nécessité ami du riche, le faible du fort, pour en avoir du secours ; le malade du médecin ; et qu'enfin quiconque est ignorant recherche et aime l'homme instruit. [215e] Alors, se développant de plus en plus avec

Copyright Arvensa Editions

hardiesse, tant s'en fallait, selon lui, que le semblable fût ami de son semblable, que c'était précisément le contraire qui est ami de son contraire ; que les choses les plus opposées entre elles sont les plus amies ; qu'en effet on a besoin de son contraire et non de son semblable : par exemple, le sec de l'humide, le froid du chaud, l'amer du doux, l'aigu de l'obtus, le vide du plein, le plein du vide, et ainsi du reste ; puisque le contraire sert d'aliment à son contraire, tandis que le semblable [216a] ne profite de rien à son semblable[314]. Et, en disant ces choses-là, mon cher, il avait l'air d'être bien sûr de son fait ; il parlait à merveille. Et vous, mes amis, en êtes-vous contents ?

— Oui, vraiment, dit Ménexène, autant qu'il est possible d'en juger sur un premier aperçu.

— Ainsi nous admettons que chaque chose est éminemment amie de son contraire ?

— Oui.

— Bon ; mais n'est-ce pas en vérité bien étrange, Ménexène ? et n'allons-nous pas voir tomber sur nous sans pitié nos autres habiles raisonneurs, qui nous demanderont si [216b] la haine et l'amitié ne sont pas des choses fort contraires ? Que leur répondrons-nous ? ne sommes-nous pas forcés de leur accorder ce point ?

— Nécessairement.

— Est-ce que par hasard la haine est amie de l'amitié, ou l'amitié de la haine ?

— Pas du tout.

Copyright Arvensa Editions

— Ou bien peut-être le juste de l'injuste, la tempérance de l'intempérance, le bon du mauvais ?

— Je ne le crois pas.

— Si pourtant une chose est amie d'une autre en raison de son opposition, il faut bien que celles-ci le soient.

— Il est vrai.

— Ainsi, ni le semblable n'est ami du semblable, ni le contraire du contraire.

— Il ne semble pas.

— [216c] Eh bien voyons donc si le principe de l'amitié ne réside pas ailleurs, puisqu'il n'est réellement rien de ce que nous avons dit, et si par hasard ce qui n'est ni bon ni mauvais n'est pas ami de ce qui est bon.

— Que veux-tu dire ?

— Par Jupiter ! je ne le sais trop moi-même ; je ne vais qu'en trébuchant, tant je trouve ici de difficultés. Peut-être que, suivant le vieux proverbe, c'est la beauté qui fait l'amitié[315]. Aussi bien notre sujet est-il quelque chose de délicat, de lisse et de poli, [216d] et, à cause de cela, il pourrait encore nous échapper et nous glisser entre les doigts. Je dis donc que le bon est beau. N'est-ce pas ton avis ?

— Oui.

— Je dis encore, comme par divination, que ce qui aime le beau et le bon n'est ni l'un ni l'autre. Or, écoute ce qui me fait hasarder ces conjectures un peu en aveugle. Je

Copyright Arvensa Editions

crois apercevoir trois genres distincts ; d'abord le bon, puis le mauvais, ensuite ce qui n'est ni bon ni mauvais. Les distingues-tu aussi ?

— Oui.

— Je vois que ni le bon n'est aimé du bon, ni le mauvais du mauvais, [216e] ni le bon du mauvais : c'est ce que nos raisonnements précédents nous défendent d'admettre ; il ne reste donc, pour qu'il y ait lieu à l'amitié, que le rapport de ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui est bon ou à ce qui lui ressemble : car pour le mauvais, en aucun cas il ne peut être aimé.

— Fort bien.

— Mais, disions-nous, le semblable ne peut être non plus aimé de son semblable. N'est-ce pas ?

— Oui.

— Ainsi, pour ce qui n'est ni bon ni mauvais, il ne saurait être aimé de son semblable ?

— Nullement, à ce qu'il paraît.

— Il s'ensuit donc [217a] que l'amitié n'a lieu qu'entre ce qui n'est ni bon ni mauvais et le bon.

— Cela me semble nécessaire.

— Eh bien, mes enfants, ajoutai-je, où pourra nous mener le raisonnement que nous venons de faire ? Prenons un exemple : le corps en bonne santé n'a besoin d'aucun soulagement ni de l'art du médecin ; il se suffit à lui-même, et nul homme en santé n'aime son médecin, précisément parce qu'il est en santé. N'est-il pas vrai ?

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Mais c'est bien plutôt le malade, à cause de sa maladie ?

— Sans [271b] doute.

— Pourtant la maladie est un mal, tandis que la médecine est quelque chose de salutaire et de bon ?

— Oui.

— D'un autre côté, le corps, en tant que corps, n'est ni bon ni mauvais ?

— Cela est vrai.

— Or le corps est forcé, à cause de la maladie, de s'attacher à la médecine et de l'aimer ?

— Je le pense.

— En ce cas, ce qui n'est ni bon ni mauvais devient donc ami de ce qui est bon, à cause de la présence du mal ?

— A ce qu'il paraît.

— Mais il est évident qu'il ne faut pas attendre que la présence du mal l'ait rendu mauvais, car alors, [217c] devenu mauvais, il ne pourrait plus désirer le bon et lui devenir ami, puisqu'il est impossible, suivant nos propres affirmations, que le bon et le mauvais soient amis.

— Impossible, en effet.

— Et maintenant fais attention à ce que je vais dire. Je dis que telle chose peut bien être semblable à ce qui se trouve avec elle, telle autre non ; supposons, par exemple, qu'on se mette à enduire de couleur un objet quelconque, en pareil cas la couleur dont on enduit se trouvera avec la chose enduite ?

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute.

— Mais l'objet enduit est-il le même quant à la couleur que cette couleur ? [217d]

— Je n'entends pas.

— Voici, repris-je : si quelqu'un teignait de céruse tes cheveux qui sont blonds, alors seraient-ils blancs, ou le paraîtraient-ils seulement ?

— Ils le paraîtraient.

— Et pourtant la blancheur s'y trouverait.

— Oui.

— Néanmoins ils n'en seraient pas plus blancs pour cela, et malgré la présence de cette blancheur, ils ne seraient ni blancs ni noirs.

— Cela est vrai.

— Mais, mon ami, lorsque la vieillesse leur fait prendre cette couleur, alors il n'y a plus lieu à distinguer la réalité de l'apparence, et ils deviennent blancs [217e] en effet par la présence de la blancheur.

— Nul doute.

— Je demande donc si un objet est toujours semblable à ce qui se trouve avec lui, ou si dans tel cas il lui est semblable et dans tel autre il ne l'est pas.

— Ceci me paraît plus juste.

— Ainsi, quelquefois la présence du mal ne rend pas mauvais ce qui n'est en soi ni mauvais ni bon ; quelquefois aussi elle le rend mauvais.

— Tout à fait.

— Lors donc que, malgré la présence du mal, l'objet

Copyright Arvensa Editions

n'est pas encore mauvais, cette présence même du mal lui fait désirer le bon ; mais si elle le rend mauvais, elle lui ôte à la fois le désir du bon et la faculté de l'aimer. En effet, l'objet n'est plus, [218a] comme d'abord, ni mauvais ni bon ; il est mauvais : or le mauvais ne peut être ami du bon.

— Assurément.

— D'après cela, nous pouvons dire que ceux qui possèdent la sagesse, hommes ou dieux, ne l'aiment plus ; et que ceux-là ne l'aiment pas non plus, qui poussent l'ignorance jusqu'à n'avoir pas le sentiment du bien ; car celui qui est mauvais et ignorant ne saurait aimer la sagesse. Restent donc ceux qui sont encore ignorants, il est vrai, mais qui ne le sont [218b] pas totalement, et qui reconnaissent ne pas savoir ce qu'en effet ils ne savent pas. Ceux-là, c'est-à-dire ceux qui ne sont ni bons ni mauvais, aiment la sagesse. Quant à ceux qui sont mauvais, ils ne l'aiment pas, non plus que ceux qui sont bons : car le contraire n'est point ami du contraire, ni le semblable du semblable, ainsi que nous l'avons remarqué précédemment : vous vous le rappelez ?

— Très bien, me répondirent-ils.

— Nous avons donc, repris-je, Lysis et Ménexène, découvert d'une manière certaine ce qui est ami et ce qui ne l'est pas : nous disons que, soit relativement à l'âme, soit relativement [218c] au corps, et partout, en un mot, ce qui n'est ni bon ni mauvais est ami du bon à cause de la présence du mal.

Copyright Arvensa Editions

Tous les deux en convinrent et reconnurent avec moi qu'il en était ainsi.

Pour moi, j'éprouvais une vive satisfaction ; j'étais comme le chasseur qui vient enfin à grand-peine de saisir la proie qu'il poursuivait depuis longtemps. Bientôt, cependant, il s'éleva dans mon esprit, je ne sais comment, le plus étrange soupçon : je craignis que tout ce dont nous étions convenus ne fût pas vrai ; et aussitôt, tout affligé, je m'écriai :

— Ah ! mes enfants, nous courons risque de n'avoir fait qu'un beau rêve.

— [218d] Quoi donc ? me dit Ménexène.

— J'ai bien peur, continuai-je, que dans nos discours sur l'amitié nous n'ayons été dupes de raisonnements spécieux, comme on est dupe d'un fanfaron.

— Comment cela ?

— Le voici : celui qui aime aime-t-il quelque chose, ou non ?

— Il aime nécessairement quelque chose.

— Maintenant, ne l'aime-t-il pour rien ni à cause de rien ?

— Il ne peut l'aimer que pour quelque chose.

— Ce pourquoi on est ami de quelque chose l'aime-t-on aussi, ou n'est-il ni ami ni ennemi ? [218e]

— Je ne saisis pas bien la question.

— Cela n'est pas étonnant. Mais de cette manière peut-être tu me suivras plus facilement ; et moi-même, ce me semble, je comprendrai mieux ce que je dis. Le

Copyright Arvensa Editions

malade, avons-nous avancé tout à l'heure, est ami du médecin : n'est-il pas vrai ?

— Oui.

— N'est-il pas ami du médecin à cause de la maladie et en vue de la santé ?

— Sans doute.

— Or, la maladie est un mal ?

— Comment n'en serait-elle pas un ?

— Et la santé est-elle un bien ou un mal, ou n'est-elle ni l'un ni l'autre ?

— Elle est [219a] un bien.

— Nous disions, je crois, que le corps, qui n'est en lui-même ni bon ni mauvais, devient, à cause de la maladie, c'est-à-dire à cause du mal, ami de la médecine. Or la médecine est bonne. D'un autre côté, on aime la médecine en vue de la santé. La santé est bonne, n'est-ce pas ?

— Oui, certes.

— Et l'aime-t-on, ou non ?

— On l'aime.

— Et la maladie, en est-on ennemi ?

— Assurément.

— Ce qui n'est ni mauvais ni [219b] bon peut donc, à cause de ce qui est mauvais et ennemi, devenir ami du bon, en vue de ce qui est bon et ami.

— Cela me paraît évident.

— Ainsi, celui qui aime est ami de ce qui lui est ami, à cause de ce qui lui est ennemi.

Copyright Arvensa Editions

— Je le crois.

— Fort bien, repris-je alors. Mais arrivés là, mes enfants, prenons garde de nous tromper. Je veux bien d'abord ne pas vous faire remarquer que l'ami est devenu ami de l'ami, en d'autres termes que le semblable est maintenant ami du semblable, ce que nous avons reconnu impossible. Passons outre, et tâchons de ne pas nous égarer dans nos raisonnements. [219c] La médecine, disons-nous, est aimée pour la santé ?

— Oui.

— La santé est-elle aussi aimée ?

— Sans doute.

— Si elle est aimée, elle l'est pour quelque chose ?

— Évidemment.

— Et pour quelque chose que nous aimons, en suivant le principe que nous venons d'établir ?

— Sans contredit.

— Et cette chose, de son côté, ne sera-t-elle pas aimée pour quelque autre chose que nous aimons aussi ?

— Oui, vraiment.

— Mais n'est-il pas nécessaire de renoncer à cette marche, et d'arriver à quelque principe qui, sans nous faire retomber toujours ainsi d'ami en ami, nous conduise enfin à ce qui est [219d] l'ami par excellence, à cet ami pour lequel on peut dire que tout le reste est aimé ?

— Il le faut.

— Je le répète, prenons garde que toutes les autres choses qui, disons-nous, sont aimées pour cet ami par

Copyright Arvensa Editions

excellence, n'en prennent faussement l'apparence à nos yeux et ne nous induisent en erreur, tandis que lui seul est l'ami véritable. Examinons un peu. Quand on attache un grand prix à quelque chose, supposons par exemple un père qui préfère son fils à tous les biens du monde ; n'y aura-t-il pas quelque autre objet auquel ce père attachera aussi un grand prix par suite [219e] de son amour pour son fils ? ainsi, vient-il à apprendre qu'il a bu de la ciguë, il fera grand cas du vin, s'il pense que le vin peut sauver son fils ?

— Certainement.

— Il fera grand cas du vase qui contiendra le vin ?

— Sans doute.

— Fera-t-il donc alors plus de cas d'une coupe d'argile ou de trois mesures de vin que de son propre fils ? ou ne faut-il pas dire plutôt que tout son amour se porte, non sur les remèdes que l'on prépare pour l'enfant, mais sur l'enfant pour lequel on prépare [220a] ces remèdes ? Cependant nous disons souvent que nous estimons l'or et l'argent ; rien n'est plus faux : ce que nous estimons, c'est ce pourquoi nous recherchons l'or, l'argent, et tous les autres biens : n'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Ne peut-on pas appliquer le même raisonnement à l'ami ? car, en donnant le nom d'ami à ce que nous aimons [220b] en vue d'autre chose, nous nous sommes servis, je crois, d'une expression impropre. En effet, le nom d'ami semble n'appartenir réellement qu'à l'objet auquel viennent aboutir toutes les autres prétendues

Copyright Arvensa Editions

amitiés.

— Il a bien l'air d'en être ainsi.

— Le véritable ami n'est donc pas ami en vue d'un autre ami ?

— Non.

— Ainsi, que l'ami ne soit pas ami à cause de quelque chose d'ami, voilà qui est hors de discussion. Mais n'aimons-nous pas le bon ?

— Oui.

— Est-ce à raison du mal que le bon est aimé ? [220c] et si des trois choses de nature différente dont nous avons parlé, le bon, le mauvais, et ce qui n'est ni mauvais ni bon, deux seulement continuaient de subsister, et que la troisième, c'est-à-dire le mauvais, disparût entièrement et n'affectât plus ni le corps ni l'âme, ni aucune des choses que nous reconnaissons n'être ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes, le bon ne deviendrait-il pas alors complètement inutile et sans usage ? Si en effet nous n'éprouvions aucune souffrance, nous ne sentirions plus le besoin d'aucun [220d] soulagement ; et par là il serait évidemment prouvé que c'est à cause du mauvais que nous recherchons et aimons le bon : le bon est en quelque sorte le remède du mauvais, le mauvais est une maladie ; or, quand il n'y a pas de maladie, on n'a nul besoin de remèdes. Il est donc dans la nature du bon que l'homme, qui n'est ni bon ni mauvais, ne peut l'aimer qu'à cause du mal ; et que le bon n'a par lui-même aucune utilité.

— Il me semble qu'il en est ainsi, répondit Ménexène.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi, repris-je, cet ami auquel se rapportent toutes les autres choses [220e] qui, comme nous le disions, sont aimées en vue d'une autre, ne leur ressemble en rien. Celles-ci en effet sont aimées, à ce que nous prétendons, en vue de quelque chose que nous aimons ; mais l'ami véritable paraît être d'une nature tout opposée : d'après ce que nous venons de dire, il est ami à cause de ce qui est ennemi ; et si ce qui est ennemi venait à disparaître, il cesserait, à ce qu'il semble, de nous être ami.

— Je n'en crois rien, du moins d'après ce que nous avons dit.

— Par Jupiter, réponds-moi, Ménexène : supposons que le mal ait entièrement disparu ; n'y aura-t-il plus ni faim, ni [221a] soif, ni rien de semblable ? ou bien au contraire la faim n'existera-t-elle pas toujours, aussi longtemps du moins qu'il y aura des hommes et des animaux, mais sans être jamais nuisible, ainsi que la soif et tous les autres appétits de cette sorte, sans qu'ils puissent jamais devenir mauvais, puisque le mal n'est plus ? ou est-ce une question ridicule de demander, qu'y aura-t-il ou que n'y aura-t-il pas alors ?

— Qui le sait ?

— Au moins, ce que nous savons, c'est que maintenant l'homme qui a faim tantôt en souffre, tantôt en jouit. N'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Et s'il a soif [221b] ou s'il éprouve tout autre appétit semblable, ces appétits ne lui font-ils pas tantôt du bien,

Copyright Arvensa Editions

tantôt du mal, et quelquefois aussi ni l'un ni l'autre ?

— Sans doute.

— Dans le cas où le mal serait détruit, ce qui n'est pas mauvais devrait-il être détruit avec le mal ? Non.

— vraiment.

— Ainsi, les appétits qui ne sont ni bons ni mauvais existeraient encore, lors même que le mal aurait disparu.

— Je le crois.

— L'appétit et le désir peuvent-ils exister sans l'amour ?

— Je ne le pense pas.

— Il semblerait [221c] donc d'après cela que l'on aimerait encore après la destruction du mal.

— Certainement.

— Si le mal donnait naissance à l'amitié, le mal une fois disparu, l'amitié ne pourrait plus être : car, lorsque la cause cesse, il est impossible que l'effet subsiste.

— C'est juste.

— Précédemment nous avions admis que celui qui aime aime quelque chose et pour quelque chose ; et nous disions alors que c'était à cause du mal que ce qui n'est ni bon ni mauvais aimait le bon.

— Oui.

— [221d] Je crois maintenant apercevoir une autre raison d'aimer et d'être aimé.

— Voyons.

— Le désir est-il véritablement, comme nous venons de le dire, la cause de l'amitié ? Ce qui désire est-il,

Copyright Arvensa Editions

lorsqu'il désire, ami de ce qui est désiré ? et tous nos raisonnements précédents sur l'amitié ne sont-ils qu'un long bavardage ?

— Je le crains.

— Et en effet, ce qui désire ne désire-t-il pas ce dont [221e] il a besoin ? Qu'en dis-tu ?

— Je le pense.

— Ce qui a besoin est ami de ce dont il a besoin ?

— Sans doute. — On a besoin de ce dont on est privé ?

— Oui.

— Dès lors, c'est ce qui nous est convenable apparemment qui est l'objet de l'amour, de l'amitié, du désir ; cela semble évident, Ménexène et Lysis.

— L'un et l'autre en convinrent.

— Ainsi vous, par exemple, si vous êtes amis, c'est qu'il existe quelque convenance naturelle entre vous.

— Assurément, me répondirent-ils ensemble.

— Si quelqu'un, mes amis, en recherche et en aime un autre, [222a] il faut qu'il y ait entre lui et l'objet aimé quelque convenance soit d'âme, soit de caractère, soit de mœurs, soit d'extérieur même ; autrement il ne le rechercherait pas, et n'aurait pour lui ni amour ni amitié.

Ménexène en convint ; mais Lysis garda le silence.

Eh ! bien, continuai-je, il est nécessaire que nous aimions ce qui a quelque convenance naturelle avec nous.

— Oui.

— Il est donc nécessaire que l'amant sincère et véritable soit aimé de l'objet qu'il aime.

Copyright Arvensa Editions

— [222b] Un léger signe de tête indiqua l'assentiment de Ménexène et de Lysis. Mais Hippothalès était ivre de joie, et son visage changeait à chaque instant de couleur.

Pour moi, voulant examiner la chose de plus près, je repris notre entretien en ces termes :

— Si ce qui convient diffère du semblable, nous avons dit, je crois, ce que c'est que l'ami ; mais si ce qui convient ne fait qu'une seule et même chose avec le semblable, comment rejeter maintenant ce que nous avons précédemment admis, que le semblable, en tant que semblable, est inutile au semblable ? or, il serait absurde de prétendre que [222c] ce qui est inutile peut être ami. Voulez-vous donc, fatigués comme nous sommes de discuter, que nous tombions d'accord et admettions sur-le-champ que le convenable n'est pas la même chose que le semblable ?

— Soit.

— Mais dirons-nous que le bon est convenable à toute chose, et que le mauvais y est étranger ; ou bien que le mauvais est convenable au mauvais, le bon au bon, ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui n'est ni mauvais ni bon ?

— Il nous semble, me dirent-ils, que cette dernière hypothèse [222d] est plus juste.

— Mais nous voilà, mes enfants, retombés dans la conclusion que nous avions repoussée au commencement : car, à ce compte, l'injuste ne sera pas moins ami de l'injuste et le mauvais du mauvais, que le bon ne le sera du bon.

Copyright Arvensa Editions

— Il est vrai.

— D'un autre côté, si le bon et le convenable ne sont qu'une même chose, il n'y aura que le bon qui puisse être ami du bon.

— C'est juste.

— Ici encore, je le crois, nous nous sommes d'avance réfutés nous-mêmes. Ne vous en souvenez-vous pas ?

— Parfaitement.

— [222e] Dès lors à quoi bon prolonger cette discussion ? n'est-il pas évident qu'elle ne nous mènerait à aucun résultat. Toutefois j'éprouve le besoin d'imiter ces avocats habiles qui, à la fin de leurs plaidoyers, ne manquent jamais de résumer ce qu'ils ont dit. Si donc ni l'aimant, ni l'aimé, ni le semblable, ni le contraire, ni le bon, ni le convenant, ni enfin toutes les choses que nous avons passées en revue, et en vérité le nombre en est si considérable que je ne peux me les rappeler toutes, si rien de tout cela n'est l'ami que nous cherchons, je ne sais plus que dire.

[223a] En parlant ainsi, mon intention était d'engager quelqu'un des assistants les plus âgés à prendre la parole. Mais tout à coup, semblables à de mauvais génies, les esclaves qui avaient amené Lysis et Ménexène à la palestre survinrent avec les frères de ces jeunes gens, et les appelèrent pour les reconduire chez leurs parents : en effet, il était déjà tard. D'abord nous voulûmes, ainsi que tous nos auditeurs, obtenir d'eux quelques instants ; mais ils n'eurent aucun égard à nos représentations, et se

Copyright Arvensa Editions

fâchant dans leur langage à demi barbare, ils se mirent à appeler Lysis et Ménexène [223b] avec plus d'instance encore. Enfin, comme ils paraissaient avoir un peu bu durant la fête d'Hermès et se trouver hors d'état de nous entendre, vaincus par leur opiniâtreté, nous nous séparâmes. Cependant, au moment où Lysis et Ménexène se retiraient, je leur dis :

— Jeunes gens, vous et moi, tout vieux que je suis, nous nous sommes peut-être rendus un peu ridicules aujourd'hui ; car tous ceux qui nous quittent vont se demander comment il se fait que nous nous croyions amis, vous le voyez, je me mets du nombre, et que pourtant nous n'ayons pu découvrir encore ce que c'est que l'ami.



Copyright Arvensa Editions



HIPPIAS

ou

Du Beau

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Hippias

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le sophiste Hippias se vante à Socrate d'avoir eu dernièrement à Lacédémone le plus grand succès avec un discours sur les belles occupations qui conviennent à la jeunesse, et il espère avoir le même succès à Athènes, où il compte faire bientôt une nouvelle lecture de ce discours, à laquelle il invite Socrate. Socrate le remercie, mais il feint de ne pas entendre le sujet du discours d'Hippias, parce qu'il y sera question de belles occupations, c'est-à-dire de belles choses, et qu'il ignore ce que c'est que le beau. Il conjure Hippias de vouloir bien le lui enseigner, pour qu'il soit en état de comprendre son discours. Hippias, qui ne saisit pas toute la portée de la question de Socrate, lui donne à la place d'une définition générale des exemples du beau, qu'il confond avec le beau lui-même ; et tout naturellement, pour modèle de la beauté, il lui cite une belle femme. Sur quoi Socrate lui montre aisément qu'il élude la difficulté, qu'une belle femme est belle sans être la beauté elle-même, comme un cheval aussi peut être beau, un vase, et mille autres choses ; et que la vraie question est de savoir pourquoi ces différents objets sont beaux et quel est le

Copyright Arvensa Editions

caractère commun à tous, qui, se retrouvant dans tous à quelque degré, constitue leur beauté. Hippias cherche alors, au lieu d'un exemple particulier, une qualité générale ; mais ne s'élevant pas bien haut encore, ne sortant pas du cercle de la beauté physique, quoiqu'il quitte le domaine de la nature pour celui de l'art, il prétend que ce qui rend beaux les objets d'art c'est l'or, et que l'or est de tous les métaux employés par les artistes celui qui donne à leurs ouvrages leur plus grande beauté : opinion qui, pour être comprise du lecteur moderne, exige qu'il se rappelle les procédés et les matériaux de l'art antique. Socrate réfute cette opinion en montrant à Hippias que si l'or est beau, l'ivoire a aussi sa beauté, qu'il est préférable dans certains cas, que souvent même une matière moins précieuse que l'ivoire peut faire un plus bel effet, et qu'on ne peut pas dire d'une manière absolue que là où n'est pas l'or, nulle beauté ne soit possible. L'or n'est donc pas le beau en soi.

Hippias croit beaucoup mieux satisfaire Socrate en se jetant d'un autre côté, et il dit qu'il n'y a rien de plus beau que d'être riche, d'avoir de la santé et de la considération, de fournir une carrière distinguée, d'arriver à un âge avancé, de mourir plein de jours et d'honneurs, et d'obtenir de la postérité la même vénération dont on a entouré ses pères. Mais, répond Socrate, quand il serait vrai que ces divers caractères contiennent toute la beauté qui est relative à l'homme, ils sont loin d'épuiser l'idée entière du beau. D'abord ils sont étrangers à la nature ;

Copyright Arvensa Editions

car la nature, qui est immortelle, ne vieillit pas, et n'est pas sujette à la maladie. Il en est de même de l'art. La définition ne s'appliquant ni aux beautés de la nature, ni à celles de l'art, est donc incomplète, même dans les limites du monde visible. Il y a plus, elle ne s'applique point aux dieux, à cette existence réelle, quoique invisible, qui passe pour le type de la beauté, et que par conséquent la définition devrait embrasser ; car elle doit atteindre tout ce qui est beau, et dans l'humanité, et dans la nature, et dans l'art, et dans la divinité. Toute définition qui n'embrasserait pas le cercle entier des êtres, est d'avance convaincue d'insuffisance et ne peut remplir les conditions d'une définition légitime.

Éclairé peu à peu par les objections de Socrate, Hippias essaye enfin de véritables définitions, des définitions générales et abstraites ; et il en propose successivement trois, qui, sans cesse reproduites par les philosophes, combattues ou adoptées, offrent dès lors dans leur premier développement et leur première réfutation un double intérêt, historique et philosophique. Platon, dans la personne de Socrate, parcourt rapidement ces trois définitions, les caractérise avec netteté, et leur oppose des arguments décisifs, dont la force est encore entière aujourd'hui.

1° La première de ces définitions est la convenance. Elle est vieille, comme on voit, l'opinion qui attribue la beauté à la disposition et à l'arrangement des parties, car

Copyright Arvensa Editions

c'est là ce que signifie la convenance. Platon répond : Ou les diverses parties sont belles, et alors ce n'est pas leur arrangement qui les fait telles, quoique cet arrangement puisse avoir aussi sa beauté ; ou les parties ne sont pas belles, et alors que peut faire leur arrangement ? Pensons-y bien. Pour que la convenance constitue la beauté, il faut que, de parties qui ne sont pas belles, elle fasse non-seulement un tout qui ait de la beauté, mais un tout dont les parties soient belles, et belles, non d'une beauté apparente et relative, mais d'une beauté réelle et absolue ; car il s'agit ici de ce qui est et non de ce qui paraît beau, de la réalité et non de l'apparence, de la beauté absolue et non de la beauté relative. Il faut à la rigueur que la convenance, l'arrangement et la disposition des parties, transforment positivement la laideur en beauté ; si elle lui met seulement un masque, la convenance n'est alors qu'une tromperie en fait de beauté et non la beauté elle-même, et la définition est incomplète et vicieuse.

2° Le beau, c'est l'utile. Mais utile à quoi, demande Platon, à quel usage et dans quel but ? Sans doute tout ce qui ne sert à rien, ce qui n'a en soi le pouvoir de rien produire, est indigne du nom de beau ; mais par cela seul qu'un homme ou une chose a le pouvoir de produire quelque effet et de tendre à un but, suit-il de là que cet homme ou cette chose soit belle alors même qu'elle ne mènerait à rien de bon, et produirait même du mal ? Il est

Copyright Arvensa Editions

clair que l'utile n'étant qu'un moyen, un moyen relatif à un but, c'est la bonté du but qui mesure la beauté du moyen, de sorte qu'il ne faut pas dire que le beau est ce qui est utile, mais ce qui est utile à une bonne fin, c'est-à-dire ce qui est avantageux, c'est-à-dire encore ce qui est bien.

Vous croyez que Platon va s'arrêter à cette définition qu'il a lui-même suggérée à l'interlocuteur, et qui semble si bien d'accord avec la théorie platonicienne, qui, n'admettant de vraiment utile que ce qui est bien ou conduit au bien, et de beau que le bien même ou ce qui en porte l'empreinte, confond dans une seule idée l'utile, le bien et le beau. Mais, tout au contraire, cette définition, savoir que le beau est ce qui est utile, avantageux, capable de produire quelque bien, loin de trouver grâce aux yeux de Platon par son rapport avec sa propre théorie, est traitée ici avec une sévérité telle qu'elle semble au premier coup d'œil une injustice et même une contradiction. L'intelligence de ce passage controversé ne peut être empruntée qu'à un examen plus approfondi de la vraie théorie de Platon, et de la définition dont il s'agit. Cette définition ressemble bien un peu, il est vrai, à la théorie platonicienne, mais cette ressemblance n'est qu'apparente et couvre une différence essentielle. D'abord, à la rigueur, les termes même dans lesquels la définition est exprimée excluent l'identité du beau et du bien : car, selon cette définition, le beau est ce qui produit le bien ; il est par conséquent la cause du bien ; il en

Copyright Arvensa Editions

diffère donc de toute la différence qui sépare la cause de l'effet ; donc le beau n'est pas le bien. Mais cette réponse ne s'adresse qu'à l'énoncé de la définition. Il faut aller plus avant. Si l'on veut mettre entre le beau et le bien la relation de la cause à l'effet, de l'antécédent au conséquent, comme le fait la définition, la cause, dans la vraie théorie de Platon, ce serait le bien, et le beau en serait l'effet, le développement et la forme ; tandis que dans la définition ici réfutée, les mots semblent attribuer au beau l'antériorité et la qualité de cause, et rabaisser le bien au rang de l'effet : ce qui, d'un côté, fait du bien une simple conséquence, un résultat d'un principe autre que lui-même, c'est-à-dire détruit son indépendance, et en même temps donne au beau une primitivité, une puissance créatrice que la raison lui enlève aisément pour le laisser alors flotter sans aucune base. La contradiction reprochée à Platon n'est donc qu'apparente, et c'est précisément dans l'intérêt de sa vraie théorie qu'il combat la définition d'Hippias, et la combat avec une sévérité impitoyable, parce qu'on pourrait la confondre avec la sienne, et qu'elle en diffère essentiellement.

3° Le beau, c'est le plaisir que nous donnent les perceptions de l'ouïe et de la vue. C'est encore là aujourd'hui la doctrine des partisans de la philosophie des sens, en matière de beauté. Ils réduisent toute l'idée du beau à une sensation, seulement ils empruntent cette sensation aux sens de l'ouïe et de la vue ; et on ne peut

Copyright Arvensa Editions

nier en effet que ce ne soit surtout par ces deux sens que nous percevons les sensations qui sont pour nous l'occasion de la conception du beau dans la nature. Mais outre que les sensations de la vue et de l'ouïe ne sont que l'occasion et non le principe de la notion de la beauté dans l'ordre de la nature, il est absurde de vouloir ramener à cette seule explication toutes les autres espèces de beauté : la beauté des actions, par exemple, et en général la beauté morale. Il faudrait soutenir que toute beauté morale est réductible à la beauté physique, en un mot il faudrait mettre en avant un système général de sensualisme cent fois réfuté par Platon. — Ensuite à quel titre les plaisirs de l'ouïe et de la vue contiendraient-ils la notion du beau ? Ce ne peut être qu'à titre de plaisir en général, ou à titre de plaisir propre au sens particulier de la vue et de l'ouïe. Or, si c'est en tant que plaisir indépendamment des sens particuliers qui le donnent, il faut dire que toute espèce de sensation agréable contiendra aussi la notion du beau, pourvu qu'elle soit agréable, fût-ce même les sensations les plus grossières, le plaisir étant égal à lui-même dans sa nature et ne pouvant différer que dans ses degrés ; ou si c'est à titre de plaisir venu des sens particuliers de la vue et de l'ouïe, il faut expliquer ce qu'il peut y avoir de commun dans ces deux sens pour y trouver la notion commune du beau. Si la vue comme telle nous révèle la beauté, elle exclut l'ouïe ; ou si c'est l'ouïe, elle exclut la vue. Qu'y a-t-il donc qui soit commun à ces deux choses et en même temps

Copyright Arvensa Editions

propre à chacune d'elles, pour expliquer la beauté qui doit être propre à chacune et en même temps commune à toutes deux ? Que l'on cherche bien, et l'on trouvera qu'il n'y a de propre et de commun à la fois aux sensations agréables de la vue et de l'ouïe, que cette qualité, savoir d'être agréable, c'est-à-dire le plaisir, et nous retombons alors dans la première hypothèse. On insiste, et l'on dit que les sensations de la vue et de l'ouïe, indépendamment du plaisir, ont cela de particulier à elles, exclusivement à toutes les autres sensations, de donner un plaisir sans mélange de peine ; or le plaisir sans mélange de peine, ce n'est pas seulement le plaisir, c'est le bien lui-même. Mais c'est retomber ou dans la théorie du beau considéré comme utile, théorie déjà détruite, ou dans celle du beau considéré comme cause du bien, théorie que Platon a déjà réfutée, et sur laquelle il revient ici pour l'accabler de nouveau, comme destructive de sa théorie favorite de l'identité du bien et du beau, à laquelle il immole successivement toutes les théories et qu'il élève au-dessus d'elles sans la démontrer ni la développer, ni même l'avouer directement.

L'Hippias appartient à la même classe de dialogues que le Lysis, et nous aurions pu y signaler aussi et y suivre les procédés et la marche de la dialectique platonicienne ; mais nous avons préféré nous occuper ici du fond plus encore que de la forme ; pour celle-là, nous renvoyons à l'argument qui précède. D'ailleurs, l'Hippias ne se rapporte au Lysis que d'une manière générale, comme un

Copyright Arvensa Editions

dialogue réfutatif à un dialogue de même genre ; mais il a des rapports plus réels et plus particuliers avec l'Euthyphron. C'est tout à fait la même composition, le même caractère philosophique et dramatique, et on n'y peut méconnaître deux ouvrages du même âge et de la même main, du même penseur et du même artiste. L'Hippias est tout négatif, il est vrai, mais comme beaucoup d'autres dialogues, et même ici une solution positive est à peu près indiquée ; la réfutation est rapide, et souvent subtile en apparence, mais toujours solide en réalité ; et la composition, dans sa brièveté, a de la grandeur, une méthode parfaite, et un vif intérêt, puisque dans ce court dialogue se trouvent presque toutes les solutions que la philosophie peut proposer sur la question du beau, successivement présentées dans leur ordre de vraisemblance et d'importance, d'abord une solution purement physique et des exemples au lieu de généralités philosophiques, puis des tentatives d'abstractions tour à tour convaincues d'être incomplètes et de n'atteindre qu'un côté du sujet au lieu de l'embrasser tout entier, enfin tous les vices de l'école sensualiste des sophistes, soit pour la méthode, soit pour le fond des idées, exposés graduellement avec une lumière et une vigueur toujours croissante. Pour être concentrée dans un étroit espace et pour ainsi dire ramassée sur elle-même, la force de l'Hippias n'en est pas moins réelle, et le fond simple et riche de ce petit dialogue eût porté aisément les plus grands développements, s'il eût plu à l'auteur de s'y livrer,

Copyright Arvensa Editions

et nous les eussions ici facilement tirés nous-mêmes si la brièveté de l'ouvrage original ne nous eût imposé la loi de resserrer cet argument dans de justes limites.

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS
Liste des titres
Table des matières du titre

Hippias

PERSONNAGES

SOCRATE, HIPPIAS[320] et un interlocuteur ANONYME[321]

[281a] **SOCRATE**.

O sage et excellent Hippias, combien il y a que tu n'es venu à Athènes!

HIPPIAS.

En vérité, Socrate, je n'en ai pas eu le loisir. Lorsque l'Élide a quelque affaire à traiter avec une autre cité, elle s'adresse toujours à moi préférablement à tout autre citoyen, et me choisit pour son envoyé, persuadée que personne n'est plus capable de bien juger, et de lui faire un rapport fidèle des choses qui lui sont dites [281b] de la part de chaque ville. J'ai donc été souvent député en différentes villes, mais le plus souvent à Lacédémone et pour un plus grand nombre d'affaires très importantes. C'est pour cette raison, puisque tu veux le savoir, que je viens rarement en ces lieux.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voilà ce que c'est, Hippias, d'être un homme vraiment sage et accompli ; car d'abord tu es en état de procurer aux jeunes gens des avantages bien autrement précieux que l'argent qu'ils te donnent [281c] en grande quantité ; et ensuite tu peux rendre à ta patrie de ces services capables de tirer un homme de la foule, et de lui acquérir de la renommée. Cependant, Hippias, quelle peut être la cause pour laquelle ces anciens, dont les noms sont si célèbres pour leur sagesse, un Pittacus, un Bias, un Thalès de Milet, et ceux qui sont venus depuis, jusqu'à Anaxagoras, se sont tous ou presque tous éloignés des affaires publiques ?

HIPPIAS.
Quelle autre raison, Socrate, penses-tu qu'on puisse alléguer, [281d] si ce n'est leur impuissance à embrasser à la fois les affaires de l'état et celles des particuliers ?

SOCRATE.
Quoi donc ! au nom de Jupiter ! est-ce que, comme les autres arts se sont perfectionnés, et que les ouvriers du temps passé sont des ignorants auprès de ceux d'aujourd'hui, nous dirons aussi que votre art, à vous autres sophistes, a fait les mêmes progrès, et que ceux des anciens qui s'appliquaient à la sagesse n'étaient rien en comparaison de vous ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.
Ainsi, Hippias, si Bias revenait maintenant au monde, il paraîtrait ridicule [282a] auprès de vous, à peu près comme les sculpteurs disent que Dédale se ferait moquer si de nos jours il faisait des ouvrages tels que ceux qui lui ont acquis tant de célébrité.

HIPPIAS.
Au fond, Socrate, la chose est comme tu dis ; cependant j'ai coutume de louer les anciens et nos devanciers plus que les sages de ce temps, car si je suis en garde contre la jalousie des vivants, je redoute aussi l'indignation des morts.

[282b] SOCRATE.
C'est fort bien pensé et raisonné, Hippias, à ce qu'il me semble. Et je puis aussi te rendre témoignage que tu dis vrai, et que ton art s'est réellement perfectionné pour la capacité de joindre l'administration des affaires publiques aux affaires particulières. En effet, le fameux Gorgias, sophiste de Léontium, est venu ici avec le titre d'envoyé de sa ville, comme le plus capable de tous les Léontins de traiter les affaires d'état. Il s'est fait beaucoup d'honneur

Copyright Arvensa Editions

en public par son éloquence ; et, dans le particulier, en donnant des leçons et en conversant avec les jeunes gens, il a amassé et [282c] emporté de grosses sommes d'argent de cette ville. Veux-tu un autre exemple ? Notre ami Prodicus a souvent été député par ses concitoyens auprès de beaucoup de villes, et, en dernier lieu, étant venu, il y a peu de temps, de Céos à Athènes, il a parlé dans le sénat avec de grands applaudissements ; et donnant chez lui des leçons et s'entretenant avec notre jeunesse, il en a tiré des sommes prodigieuses[322]. Parmi les anciens sages, aucun n'a cru devoir exiger de l'argent pour prix de ses leçons, ni faire montre de son savoir [282d] devant toutes sortes de personnes, tant ils étaient simples, et savaient peu le mérite de l'argent. Mais les deux sophistes que je viens de nommer ont plus gagné d'argent avec leur sagesse qu'aucun ouvrier n'en a retiré de quelque art que ce soit ; et Protagoras, avant eux, avait fait la même chose.

HIPPIAS.

Je vois bien, Socrate, que tu n'entends pas le fin de notre profession : si tu savais combien elle m'a valu d'argent, tu en serais étonné ; et pour ne point parler du reste, étant une fois allé en Sicile lorsque Protagoras [282e] y était et y jouissait d'une grande réputation, quoiqu'il eût déjà un certain âge et que je fusse beaucoup plus jeune que lui, j'amassai en fort peu de temps plus de cent cinquante

Copyright Arvensa Editions

mines, et plus de vingt mines d'un seul petit endroit qu'on appelle Inycum. De retour chez moi, je donnai cette somme à mon père, qui en fut surpris et frappé ainsi que nos autres concitoyens ; et je crois avoir gagné seul plus d'argent que deux autres sophistes ensemble, quels qu'ils puissent être.

SOCRATE.

En vérité, Hippias, voilà une belle et grande preuve [283a] de ta sagesse, de celle des hommes de notre siècle, et de leur supériorité à cet égard sur les anciens. Il faut convenir, d'après ce que tu dis, que l'ignorance de vos devanciers était extrême, puisqu'on rapporte qu'il est arrivé à Anaxagoras lui-même tout le contraire de ce qui vous arrive. Ses parents lui ayant laissé de grands biens, il les négligea et les laissa périr entièrement, tant sa sagesse était insensée. On raconte des traits à peu près semblables d'autres anciens. Il me paraît donc que c'est là une marque bien claire de l'avantage que vous avez sur eux du côté de la sagesse. [283b] C'est aussi le sentiment commun, qu'il faut que le sage soit principalement sage pour lui-même ; et la fin d'une pareille sagesse est d'amasser le plus d'argent que l'on peut. Mais en voilà assez là-dessus. Dis-moi encore une chose : de toutes les villes où tu as été, quelle est celle dont tu as rapporté de plus grosses sommes ? Il ne faut pas le demander ; c'est sans doute Lacédémone, où tu es allé plus que partout

Copyright Arvensa Editions

ailleurs.

HIPPIAS.
Non, par Jupiter, Socrate.

SOCRATE.
Que dis-tu-là ? Est-ce de cette ville que tu aurais tiré le moins d'argent ?

[283c] **HIPPIAS.**
Je n'en ai jamais tiré une obole.

SOCRATE.
Voilà une chose bien étrange et qui tient du prodige, Hippias. Dis-moi, je te prie, n'aurais-tu point assez de sagesse pour rendre meilleurs du côté de la vertu ceux qui te fréquentent et prennent tes leçons ?

HIPPIAS.
J'en ai de reste pour cela, Socrate.

SOCRATE.
Est-ce donc que tu étais en état de rendre meilleurs les enfants des Inyciens, et que tu ne pouvais en faire autant des enfants des Spartiates ?

HIPPIAS.
Il s'en faut de beaucoup.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est apparemment que les Siciliens sont curieux de devenir meilleurs, et que les Lacédémoniens [283d] ne s'en soucient pas[323].

HIPPIAS.
Au contraire, Socrate, les Lacédémoniens n'ont rien plus à cœur.

SOCRATE.
Auraient-ils par hasard fui ton commerce, faute d'argent ?

HIPPIAS.
Nullement ; ils en ont en abondance.

SOCRATE.
Puisque les Lacédémoniens désirent devenir meilleurs, qu'ils ont de l'argent, et que tu peux leur être infiniment utile à cet égard, pourquoi donc ne t'ont-ils pas renvoyé chargé d'argent ? Cela ne viendrait-il point de ce que les Lacédémoniens élèvent mieux leurs enfants que tu ne ferais ? Est-ce là ce que nous dirons, et en conviens-tu ?

[283e] HIPPIAS.
J'en suis bien éloigné.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'aurais-tu pu réussir à persuader aux jeunes gens de Lacédémone qu'en s'attachant à toi ils avanceraient plus dans la vertu qu'auprès de leurs parents ? ou bien n'as-tu pu mettre dans l'esprit de leurs pères que, pour peu qu'ils prissent intérêt à leurs enfants, ils devaient t'en confier l'éducation, plutôt que de s'en charger eux-mêmes ? Sans doute qu'ils n'enviaient point à leurs enfants le bonheur de devenir aussi vertueux qu'il est possible ?

HIPPIAS.
Non, je ne le pense pas.

SOCRATE.
Lacédémone est pourtant une ville bien policée.

HIPPIAS.
Sans [284a] contredit.

SOCRATE.
Mais, dans les villes bien policées, la vertu est ce qu'on estime le plus.

HIPPIAS.
Assurément.

SOCRATE.
Personne au monde n'est d'ailleurs plus capable que toi

Copyright Arvensa Editions

de l'enseigner aux autres.

HIPPIAS.
Personne, Socrate.

SOCRATE.
Celui qui saurait parfaitement apprendre à monter à cheval ne serait-il pas considéré en Thessalie plus qu'en nul autre endroit de la Grèce ? et n'est-ce pas là qu'il amasserait le plus d'argent, ainsi que partout où l'on aurait de l'ardeur pour cet exercice ?

HIPPIAS.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Et un homme capable d'enseigner les sciences les plus propres à inspirer la vertu ne sera point honoré principalement [284b] à Lacédémone, et dans toute autre ville grecque gouvernée par de bonnes lois ? il n'en retirera pas, s'il le veut, plus d'argent que de nulle autre part ? Et tu crois, mon cher, qu'il fera plutôt fortune en Sicile et à Inycum ? Te croirai-je en cela, Hippias ? car si tu l'ordonnes, il faudra bien te croire.

HIPPIAS.
Ce n'est point l'usage, Socrate, à Lacédémone de toucher

Copyright Arvensa Editions

aux lois, ni de donner aux enfants une autre éducation que celle qui est établie.

SOCRATE.
Comment dis-tu ? l'usage n'est point à Lacédémone d'agir [284c] sagement, mais de faire des fautes ?

HIPPIAS.
Je n'ai garde de dire cela, Socrate.

SOCRATE.
N'agiraient-ils pas sagement s'ils donnaient à leurs enfants une éducation meilleure, au lieu d'une moins bonne ?

HIPPIAS.
J'en conviens ; mais la loi ne permet pas chez eux d'élever les enfants suivant une mode étrangère. Sans cela, je puis te garantir que si quelqu'un avait jamais reçu de l'argent à Lacédémone pour former la jeunesse, j'en aurais reçu plus que personne : ils se plaisent à m'entendre et m'applaudissent ; mais, comme je viens de dire, la loi est contre moi.

[284d] SOCRATE.
Par la loi, Hippias, entends-tu ce qui est nuisible ou salutaire à une ville ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

On ne fait des lois, ce me semble, qu'en vue de leur utilité ; mais elles nuisent quelquefois quand elles sont mal faites.

SOCRATE.
Quoi ! les législateurs, en faisant des lois, ne les font-ils point pour le plus grand bien de l'état ? et sans cela n'est-il pas impossible qu'un état soit bien policé ?

HIPPIAS.
Tu as raison.

SOCRATE.
Lors donc que ceux qui entreprennent de faire des lois en manquent le but, qui est le bien, ils manquent ce qui est légitime et la loi elle-même. Qu'en [284e] penses-tu ?

HIPPIAS.
A prendre la chose à la rigueur, Socrate, cela est vrai ; mais les hommes n'ont point coutume de l'entendre ainsi.

SOCRATE.
De qui parles-tu, Hippias ? des hommes instruits, ou des ignorants ?

HIPPIAS.
Du grand nombre.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais ce grand nombre connaît-il la vérité ?

HIPPIAS.
Pas du tout.

SOCRATE.
Ceux qui la connaissent regardent sans doute le plus utile comme plus légitime en soi pour tous les hommes que ce qui est moins utile. Ne l'accordes-tu pas ?

HIPPIAS.
Oui, plus légitime, je te l'accorde.

SOCRATE.
Et les choses sont en effet comme les personnes instruites les conçoivent ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Or il est plus utile, à ce que tu dis, pour les Lacédémoniens [285a] d'être élevés selon ton plan d'éducation, quoiqu'il soit étranger, que suivant le plan reçu chez eux.

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Et je dis vrai.

SOCRATE.
N'avoues-tu pas aussi, Hippias, que ce qui est plus utile est plus légitime ?

HIPPIAS.
J'en suis convenu en effet.

SOCRATE.
Donc, selon tes principes, il est plus légitime pour les enfants de Lacédémone d'être élevés par Hippias, et moins légitime d'être élevés par leurs parents, si réellement ton éducation doit leur être plus utile.

HIPPIAS.
Elle le serait, [285b] Socrate.

SOCRATE.
Ainsi les Lacédémoniens pèchent contre la loi lorsqu'ils refusent de te donner de l'argent et de te confier leurs enfants.

HIPPIAS.
Je te l'accorde ; aussi bien il me paraît que tu parles pour moi, et j'aurais tort de te contredire.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voilà donc, mon cher ami, les Lacédémoniens convaincus de violer les lois[324], et cela sur les objets les plus importants, eux qui passent pour le mieux policé de tous les peuples. Mais, au nom des dieux, Hippias, en quelle occasion t'applaudissent-ils et t'écoutent-ils avec plaisir ? C'est apparemment quand tu leur parles du cours des astres et des révolutions célestes, [285c] toutes choses que tu connais mieux que personne[325] ?

HIPPIAS.
Point du tout : ils ne peuvent supporter ces sciences.

SOCRATE.
C'est donc sur la géométrie qu'ils aiment à t'entendre discourir ?

HIPPIAS.
Nullement : la plupart d'entre eux ne savent pas même compter, pour ainsi dire.

SOCRATE.
Par conséquent, ils s'en faut bien qu'ils t'écoutent volontiers, quand tu expliques l'art du calcul.

HIPPIAS.
Oui, certes, il s'en faut bien.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
C'est sans doute sur les choses qu'aucun homme n'a distinguées [285d] avec plus de précision que toi, la valeur des lettres et des syllabes[326], des harmonies et des mesures ?

HIPPIAS.
De quelles harmonies, mon cher, et de quelles lettres parles-tu ?

SOCRATE.
Sur quoi donc se plaisent-ils à t'entendre et t'applaudissent-ils ? Dis-le-moi toi-même, puisque je ne saurais le deviner.

HIPPIAS.
Lorsque je leur parle, Socrate, de la généalogie des héros et des grands hommes, de l'origine des villes, et de la manière dont elles ont été fondées dans les premiers temps, et en général de toute l'histoire ancienne, c'est alors qu'ils m'écoutent [285e] avec le plus grand plaisir ; de façon que, pour les satisfaire, j'ai été obligé d'étudier et d'apprendre avec soin tout cela.

SOCRATE.
En vérité, Hippias, tu es heureux que les Lacédémoniens

Copyright Arvensa Editions

ne prennent pas plaisir à entendre nommer de suite tous nos archontes depuis Solon ; sans quoi tu aurais pris bien de la peine à te mettre tous ces noms dans la tête.

HIPPIAS.
Quelle peine, Socrate ? je n'ai qu'à entendre une seule fois cinquante noms, je les répéterai par cœur.

SOCRATE.
Tu dis vrai : je ne faisais pas attention que tu possèdes l'art de la mnémonique[327]. Je conçois donc que c'est avec beaucoup de raison que les Lacédémoniens se plaisent [286a] à tes discours, toi qui sais tant de choses, et qu'ils s'adressent à toi, comme les enfants aux vieilles femmes, pour leur faire des contes divertissants.

HIPPIAS.
Je t'assure, Socrate, que je m'y suis fait dernièrement beaucoup d'honneur, en exposant quelles sont les belles occupations auxquelles un jeune homme doit s'appliquer ; car j'ai composé là-dessus un fort beau discours, écrit avec le plus grand soin. En voici le sujet et le commencement. Je suppose qu'après la prise de Troie, Néoptolème, [286b] s'adressant à Nestor, lui demande quels sont les beaux exercices qu'un jeune homme doit cultiver pour rendre son nom célèbre. Nestor après cela prend la parole, et lui propose je ne sais combien de pratiques tout à fait belles.

Copyright Arvensa Editions

J'ai lu ce discours en public à Lacédémone, et je dois le lire ici dans trois jours à l'école de Phidostrate, avec beaucoup d'autres morceaux qui méritent d'être entendus : je m'y suis engagé à la prière d'Eudicos, fils d'Apémante. Tu me feras plaisir de t'y rendre, [286c] et d'amener avec toi d'autres personnes en état d'en juger.

SOCRATE.

Cela sera, s'il plaît à Dieu, Hippias[328]. Pour le présent, réponds à une petite question que j'ai à te faire à ce sujet, et que tu m'as rappelée à l'esprit fort à propos. Il n'y a pas longtemps, mon cher ami, que, causant avec quelqu'un, et blâmant certaines choses comme laides, et en approuvant d'autres comme belles, il m'a jeté dans un grand embarras par ses questions insultantes. Socrate, m'a-t-il dit, d'où connais-tu donc [286d] les belles choses et les laides ? Voyons un peu : pourrais-tu me dire ce que c'est que le beau ? Moi, je fus assez sot pour demeurer interdit, et je ne sus quelle bonne réponse lui faire. Au sortir de cet entretien, je me suis mis en colère contre moi-même, me reprochant mon ignorance, et me suis bien promis que le premier de vous autres sages que je rencontrerais, je me ferais instruire, et qu'après m'être bien exercé, j'irais retrouver mon homme et lui présenter de nouveau le combat. Ainsi tu viens, comme je disais, fort à propos. Enseigne-moi à fond, je te prie, ce que c'est [286e] que le beau, et tâche de me répondre avec la plus grande

Copyright Arvensa Editions

précision, de peur que cet homme ne me confonde de nouveau, et que je lui apprête à rire pour la seconde fois. Car sans doute tu sais tout cela parfaitement ; et, parmi tant de connaissances que tu possèdes, celle-ci est apparemment une des moindres ?

HIPPIAS.
Oui, Socrate, une des moindres ; ce n'est rien en vérité.

SOCRATE.
Tant mieux, je l'apprendrai facilement, et personne désormais ne se moquera de moi.

HIPPIAS.
Personne, j'en réponds. Ma profession, sans cela, n'aurait rien que de commun [287a] et de méprisable.

SOCRATE.
Par Junon, tu m'annonces une bonne nouvelle, Hippias, s'il est vrai que nous puissions venir à bout de cet homme. Mais ne te gênerai-je pas si, faisant ici son personnage, j'attaque tes discours à mesure que tu répondras, afin de m'exercer davantage ? car je m'entends assez à faire des objections ; et, si cela t'est indifférent, je veux te proposer mes difficultés, pour être plus ferme dans ce que tu m'apprendras.

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Argumente, j'y consens : aussi bien, comme je t'ai dit, cette question [287b] n'est pas d'importance ; et je te mettrais en état d'en résoudre de bien plus difficiles, de façon qu'aucun homme ne pourrait te réfuter.

SOCRATE.
Tu me charmes, en vérité. Allons, puisque tu le veux bien, je vais me mettre à sa place, et tâcher de t'interroger. Si tu récitais en sa présence ce discours que tu as, dis-tu, composé sur les belles occupations, après l'avoir entendu, et au moment que tu cesserais de parler, il ne manquerait pas de t'interroger avant toutes choses sur le beau (car telle est sa [287c] manie), et il te dirait : Étranger d'Élis, n'est-ce point par la justice que les justes sont justes ? Réponds, Hippias, comme si c'était lui qui te fît cette demande.

HIPPIAS.
Je réponds que c'est par la justice.

SOCRATE.
La justice n'est-elle pas quelque chose de réel ?

HIPPIAS.
Sans doute.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

N'est-ce point aussi par la sagesse que les sages sont sages, et par le bien que tout ce qui est bon est bon ?

HIPPIAS.
Assurément.

SOCRATE.
Cette sagesse et ce bien sont des choses réelles, et tu ne diras pas apparemment qu'elles n'existent point ?

HIPPIAS.
Qui pourrait le dire ?

SOCRATE.
Toutes les belles choses pareillement ne sont-elles point belles [287d] par le beau ?

HIPPIAS.
Oui, par le beau.

SOCRATE.
Ce beau est aussi quelque chose de réel, sans doute ?

HIPPIAS.
Certainement.

SOCRATE.
Étranger, poursuivra-t-il, dis-moi donc ce que c'est que ce

Copyright Arvensa Editions

beau.

HIPPIAS.
Celui qui fait cette question, Socrate, veut-il qu'on lui apprenne autre chose, sinon qu'est-ce qui est beau ?

SOCRATE.
Ce n'est pas là ce qu'il demande, ce me semble, Hippias, mais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.
Et quelle différence y a-t-il entre ces deux questions ?

SOCRATE.
Est-ce qu'il ne te paraît pas qu'il y en ait ?

HIPPIAS.
Non, il n'y en a point.

SOCRATE.
Il est évident que tu sais cela mieux que moi. Cependant fais attention, mon cher. Il te demande, non pas qu'est-ce qui est beau, mais ce que [287e] c'est que le beau.

HIPPIAS.
Je comprends, mon cher ami : je vais lui dire ce que c'est que le beau, et il n'aura rien à répliquer. Tu sauras donc,

Copyright Arvensa Editions

puisqu'il faut te dire la vérité, que le beau c'est une belle fille.

SOCRATE.
Par le chien, Hippias, voilà une belle et brillante réponse. Si je réponds ainsi, aurai-je répondu, et répondu juste [288a] à la question, et n'aura-t-on rien à répliquer ?

HIPPIAS.
Comment le ferait-on, Socrate, puisque tout le monde pense de même, et que ceux qui entendront ta réponse te rendront tous témoignage qu'elle est bonne ?

SOCRATE.
Soit, je le veux bien. Voyons, Hippias, que je répète en moi-même ce que tu viens de dire. Cet homme m'interrogera à peu près de cette manière : Socrate, réponds-moi : toutes les choses que tu appelles belles ne sont-elles pas belles, en supposant qu'il y a quelque chose de beau par soi-même ? Et moi, je lui répondrai qu'en supposant que le beau est une belle fille on a trouvé ce par quoi toutes ces choses sont belles.

[288b] **HIPPIAS.**
Crois-tu qu'il entreprenne après cela de te prouver que ce que tu donnes pour beau ne l'est point ; ou s'il l'entreprend, qu'il ne se couvrira pas de ridicule ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je suis bien sûr, mon cher, qu'il l'entreprendra ; mais s'il se rend ridicule par là, c'est ce que la chose elle-même fera voir. Je veux néanmoins te faire part de ce qu'il me dira.

HIPPIAS.
Voyons.

SOCRATE.
Que tu es plaisant, Socrate ! me dira-t-il. Une belle cavale n'est-elle pas quelque chose de beau, puisque Apollon lui-même l'a vantée dans un de ses oracles ? Que répondrons-nous, [288c] Hippias ? N'accorderons-nous pas qu'une cavale est quelque chose de beau, je veux dire une cavale qui soit belle ? Car, comment oser soutenir que ce qui est beau n'est pas beau ?

HIPPIAS.
Tu dis vrai, Socrate, et le dieu a très bien parlé. En effet, nous avons chez nous des cavales parfaitement belles.

SOCRATE.
Fort bien, dira-t-il. Mais quoi ! une belle lyre n'est-elle pas quelque chose de beau ? En conviendrons-nous, Hippias ?

HIPPIAS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Cet homme me dira après cela, j'en suis à peu près sûr, je connais son humeur : Quoi donc, mon cher ami, une belle marmite n'est-elle pas quelque chose de beau ?

[288d] **HIPPIAS.**
Quel homme est-ce donc là, Socrate ? Qu'il est mal appris d'oser employer des termes si bas dans un sujet si noble !

SOCRATE.
Il est ainsi fait, Hippias. Il ne faut point chercher en lui de politesse ; c'est un homme grossier, qui ne se soucie que de la vérité. Il faut pourtant lui répondre ; et je vais dire le premier mon avis. Si une marmite est faite par un habile potier ; si elle est unie, ronde et bien cuite, comme sont quelques unes de ces belles marmites à deux anses, qui tiennent six mesures, et sont faites au tour ; si c'est d'une pareille [288e] marmite qu'il veut parler, il faut avouer qu'elle est belle. Car comment dirions-nous que ce qui est beau n'est pas beau ?

HIPPIAS.
Cela ne se peut, Socrate.

SOCRATE.
Une belle marmite est donc aussi quelque chose de

Copyright Arvensa Editions

beau ? dira-t-il. Réponds.

HIPPIAS.
Mais oui, Socrate, je le crois. Ce meuble, à la vérité, est beau quand il est bien travaillé ; mais tout ce qui est de ce genre ne mérite pas d'être appelé beau, si tu le compares avec une belle cavale, une belle fille, et toutes les autres belles choses.

[289a] **SOCRATE.**
A la bonne heure. Je comprends maintenant comment il nous faut répondre à celui qui nous fait ces questions. Mon ami, lui dirons-nous, ignores-tu combien est vrai le mot d'Héraclite, que le plus beau des singes est laid si on le compare à l'espèce humaine ? De même la plus belle des marmites, comparée avec l'espèce des filles, est laide, comme dit le sage Hippias. N'est-ce pas là ce que nous lui répondrons, Hippias ?

HIPPIAS.
Oui, Socrate, c'est très bien répondu.

SOCRATE.
Un peu de patience, je te prie ; voici à coup sûr ce qu'il ajoutera : Quoi, Socrate ! n'arrivera-t-il pas aux filles, si on les compare avec des déesses, [289b] la même chose qu'aux marmites si on les compare avec des filles ? La plus belle fille ne paraîtra-t-elle pas laide en comparaison ? Et

Copyright Arvensa Editions

n'est-ce pas aussi ce que dit Héraclite que tu cites, que l'homme le plus sage ne paraîtra qu'un singe vis-à-vis de Dieu, pour la sagesse, la beauté et tout le reste ? Accorderons-nous, Hippias, que la plus belle fille est laide, comparée aux déesses ?

HIPPIAS.
Qui pourrait aller là-contre, Socrate ?

[289c] **SOCRATE.**
Si nous lui faisons cet aveu, il se mettra à rire, et me dira : Socrate, te rappelles-tu la question que je t'ai faite ? Oui, répondrai-je ; tu m'as demandé ce que c'est que le beau. Et puis, reprendra-t-il, étant interrogé sur le beau, tu me donnes pour belle une chose qui, de ton propre aveu, n'est pas plutôt belle que laide ? Il y a bien apparence, lui dirai-je. Ou que me conseilles-tu, mon cher ami, de lui répondre ?

HIPPIAS.
Réponds, comme tu l'as fait avec raison, que l'espèce humaine n'est pas belle en comparaison des dieux.

SOCRATE.
Mais, poursuivra-t-il, si je t'avais demandé, au commencement, qu'est-ce qui est en même temps [289d] beau et laid, et que tu m'eusses fait cette réponse,

Copyright Arvensa Editions

n'aurais-tu pas bien répondu ? Te semble-t-il encore que le beau par soi-même, qui orne et rend belles toutes les autres choses du moment qu'elles en participent, soit une fille, une cavale, une lyre ?

HIPPIAS.
Si c'est là, Socrate, ce qu'il veut savoir, rien n'est plus aisé que de lui dire ce que c'est que ce beau qui sert d'ornement à tout le reste, et dont la présence embellit toutes choses. [289e] Cet homme, à ce que je vois, est un imbécile, qui ne se connaît pas du tout en beauté. Tu n'as qu'à lui répondre : Ce beau que tu me demandes n'est autre que l'or ; il sera bien embarrassé, et ne s'avisera pas de te rien répliquer ; car nous savons tous que partout où l'or se trouve, ce qui paraissait laid auparavant paraîtra beau dès que l'or lui servira d'ornement.

SOCRATE.
Tu ne connais pas l'homme, Hippias ; tu ignores jusqu'à quel point il est difficile, et combien il a de peine à se rendre à ce qu'on lui dit.

HIPPIAS.
Qu'est-ce que cela fait, Socrate ? Il faut, bon gré mal gré, [290a] qu'il se rende à une raison quand elle est bonne, ou, sinon, qu'il se couvre de ridicule.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Hé bien, mon cher, bien loin de se rendre à cette réponse, il s'en moquera et me dira : Insensé que tu es, penses-tu que Phidias fut un mauvais artiste ? Bien au contraire, lui répondrai-je ce me semble.

HIPPIAS.
Et tu auras raison.

SOCRATE.
Je le crois ; mais lorsque j'aurai reconnu que Phidias est un habile sculpteur, [290b] mon homme répondra : Quoi donc ! Phidias, à ton avis, n'avait nulle idée de ce beau dont tu parles ? Pourquoi ? lui dirai-je. C'est, continuera-t-il, parce qu'il n'a point fait d'or les yeux de sa Minerve, ni son visage, ni ses pieds, ni ses mains, bien que tout cela étant d'or dût paraître très beau ; mais d'ivoire. Il est évident qu'il n'a fait cette faute que par ignorance, ne sachant pas que c'est l'or qui embellit toutes les choses dans lesquelles il entre. Lorsqu'il nous parlera de la sorte, que lui répondrons-nous, Hippias ?

[290c] **HIPPIAS.**
Cela n'est pas difficile. Nous lui dirons que Phidias a bien fait ; car l'ivoire est beau aussi, je pense.

SOCRATE.
Pourquoi donc, répliquera-t-il, Phidias n'a-t-il pas fait de

Copyright Arvensa Editions

même le milieu des yeux d'ivoire, mais d'une pierre précieuse, ayant cherché celle qui va le mieux avec l'ivoire ? Est-ce qu'une belle pierre est aussi une belle chose ? Le dirons-nous, Hippias ?

HIPPIAS.
Oui, lorsqu'elle convient.

SOCRATE.
Et lorsqu'elle ne convient pas, accorderai-je ou non qu'elle est laide ?

HIPPIAS.
Accorde-le, lorsqu'elle ne convient pas.

[290d] **SOCRATE.**
Mais quoi ! me dira-t-il, ô habile homme que tu es ! l'ivoire et l'or n'embellissent-ils point les choses auxquelles ils conviennent, et n'enlaidissent-ils point celles auxquelles ils ne conviennent pas ? Nierons-nous qu'il ait raison, ou l'avouerons-nous ?

HIPPIAS.
Nous avouerons que ce qui convient à chaque chose la fait belle.

SOCRATE.
Quand on fait bouillir, dira-t-il, cette belle marmite, dont

Copyright Arvensa Editions

nous parlions tout à l'heure, pleine d'une belle purée, quelle cuillère convient à cette marmite ? une d'or, ou de bois de figuier ?

HIPPIAS.
Par Hercule ! quelle espèce d'homme est-ce donc là, Socrate ? Ne [290e] veux-tu pas me dire qui c'est ?

SOCRATE.
Quand je te dirais son nom, tu ne le connaîtrais pas.

HIPPIAS.
Je connais du moins dès à présent que c'est un ignorant.

SOCRATE.
C'est un questionneur insupportable, Hippias. Que lui répondrons-nous, cependant, et laquelle de ces deux cuillères dirons-nous qui convient mieux à la purée et à la marmite ? N'est-il pas évident que c'est celle de figuier ? Car elle donne une meilleure odeur à la purée ; d'ailleurs, mon cher, il n'est point à craindre qu'elle casse la marmite, que la purée se répande, que le feu s'éteigne, et que les convives soient privés d'un excellent mets ; accidents auxquels la cuillère d'or exposerait : en sorte que nous devons dire, selon moi, [291a] que la cuillère de figuier convient mieux que celle d'or, à moins que tu ne sois d'un autre avis.

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Elle convient mieux en effet, Socrate. Je t'avouerai pourtant que je ne daignerais pas répondre à un homme qui me ferait de pareilles questions.

SOCRATE.
Tu aurais raison, mon cher ami. Il ne te conviendrait pas d'entendre des termes aussi bas, richement vêtu comme tu es, chaussé élégamment, et renommé chez les Grecs pour ta sagesse ; mais pour moi, je ne risque rien [291b] à converser avec ce grossier personnage. Instruis-moi donc auparavant, et réponds, à cause de moi. Si la cuillère de figuier, dira-t-il, convient mieux que celle d'or, n'est-il pas vrai qu'elle est plus belle, puisque tu es convenu, Socrate, que ce qui convient est plus beau que ce qui ne convient pas ? Avouerons-nous, Hippias, que la cuillère de figuier est plus belle que celle d'or ?

HIPPIAS.
Veux-tu, Socrate, que je t'apprenne une définition du beau, avec laquelle tu couperas court à toutes les questions de cet homme ?

[291c] **SOCRATE.**
De tout mon cœur ; mais dis-moi auparavant des deux cuillères dont je parlais à l'instant quelle est celle que je lui donnerai pour la plus convenable et la plus belle ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Hé bien, réponds-lui, si tu le veux, que c'est celle de figuier.

SOCRATE.
Dis maintenant ce que tu voulais dire tout à l'heure. Car pour ta précédente définition, que le beau est la même chose que l'or, il est aisé de la réfuter et de prouver que l'or n'est pas plus beau qu'un morceau de bois de figuier. Voyons donc ta nouvelle définition du beau.

[291d] **HIPPIAS.**
Tu vas l'entendre. Il me paraît que tu cherches une beauté telle que jamais et en aucun lieu elle ne paraisse laide à personne.

SOCRATE.
C'est cela même, Hippias : tu conçois fort bien ma pensée.

HIPPIAS.
Écoute donc ; car si on a un seul mot à répliquer à ceci, dis hardiment que je n'y entends rien.

SOCRATE.
Dis au plus vite, au nom des dieux.

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Je dis donc qu'en tout temps, en tous lieux, et pour tout homme, c'est une très belle chose d'avoir des richesses, de la santé, de la considération parmi les Grecs, de parvenir à la vieillesse, et, après avoir rendu honorablement les derniers devoirs aux auteurs de ses jours, d'être conduit au tombeau [291e] par ses descendants avec le même appareil et la même magnificence.

SOCRATE.
Oh, oh, Hippias ! que cette réponse est admirable ! qu'elle est grande et digne de toi ! Par Junon, j'admire avec quelle bonté tu fais ce que tu peux pour me secourir. Mais nous ne tenons pas notre homme ; au contraire, je t'assure qu'il rira à nos dépens plus que jamais.

HIPPIAS.
Oui, d'un rire impertinent, Socrate : car s'il n'a rien à opposer à cela, et qu'il rie, c'est de lui-même qu'il rira, [292a] et il se fera moquer de tous les assistants.

SOCRATE.
Peut-être la chose sera-t-elle comme tu dis ; peut-être aussi, autant que je puis conjecturer, ne se bornera-t-il pas sur cette réponse à me rire au nez.

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Que fera-t-il donc ?

SOCRATE.
S'il a un bâton à la main, à moins que je ne m'enfuie au plus vite, il le lèvera sur moi pour me frapper d'importance.

HIPPIAS.
Que dis-tu là ? Cet homme est-il ton maître ? Et s'il te fait un pareil traitement, il ne sera pas traîné devant les juges, et puni comme il le mérite ? Est-ce qu'il n'y a point [292b] de justice à Athènes, et y laisse-t-on les citoyens se frapper injustement les uns les autres ?

SOCRATE.
Nullement.

HIPPIAS.
Il sera donc puni s'il te frappe contre toute justice ?

SOCRATE.
Il ne me paraît pas, Hippias, qu'il eût tort de me frapper, si je lui faisais cette réponse : je pense même le contraire.

HIPPIAS.
A la bonne heure, Socrate ; puisque c'est ton avis, c'est aussi le mien.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ne te dirai-je pas pourquoi je pense qu'il serait en droit de me frapper si je lui répondais de la sorte ? Me battras-tu toi-même sans m'entendre, ou écouteras-tu mes raisons ?

[292c] **HIPPIAS.**
Ce serait un procédé bien étrange, Socrate, si je refusais de les entendre. Quelles sont-elles ? Parle.

SOCRATE.
Je vais te le dire, toujours sous le nom de celui dont je fais ici le personnage, pour ne pas me servir vis-à-vis de toi des expressions dures et choquantes qu'il ne m'épargnera pas ; car voici, je te le garantis, ce qu'il me dira : Parle, Socrate. Penses-tu que j'aurais si grand tort de te battre, après que tu m'as chanté, avec si peu de sens, un dithyrambe qui n'a aucun rapport à ma question ? Comment cela ? lui répondrai-je. Comment, dira-t-il, tu n'as seulement pas l'esprit de te souvenir que je te demande [292d] quel est ce beau qui embellit toutes les choses où il se trouve, pierre, bois, homme, dieu, toute espèce d'action et de science ? Car tel est, Socrate, le beau dont je te demande la définition ; et je ne puis pas plus me faire entendre que si j'avais affaire à une pierre, et encore une pierre de meule, et que tu n'eusses ni oreilles ni cervelle. Ne te fâcherais-tu point, Hippias, si, épouvanté de ce discours, je répondais : C'est Hippias qui

Copyright Arvensa Editions

m'a dit [292e] que le beau était cela ? je l'interrogeais cependant comme tu m'interroges ici sur ce qui est beau pour tout le monde et toujours. Qu'en dis-tu ? Ne te fâcheras-tu pas, si je lui parle ainsi ?

HIPPIAS.
Je suis bien sûr, Socrate, que le beau est et paraîtra à tout le monde tel que je t'ai dit.

SOCRATE.
Le sera-t-il aussi ? reprendra cet homme. Car le beau, c'est-à-dire le vrai beau, l'est dans tous les temps.

HIPPIAS.
Sans doute.

SOCRATE.
Ne l'était-il pas ? dira-t-il encore.

HIPPIAS.
Oui, il l'était.

SOCRATE.
L'étranger d'Élis, poursuivra-t-il, t'a-t-il dit qu'il fût beau à Achille d'être enseveli après ses ancêtres, comme à son aïeul Éaque, aux autres enfants [293a] des dieux et aux dieux eux-mêmes ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Qu'est-ce que cet homme-là ? Envoie-le au gibet. Voilà des questions, Socrate, qui sentent fort l'impiété.

SOCRATE.
Mais quoi, lorsqu'on nous fait de pareilles questions, n'est-il pas tout à fait impie d'y répondre affirmativement ?

HIPPIAS.
Peut-être.

SOCRATE.
Peut-être donc es-tu cet impie, me dira-t-il, toi qui soutiens qu'il est beau en tout temps et pour tout le monde, d'être enseveli par ses descendants, et de rendre les mêmes devoirs à ses ancêtres. Hercule et les autres qu'on vient de nommer ne font-ils pas partie de tout le monde ?

HIPPIAS.
Je n'ai pas prétendu parler ainsi pour les dieux.

[293b] **SOCRATE.**
Ni pour les héros apparemment ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Non, du moins pour ceux qui sont enfants des dieux.

SOCRATE.
Mais pour ceux qui ne le sont pas ?

HIPPIAS.
Oui, pour ceux-là.

SOCRATE.
Ainsi, à ton compte, c'eût été, ce semble, une chose affreuse, impie et laide pour les héros tels que Tantale, Dardanus et Zethus ; et pour Pélops et les autres nés de mortels comme lui, ce serait une belle chose ?

HIPPIAS.
C'est là mon avis.

SOCRATE.
Tu penses donc, répliquera-t-il, ce que tu ne disais pas tout à l'heure, qu'être enseveli par ses descendants après avoir rendu le même devoir à ses ancêtres, est une chose qui en certaines rencontres et pour [293c] quelques uns n'est pas du tout belle ; et que même il semble impossible qu'elle devienne jamais et soit belle pour tout le monde ; en sorte que ce prétendu beau est sujet aux mêmes inconvénients que les précédents, la fille et la marmite ; et qu'il est même plus ridiculement encore beau pour les

Copyright Arvensa Editions

uns, et laid pour les autres. Quoi donc, Socrate, poursuivra-t-il, ne pourras-tu, ni aujourd'hui ni jamais, satisfaire à ma question, et me dire ce que c'est que le beau ? Tels sont à peu près les reproches qu'il me fera, et à juste titre, si je lui réponds comme tu veux.

Voilà pour l'ordinaire, Hippias, [293d] de quelle manière il converse avec moi. Quelquefois cependant, comme s'il avait compassion de mon ignorance et de mon incapacité, il me suggère en quelque sorte ce que je dois dire, et me demande si telle chose ne me paraît pas être le beau. Il en use de même par rapport à tout autre sujet sur lequel il m'interroge, et qui fait la matière de l'entretien.

HIPPIAS.
Que veux-tu dire par là, Socrate ?

SOCRATE.
Je vais te l'expliquer. Mon pauvre Socrate, me dit-il, laisse là toutes ces réponses et autres semblables ; elles sont trop ineptes, et trop aisées à réfuter. Vois plutôt [293e] si le beau ne serait point ce que nous avons touché précédemment, lorsque nous avons dit que l'or est beau pour les choses auxquelles il convient, et laid pour celles auxquelles il ne convient pas ; qu'il en est de même pour tout le reste où cette convenance se trouve. Examine donc le convenable en lui-même et dans sa nature, pour voir s'il ne serait point le beau que nous cherchons.

Ma coutume est de me rendre à son avis, lorsqu'il me

Copyright Arvensa Editions

propose de pareilles choses, car je n'ai rien à lui opposer. Mais toi, penses-tu que le convenable est le beau ?

HIPPIAS.
Tout à fait, Socrate.

SOCRATE.
Examinons bien, de peur de nous tromper.

HIPPIAS.
Il faut examiner, sans doute.

SOCRATE.
Vois donc. Appelons-nous convenable ce qui fait paraître [294a] belles les choses où il se trouve, ou bien ce qui les rend belles en effet ? ou n'est-ce ni l'un ni l'autre ?

HIPPIAS.
Il me semble que c'est l'un ou l'autre.

SOCRATE.
Est-ce ce qui les fait paraître belles, comme lorsque quelqu'un, ayant pris un habit ou une chaussure qui lui va bien, paraît plus beau, fût-il d'ailleurs d'un extérieur ridicule ? Si le convenable fait paraître les choses plus belles qu'elles ne sont, c'est donc une espèce de tromperie en fait de beauté ; et ce n'est point ce que nous cherchons, Hippias ; car nous cherchons [294b] ce par quoi

Copyright Arvensa Editions

les belles choses sont réellement belles, comme c'est par la grandeur que toutes les choses grandes sont grandes : c'est en effet par là qu'elles sont grandes ; et quand même elles ne le paraîtraient pas, s'il est vrai qu'il s'y trouve de la grandeur, elles sont nécessairement grandes : de même, le beau, disons-nous, est ce qui rend belles toutes les belles choses, soit qu'elles paraissent telles ou non. Évidemment ce n'est point le convenable, puisque, de ton aveu, il fait paraître les choses plus belles qu'elles ne sont, au lieu de les faire paraître telles qu'elles sont. Il nous faut donc essayer, comme je viens de dire, [294c] de découvrir ce qui fait que les belles choses sont belles, soit qu'elles le paraissent ou non ; car si nous cherchons le beau, c'est là ce que nous cherchons.

HIPPIAS.
Mais le convenable, Socrate, rend belles et fait paraître telles toutes les choses où il se rencontre.

SOCRATE.
Il est donc impossible, cela posé, que ce qui est réellement beau ne paraisse pas beau, ayant en soi ce qui le fait paraître tel.

HIPPIAS.
Cela est impossible.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais dirons-nous, Hippias, que les lois et les institutions réellement belles paraissent telles toujours [294d] et aux yeux de tout le monde ? ou, tout au contraire, qu'on n'en connaît pas toujours la beauté, et que c'est un des principaux sujets de dispute et de querelles, tant entre les particuliers qu'entre les états ?

HIPPIAS.
Il me paraît plus vrai de dire, Socrate, qu'on n'en connaît pas toujours la beauté.

SOCRATE.
Cela n'arriverait pas, cependant, si elles paraissaient ce qu'elles sont ; et elles le paraîtraient, si le convenable était la même chose que le beau, et que non seulement il rendît les choses belles, mais les fit paraître telles. Ainsi, si le convenable est ce qui rend une chose belle, c'est là en effet le beau que nous cherchons, et non le beau qui la fait paraître belle. Si au contraire [294e] le convenable donne seulement aux choses l'apparence de la beauté, ce n'est point le beau que nous cherchons, puisque celui-là les fait être belles, et qu'une même chose ne saurait être à la fois une cause d'illusion et de vérité, soit pour la beauté, soit pour toute autre chose. Choisissons donc quelle propriété nous donnerons au convenable, de faire paraître les choses belles, ou de les rendre telles.

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

A mon avis, Socrate, il les fait paraître belles.

SOCRATE.
Dieux ! la connaissance que nous croyions avoir de la nature du beau nous échappe donc, Hippias, puisque nous jugeons que le convenable est autre que le beau ?

HIPPIAS.
Vraiment oui, Socrate ; et cela me paraît bien étrange.

[295a] **SOCRATE.**
Ne lâchons pourtant pas prise, mon cher ami : j'ai encore quelque espérance que nous découvrirons ce que c'est que le beau.

HIPPIAS.
Assurément, Socrate ; car ce n'est pas une chose bien difficile à trouver ; et je suis sûr que, si je me retirais un moment à l'écart pour méditer là-dessus, je t'en donnerais une définition si exacte que l'exactitude même n'y saurait trouver à redire.

SOCRATE.
Oh ! ne te vante point, Hippias. Tu vois combien d'embarras cette recherche nous a déjà causé ; prends garde que le beau ne se fâche contre nous, et ne s'éloigne [295b] encore davantage. J'ai tort cependant de parler ainsi. Tu le trouveras aisément, je pense, lorsque tu seras

Copyright Arvensa Editions

seul ; mais, au nom des dieux, trouve-le en ma présence ; et, si tu le veux bien, continuons à le chercher ensemble. Si nous le découvrons, ce sera le mieux du monde ; sinon, il faudra bien que je prenne mon malheur en patience : pour toi, tu ne m'auras pas plus tôt quitté, que tu le trouveras sans peine. Si nous faisons maintenant cette découverte, ce sera une affaire faite, et je n'aurai pas besoin de t'importuner pour te demander ce que c'est que tu as trouvé seul. Vois donc [295c] si ceci ne serait pas le beau, selon toi. Je dis que c'est... Examine bien, et écoute-moi attentivement, de peur que je ne dise une sottise. Le beau donc, par rapport à nous, c'est ce qui nous est utile. Voici sur quoi je fonde cette définition. Nous appelons beaux yeux, non ceux qui ne peuvent rien voir, mais ceux qui le peuvent, et qui sont utiles pour cette fin.

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ne disons-nous pas de même du corps entier, qu'il est beau, soit pour la course, soit pour la lutte ? et pareillement de tous [295d] les animaux, par exemple qu'un cheval est beau, un coq, une caille ; de tous les meubles ; de toutes les voitures, tant de terre que de mer, comme les bateaux et les galères ; de tous les instruments, soit de musique, soit des autres arts ; et

Copyright Arvensa Editions

encore, si tu le veux, des institutions et des lois ? Nous donnons ordinairement à toutes ces choses la qualité de belles, envisageant chacune d'elles sous le même point de vue, c'est-à-dire par rapport aux propriétés qu'elle tient ou de la nature, ou de l'art, ou de sa position, appelant beau ce qui est utile, en tant qu'il est utile, [295e] relativement à ce à quoi il est utile, et autant de temps qu'il est utile ; et laid, ce qui est inutile à tous égards. N'est-ce pas aussi ton avis, Hippias ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi nous avons raison de dire que le beau n'est autre chose que l'utile ?

HIPPIAS.
Sans contredit, Socrate.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que ce qui a la puissance de faire quoi que ce soit, est utile par rapport à ce qu'il est capable de faire, et que ce qui en est incapable est inutile ?

HIPPIAS.
Certainement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
La puissance est donc une belle chose, et l'impuissance une chose laide ?

HIPPIAS.
Assurément : tout rend témoignage [296a] de la vérité de cette définition, Socrate ; mais surtout ce qui concerne la politique. En effet, avoir de la puissance politique dans sa propre ville, est ce qu'il y a de plus beau au monde, comme ne rien pouvoir est ce qu'il y a de plus laid.

SOCRATE.
C'est fort bien dit. Et, au nom des dieux, Hippias, n'est-ce pas pour cette raison que rien n'est plus beau que la sagesse, ni plus laid que l'ignorance ?

HIPPIAS.
Et pour quelle autre raison, s'il te plaît, Socrate ?

SOCRATE.
Arrête un moment, mon cher ami : je tremble pour ce que nous dirons après cela.

[296b] **HIPPIAS.**
Que crains-tu, Socrate, maintenant que tes recherches vont on ne peut mieux ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Je le voudrais bien ; mais examine, je te prie, ceci avec moi. Fait-on ce qu'on ne saurait et ce qu'on ne peut absolument faire ?

HIPPIAS.
Nullement ; et comment veux-tu qu'on fasse ce qu'on ne peut faire ?

SOCRATE.
Ainsi ceux qui pèchent et font de mauvaises actions involontairement, ne les auraient pas commises s'ils n'avaient pas pu les commettre ?

HIPPIAS.
Évidemment.

SOCRATE.
Mais tout ce qu'on peut, c'est par la puissance [296c] qu'on le peut ; car ce n'est pas sans doute par l'impuissance ?

HIPPIAS.
Non, certes.

SOCRATE.
Et tous ceux qui font quelque chose, ont le pouvoir de le faire ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Tous les hommes d'ailleurs, à commencer depuis l'enfance, font beaucoup plus de mal que de bien, et commettent des fautes involontairement ?

HIPPIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Quoi donc ! dirons-nous qu'une pareille puissance, et tout ce qui est utile pour faire le mal, est quelque chose [296d] de beau ? ou s'en faut-il beaucoup que nous le disions ?

HIPPIAS.
Il s'en faut beaucoup, Socrate, à mon avis.

SOCRATE.
A ce compte, Hippias, le pouvoir et l'utile ne sont donc pas la même chose que le beau ?

HIPPIAS.
Pourquoi non, Socrate, si ce pouvoir a le bien pour objet, et qu'il soit utile à cette fin ?

SOCRATE.
Il n'est plus vrai, du moins, que le pouvoir et l'utile soit le

Copyright Arvensa Editions

beau sans restriction ; et ce que nous avons voulu dire, Hippias, c'est que le pouvoir et l'utile, dans une bonne fin, est la même chose que [296e] le beau.

HIPPIAS.
Il me paraît que oui.

SOCRATE.
Mais cela, n'est-ce pas l'avantageux ?

HIPPIAS.
Sans doute.

SOCRATE.
Ainsi et les beaux corps, et les belles institutions, et la sagesse, et toutes les autres choses dont nous avons parlé, sont belles, parce qu'elles sont avantageuses ?

HIPPIAS.
Cela est évident.

SOCRATE.
Il paraît donc que, par rapport à nous, l'avantageux est la même chose que le beau ?

HIPPIAS.
Assurément, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais l'avantageux est ce qui fait du bien ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et ce qui fait n'est autre chose que la cause. N'est-ce pas ?

HIPPIAS.
A merveille.

SOCRATE.
Le beau est [297a] donc la cause du bien ?

HIPPIAS.
Il l'est en effet.

SOCRATE.
Mais la cause, Hippias, et ce dont elle est la cause, sont deux choses différentes ; car jamais une cause ne saurait être cause d'elle-même. Considère ceci de cette manière. Ne venons-nous pas de voir que la cause est ce qui fait ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

N'est-il pas vrai que la chose produite par ce qui fait n'est autre que l'effet, et nullement ce qui fait ?

HIPPIAS.
Cela est certain.

SOCRATE.
L'effet est donc une chose, et ce qui le produit une autre chose ?

HIPPIAS.
Qui en doute ?

SOCRATE.
La cause n'est point par conséquent cause [297b] d'elle même, mais de l'effet qu'elle produit ?

HIPPIAS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Si donc le beau est cause du bon, le bon est l'effet du beau ; et nous ne recherchons avec tant d'empressement la sagesse et toutes les autres belles choses, selon toute apparence, que parce qu'elles produisent le bon, lequel est l'objet de tous nos désirs ; et il résulte de cette découverte que le beau est en quelque sorte le père du bon.

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Tout à fait. Cela est fort bien dit, Socrate.

SOCRATE.

N'est-ce pas une chose également bien dite, que le père n'est pas le fils, [297c] ni le fils le père ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et que la cause n'est point l'effet, ni l'effet la cause ?

HIPPIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Par Jupiter, mon cher, le beau n'est donc pas bon, ni le bon beau. Sur ce qui a été dit, penses-tu que cela puisse être ?

HIPPIAS.
Non, certes, je ne le pense pas.

SOCRATE.
Serions-nous d'avis, et consentirions-nous à dire que le

Copyright Arvensa Editions

beau n'est pas bon, et que le bon n'est pas beau ?

HIPPIAS.
Non, je te jure ; je ne suis point du tout de cet avis.

SOCRATE.
Tu as raison, Hippias ; et de tout ce qui a été dit jusqu'ici, [297d] c'est ce qui me déplaît davantage.

HIPPIAS.
Cela doit être.

SOCRATE.
Ainsi il paraît que la définition qui fait consister le beau dans ce qui est avantageux, utile, capable de produire quelque bien, loin d'être la plus belle de toutes les définitions, comme il nous semblait tout à l'heure, est, s'il est possible, plus ridicule encore que les précédentes, où nous pensions que le beau était une fille, et chacune des autres choses que nous avons énumérées.

HIPPIAS.
Il y a toute apparence.

SOCRATE.
Pour ce qui me regarde, Hippias, je ne sais plus de quel côté me tourner, et je suis bien embarrassé. Et toi, te vient-il quelque chose ?

Copyright Arvensa Editions

[297e] **HIPPIAS.**
Non, pour le présent ; mais, comme je t'ai déjà dit, je suis bien sûr qu'en réfléchissant un peu je trouverais ce que nous cherchons.

SOCRATE.
L'envie que j'ai d'apprendre ce que c'est ne me permet pas d'attendre que tu aies le loisir d'y réfléchir. Et puis je crois que je viens de faire une bonne découverte. Vois si le beau n'est pas ce qui nous cause du plaisir ; et je ne dis pas toute espèce de plaisirs, mais ceux de l'ouïe et de la vue. Qu'avons-nous en effet à opposer à cela ? [298a] Les beaux hommes, Hippias, les belles tapisseries, les belles peintures, les beaux ouvrages jetés au moule, nous font plaisir à voir ; les beaux sons, toute la musique, les discours et les entretiens, produisent le même effet : en sorte que, si nous répondions à notre téméraire, ami, le beau n'est autre chose que ce qui nous cause du plaisir par l'ouïe et par la vue, ne penses-tu pas que nous rabattrions son insolence ?

HIPPIAS.
Il me paraît, Socrate, que ceci explique [298b] bien la nature du beau.

SOCRATE.
Mais quoi ! dirons-nous, Hippias, que les belles

Copyright Arvensa Editions

institutions et les belles lois sont belles parce qu'elles causent du plaisir par l'ouïe ou par la vue ? ou que leur beauté est d'une autre espèce ?

HIPPIAS.
Peut-être, Socrate, que cette difficulté échappera à notre homme.

SOCRATE.
Par le chien, Hippias, elle n'échappera point à celui devant lequel je rougirais bien davantage extravaguer et de faire semblant de dire quelque chose, lorsqu'en effet je ne dis rien qui vaille.

HIPPIAS.
Et quel est cet homme-là ?

SOCRATE.
Socrate, fils de Sophronisque, qui ne me permettrait pas plus de parler à la légère [298c] sur ces matières, sans les avoir approfondies, que de me donner pour savoir ce que je ne sais pas.

HIPPIAS.
Il me paraît aussi, depuis que tu me l'as fait remarquer, que la beauté des lois est différente.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Arrête un moment, Hippias. Il me semble que nous nous flattons d'avoir trouvé quelque chose sur le beau, tandis que nous sommes à cet égard tout aussi peu avancés que nous l'étions auparavant.

HIPPIAS.
Comment dis-tu ceci, Socrate ?

SOCRATE.
Je vais t'expliquer ma pensée ; tu jugeras si [298d] elle a quelque valeur. Peut-être pourrait-on montrer que la beauté des lois et des institutions n'est point si étrangère aux sensations que nous éprouvons par les oreilles et par les yeux. Mais supposons la vérité de cette définition, que le beau est ce qui nous cause du plaisir par ces deux sens, et qu'il ne soit point du tout ici question des lois. Si cet homme dont je parle ou tout autre nous demandait : Hippias et Socrate, pourquoi avez-vous séparé de l'agréable en général une certaine espèce d'agréable, que vous appelez le beau, et prétendez-vous que les plaisirs des autres [298e] sens, comme ceux du manger, du boire, de l'amour, et les autres semblables, ne sont point beaux ? est-ce que ces sensations ne sont pas agréables, et ne causent, à votre avis, aucun plaisir, et ne s'en trouve-t-il nulle part ailleurs que dans les sensations de la vue et de l'ouïe ? Que répondrons-nous, Hippias ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Nous dirons sans balancer, Socrate, qu'il y a de très grands plaisirs attachés aux autres sensations.

SOCRATE.

Pourquoi donc, reprendra-t-il, ces plaisirs n'étant pas moins des plaisirs que les autres, leur refuser le nom de beaux et les priver [299a] de cette qualité ? C'est, dirons-nous, que tout le monde se moquerait de nous si nous disions que manger n'est pas une chose agréable, mais belle, et que sentir une odeur suave n'est point agréable, mais beau ; qu'à l'égard des plaisirs de l'amour, tous soutiendraient qu'il n'y en a point de plus agréables, et que cependant, lorsqu'on s'en procure la jouissance, il faut les goûter de manière que personne n'en soit témoin, parce que c'est la chose du monde la plus laide à voir.

Après que nous aurions parlé de la sorte, Hippias, je m'aperçois bien, dirait-il peut-être, que c'est la honte qui vous empêche depuis longtemps d'appeler beaux ces plaisirs, parce qu'ils ne passent point [299b] pour tels dans l'esprit des hommes. Cependant je ne vous demande pas ce qui est beau dans l'idée du vulgaire, mais ce qui est beau en effet. Nous lui ferons, ce me semble, la réponse que nous lui avons déjà faite, savoir, que nous appelons beau cette partie de l'agréable qui nous vient par la vue et l'ouïe. As-tu quelque autre réponse à faire, et dirons-nous autre chose, Hippias ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Après ce qui a déjà été dit, c'est une nécessité, Socrate, de répondre de la sorte.

SOCRATE.
Vous avez raison, répliquera-t-il. Puis donc que l'agréable [299c] qui naît de la vue et de l'ouïe est beau, il est évident que toute espèce d'agréable venant d'une autre source ne saurait être belle. L'accorderons-nous ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Mais, dira-t-il, ce qui est agréable par la vue l'est-il tout à la fois par la vue et par l'ouïe ? Et pareillement, ce qui est agréable par l'ouïe l'est-il à la fois par l'ouïe et par la vue ? Nous répondrons que ce qui est agréable par l'un de ces sens ne l'est point par les deux, car apparemment c'est là ce que tu veux savoir ; mais nous avons dit que l'une et l'autre de ces sensations, prise séparément, est belle, et qu'elles le sont aussi toutes deux ensemble. N'est-ce pas là ce que nous répondrons ?

[299d] **HIPPIAS.**
Très bien.

SOCRATE.
Une chose agréable, quelle qu'elle soit, dira-t-il, en tant

Copyright Arvensa Editions

qu'agréable, diffère-t-elle de toute autre chose agréable ? Je ne vous demande point si un plaisir est plus ou moins grand, plus ou moins vif qu'un autre ; mais s'il y a des plaisirs qui diffèrent entre eux, en ce que l'un est un plaisir et l'autre ne l'est pas. Nous ne le pensons point, n'est-il pas vrai ?

HIPPIAS.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Pour quel autre motif qu'à cause que ce sont des plaisirs, dira-t-il, avez-vous donc choisi entre tous les autres les plaisirs dont vous parlez ? Qu'avez-vous vu [299e] en eux de différent des autres plaisirs, qui vous a déterminés à dire qu'ils sont beaux ? Sans doute que le plaisir qui naît de la vue n'est pas beau précisément parce qu'il naît de la vue ; car si c'était là ce qui le rend beau, l'autre plaisir, qui naît de l'ouïe, ne serait pas beau, puisque ce n'est pas un plaisir qui ait sa source dans la vue. Ne lui dirons-nous pas qu'il a raison ?

HIPPIAS.
Oui.

[300a] SOCRATE.
De même le plaisir qui naît de l'ouïe n'est pas beau précisément parce qu'il naît de l'ouïe ; car en ce cas le

Copyright Arvensa Editions

plaisir qui naît de la vue ne serait pas beau, puisque ce n'est pas un plaisir qui ait sa source dans l'ouïe. N'avouerons-nous pas, Hippias, que cet homme dit vrai ?

HIPPIAS.
Nous l'avouerons.

SOCRATE.
Mais ces plaisirs sont beaux l'un et l'autre, à ce que vous dites. Ne le disons-nous pas ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ils ont donc une même qualité qui fait qu'ils sont beaux, une qualité commune à tous les deux, et particulière à chacun. [300b] Car il serait impossible autrement qu'ils fussent beaux tous les deux ensemble, et chacun séparément. Réponds-moi comme si tu avais affaire à lui.

HIPPIAS.
Je réponds qu'il me paraît que la chose est comme tu le dis.

SOCRATE.
Si donc ces deux plaisirs pris ensemble ont quelque qualité qui n'est point particulière à chacun d'eux, ce n'est

Copyright Arvensa Editions

point en vertu de cette qualité qu'ils sont beaux.

HIPPIAS.
Comment se peut-il faire, Socrate, qu'une qualité que deux choses quelconques n'ont point chacune séparément, elles l'aient prises ensemble ?

[300c] **SOCRATE.**
Tu ne crois pas cela possible ?

HIPPIAS.
Il faudrait, pour le croire, que j'eusse bien peu de connaissance de la nature des choses, et des termes dont nous faisons usage dans la dispute présente.

SOCRATE.
Voilà une charmante réponse, Hippias. Pour moi, il me semble que j'entrevois quelque chose qui est de cette façon, que tu dis être impossible : mais peut-être ne vois-je rien.

HIPPIAS.
Ce n'est pas peut-être, Socrate, mais très certainement, que tu vois de travers.

SOCRATE.
Cependant il se présente à mon esprit bien des objets de cette espèce : mais je m'en défie, puisque tu ne les vois

Copyright Arvensa Editions

pas, [300d] toi qui as amassé plus d'argent avec ta sagesse, qu'aucun homme de nos jours ; et que je les vois, moi qui n'ai jamais gagné une obole. Je crains, mon cher ami, que tu ne badines vis-à-vis de moi, et ne me trompes de gaieté de cœur ; tant j'aperçois distinctement de choses telles que je t'ai dit.

HIPPIAS.
Personne ne saura mieux que toi, Socrate, si je badine ou non, si tu prends le parti de me dire ce que tu vois ; car il paraîtra clairement que ce n'est rien de solide ; et jamais tu ne trouveras que ce que nous n'éprouvons ni toi ni moi, nous l'éprouvions tous les deux ensemble.

[300e] **SOCRATE.**
Comment dis-tu, Hippias ? Peut-être as-tu raison, et ne te comprends-je pas. Mais je vais t'expliquer plus nettement ma pensée : écoute-moi. Il me paraît que ce que nous n'avons pas la conscience d'être en particulier ni toi ni moi, il est très possible que nous le soyons tous deux pris ensemble ; et réciproquement, que ce que nous sommes tous deux conjointement, nous ne le soyons en particulier ni l'un ni l'autre.

HIPPIAS.
En vérité, Socrate, ceci est encore plus absurde que ce que tu disais tout à l'heure. En effet, penses-y un peu. Si nous étions justes tous les deux, chacun de nous ne le

Copyright Arvensa Editions

serait-il pas ? et si chacun de nous était injuste, ne le serions-nous pas tous les deux ? Ou si nous étions tous les deux en santé, [301a] chacun de nous ne se porterait-il pas bien ? et si nous avions l'un et l'autre quelque maladie, quelque blessure, quelque contusion, ou tout autre mal semblable, ne l'aurions-nous pas tous les deux ? De même encore, si nous étions tous les deux d'or, d'argent, d'ivoire, ou, si tu aimes mieux, nobles, sages, considérés, vieux ou jeunes, ou doués de telle autre qualité qu'il te plaira, dont l'homme est capable, ne serait-ce pas une nécessité indispensable que chacun de nous fût tel ?

[301b] **SOCRATE.**
Sans contredit.

HIPPIAS.
Ton défaut, Socrate, et le défaut de ceux avec qui tu converses d'ordinaire, est de ne point considérer les choses en leur entier : vous détachez le beau de tout le reste pour voir ce que c'est, et vous coupez ainsi chaque objet par morceaux dans vos discours ; de là vient que tout ce qu'il y a de grand et de vaste dans les choses vous échappe. Et maintenant tu es si éloigné du vrai, que tu t'imagines qu'il y a des qualités, soit accidentelles, soit essentielles, qui conviennent à deux êtres conjointement, et ne leur conviennent pas séparément ; ou qui conviennent [301c] à l'un et à l'autre en particulier, et nullement à tous les deux : tant vous êtes incapables de

Copyright Arvensa Editions

raison et de discernement, tant vos lumières sont courtes et vos réflexions bornées.

SOCRATE.
Que faire, Hippias ? On n'est pas ce qu'on voudrait être, mais ce qu'on peut, comme dit le proverbe. Tu nous rends service, en nous donnant sans cesse des avis. Je veux te faire connaître encore davantage jusqu'où allait notre stupidité, avant les instructions que nous venons de recevoir de toi, en t'exposant notre manière de penser sur le sujet [301d] qui nous occupe. Ne t'en ferai-je point part ?

HIPPIAS.
Tu ne me diras rien que je ne sache, Socrate ; car je connais la disposition d'esprit de tous ceux qui se mêlent de disputer. Cependant si cela te fait plaisir, parle.

SOCRATE.
Hé bien, cela me fait plaisir. Nous étions donc tellement bornés, mon cher, avant ce que tu viens de nous dire, que nous pensions de toi et de moi que chacun de nous est un, et que ce que nous sommes séparément, nous ne le sommes pas conjointement ; car pris ensemble nous ne sommes pas un, mais deux : tant notre ignorance [301e] était profonde. A présent tu as réformé nos idées, en nous apprenant que, si nous sommes deux conjointement, c'est une nécessité que chacun de nous soit aussi deux ; et que

Copyright Arvensa Editions

si chacun de nous est un, il est également nécessaire que tous les deux nous ne soyons qu'un : l'essence des choses ne permettant pas, selon Hippias, qu'il en soit autrement ; que par conséquent, ce que tous les deux sont, chacun l'est, et ce que chacun est, tous les deux le sont. Je me rends à tes raisons. Cependant, Hippias, rappelle-moi auparavant si toi et moi ne sommes qu'un, ou si tu es deux et moi deux.

HIPPIAS.
Qu'est-ce que tu dis, Socrate ?

SOCRATE.
Je dis ce que je dis : car je crains de m'expliquer nettement devant toi, [302a] parce que tu t'emportes contre moi, lorsque tu crois avoir dit quelque chose de bon. Néanmoins dis-moi encore : chacun de nous n'est-il pas un, et n'a-t-il pas la conscience d'être un ?

HIPPIAS.
Sans doute.

SOCRATE.
Si donc chacun de nous est un, il est impair. Ne juges-tu pas qu'un est impair ?

HIPPIAS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais pris conjointement, et étant deux, sommes-nous aussi impairs ?

HIPPIAS.
Non, Socrate.

SOCRATE.
Nous sommes pairs au contraire, n'est-ce pas ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Parce que nous sommes pairs tous deux ensemble, [302b] s'ensuit-il que chacun de nous est pair ?

HIPPIAS.
Non, assurément.

SOCRATE.
Il n'est donc pas de toute nécessité, comme tu disais, que chacun de nous soit ce que nous sommes tous les deux, et que nous soyons tous deux ce qu'est chacun de nous ?

HIPPIAS.
Non pour ces sortes de choses ; mais cela est vrai pour

Copyright Arvensa Editions

celles dont je parlais plus haut.

SOCRATE.
Je n'en demande pas davantage, Hippias : il me suffit qu'en certains cas il en soit ainsi, et en d'autres d'une autre manière. Je disais en effet, si tu te rappelles ce qui a donné lieu à cette discussion, que les plaisirs de la vue et de l'ouïe ne sont pas beaux [302c] par une beauté qui fût propre à chacun d'eux en particulier, sans leur être commune à tous deux ensemble ; ni par une beauté qui leur fût commune à tous deux, sans être propre à chacun d'eux séparément ; mais par une beauté commune aux deux, et propre à chacun ; et c'est pour cela que tu accordais que ces plaisirs sont beaux pris conjointement et séparément. J'ai cru en conséquence que s'ils étaient beaux tous les deux, ce ne pouvait être qu'en vertu d'une qualité inhérente à l'un et à l'autre, et non d'une qualité qui manquât à l'un des deux ; et je le crois encore. Dis-moi donc de nouveau : si le plaisir de la vue et celui de l'ouïe [302d] sont beaux pris ensemble et séparément, ce qui les rend beaux n'est-il point commun aux deux et propre à chacun ?

HIPPIAS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Sont-ils beaux parce que ce sont des plaisirs, soit qu'on les

Copyright Arvensa Editions

prenne séparément ou ensemble ? Et à cet égard tous les autres plaisirs ne sont-ils pas aussi beaux que ceux-là, puisque nous avons reconnu, s'il t'en souvient, que ce ne sont pas moins des plaisirs ?

HIPPIAS.
Je m'en souviens.

SOCRATE.
Nous avons dit qu'ils sont beaux parce [302e] qu'ils naissent de la vue et de l'ouïe.

HIPPIAS.
J'en conviens.

SOCRATE.
Vois si je dis vrai. Autant que je me rappelle, il a été dit que le beau est non pas simplement l'agréable, mais cette espèce d'agréable qui a sa source dans la vue et l'ouïe.

HIPPIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai aussi que cette qualité est commune à ces deux plaisirs pris conjointement, et n'est pas propre à chacun séparément ? car chacun d'eux en particulier, comme nous avons dit plus haut, n'est pas produit par les

Copyright Arvensa Editions

deux sens réunis ; mais les deux plaisirs pris ensemble sont produits par les deux sens pris ensemble, et non chacun d'eux en particulier. N'est-ce pas ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi chacun de ces plaisirs n'est point beau par ce qui lui est commun avec l'autre plaisir ; ce qui ne convient qu'aux deux n'étant pas propre à chacun. C'est pourquoi, dans cette supposition, on peut dire que les deux sont beaux pris ensemble, mais non [303a] qu'ils le sont chacun séparément. Comment dire en effet ? Cela n'est-il pas nécessaire ?

HIPPIAS.
Il me le semble.

SOCRATE.
Dirons-nous donc que ces plaisirs, pris conjointement, sont beaux, et que, séparément, ils ne le sont pas ?

HIPPIAS.
Qui en empêche ?

SOCRATE.
Voici, ce me semble, ce qui en empêche : c'est que nous

Copyright Arvensa Editions

avons reconnu des qualités qui se trouvent dans chaque objet, et qui sont telles, que, si elles sont communes à deux objets, elles sont propres à chacun ; et, si elles sont propres à chacun, elles sont communes aux deux. Telles sont toutes celles dont tu as parlé ; n'est-ce pas ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE.
Au lieu qu'il n'en est pas de même des qualités dont j'ai parlé. De ce nombre est ce qui fait que deux objets pris séparément sont un, et deux, pris conjointement. Cela est-il vrai ?

HIPPIAS.
Oui.

[303b] **SOCRATE.**
Or, Hippias, ces deux classes de qualités étant admises, dans laquelle juges-tu qu'il faille mettre la beauté ? dans celle des qualités dont tu parlais ? en sorte que, comme il est vrai de dire que, si je suis fort et toi aussi, nous le sommes tous deux ; si je suis juste et toi aussi, nous le sommes tous deux ; et si nous le sommes tous deux, chacun de nous l'est, pareillement il soit vrai de dire que, si je suis beau et toi aussi, nous le sommes tous deux ; et si nous le sommes tous deux, chacun de nous l'est ? Ou

Copyright Arvensa Editions

bien rien n'empêche-t-il qu'il en soit du beau comme de certaines choses qui, prises conjointement, sont paires, et, séparément, peuvent être ou impaires ou paires ? et encore de celles qui séparément ne peuvent s'énoncer, et, prises ensemble, tantôt peuvent s'énoncer, [303c] tantôt ne le peuvent pas[329], et de mille autres semblables, que j'ai dit se présenter à mon esprit ? Dans quelle classe mets-tu le beau ? penses-tu là-dessus comme moi ? Pour moi, il me semble qu'il serait très absurde qu'étant beaux tous les deux, chacun de nous ne le fut pas, ou que chacun de nous étant beau, nous ne le fussions pas tous deux : j'en dis autant de tout le reste. Es-tu du même sentiment que moi, ou d'un sentiment opposé ?

HIPPIAS.
Je suis du tien, Socrate.

SOCRATE.
Tu fais bien, Hippias ; cela nous épargne [303d] une plus longue recherche. En effet, s'il en est de la beauté comme du reste, le plaisir qui naît de la vue et de l'ouïe ne peut être beau, puisque la propriété de naître de la vue et de l'ouïe rend beaux ces deux plaisirs pris conjointement, mais non chacun d'eux séparément ; ce qui est impossible, comme nous en sommes convenus toi et moi, Hippias.

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Nous en sommes convenus en effet.

SOCRATE.
Il est donc impossible que le plaisir qui a sa source dans la vue et l'ouïe soit beau, puisque, s'il était beau, il en résulterait une chose impossible.

HIPPIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Puisque cette définition vous échappe, répliquera notre homme, [303e] dites-moi de nouveau l'un et l'autre quel est le beau qui se rencontre dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe, et vous les a fait nommer beaux préférablement à tous les autres. Il me paraît nécessaire, Hippias, de répondre que c'est parce que de tous les plaisirs ce sont les moins nuisibles et les meilleurs, qu'on les prenne conjointement ou séparément. Ou bien connais-tu quelque autre différence qui les distingue des autres ?

HIPPIAS.
Nulle autre ; et ce sont en effet les plus avantageux de tous les plaisirs.

SOCRATE.
Le beau, dira-t-il, est donc, selon vous, un plaisir

Copyright Arvensa Editions

avantageux. Il y a apparence, lui répondrai-je. Et toi ?

HIPPIAS.
Et moi aussi.

SOCRATE.
Or, poursuivra-t-il, l'avantageux est ce qui produit le bien, et nous avons vu que ce qui produit est différent de ce qui est produit : nous voilà retombés dans notre premier embarras ; car le bon ne peut [304a] être beau, ni le beau bon, s'ils sont différents l'un de l'autre. Nous en conviendrons assurément, Hippias, si nous mes sages, parce qu'il n'est pas permis de refuser son consentement à quiconque dit la vérité.

HIPPIAS.
Mais toi, Socrate, que penses-tu de tout ceci ? Ce ne sont point là des discours, mais en vérité des raclures et des rognures de discours, hachés par morceaux, comme j'ai déjà dit. Ce qui est beau et vraiment estimable, c'est d'être en état de faire un beau discours en présence des juges, des sénateurs, ou de toute autre [304b] espèce de magistrats, et de ne se retirer qu'après les avoir persuadés, remportant avec soi la plus précieuse de toutes les récompenses, la conservation de sa personne, et celle de ses biens et de ses amis. Voilà à quoi tu dois t'attacher, au lieu de ces vaines subtilités, si tu ne veux passer pour un insensé, en t'occupant, comme tu fais

Copyright Arvensa Editions

maintenant, de pauvretés et de bagatelles.

SOCRATE.
O mon cher Hippias, tu es heureux de connaître les choses dont un homme doit s'occuper, et de t'en être occupé à fond ; comme [304c] tu dis. Pour moi telle est apparemment ma mauvaise destinée : je suis toujours dans le doute et l'incertitude ; et lorsque je fais part de mon embarras à vous autres sages, vous me maltraitez de paroles, après que je vous ai exposé mon état. Vous me dites tout ce que je viens d'entendre de ta bouche, que je m'occupe de sottises, de minuties, de misères ; et quand, convaincu par vos raisons, je dis, comme vous, qu'il est bien plus avantageux de savoir faire un beau discours devant les juges ou devant toute [304d] autre assemblée, j'essuie toutes sortes de reproches de plusieurs citoyens de cette ville, et en particulier de cet homme qui me critique à tout instant : car il m'appartient de fort près, et il demeure dans la même maison que moi. Lors donc que je suis de retour chez moi, et qu'il m'entend tenir un pareil langage, il me demande si je n'ai pas honte de parler de belles occupations tandis qu'il m'a prouvé jusqu'à l'évidence que j'ignore ce que c'est que le beau. Cependant, ajoute-t-il, comment sauras-tu si quelqu'un [304e] a fait ou non un beau discours ou une belle action quelconque, si tu ignores ce que c'est que le beau ? et tant que tu seras dans un pareil état, crois-tu que la vie te soit meilleure que la mort ? Je suis donc, comme je disais,

Copyright Arvensa Editions

accablé d'injures et de reproches et de ta part et de la sienne. Mais enfin peut-être est-ce une nécessité que j'endure tout cela ; il ne serait pas impossible après tout que j'en tirasse du profit. Il me semble du moins, Hippias, que ta conversation et la sienne ne m'ont point été inutiles, puisque je crois y avoir appris le sens du proverbe : *les belles choses sont difficiles*.



Copyright Arvensa Editions



MÉNEXÈNE

ou

L'Oraison Funèbre

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

MÉNEXÈNE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Ménexène

Copyright Arvensa Editions

MÉNEXÈNE

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

A Athènes, sous le règne de la publicité et de la discussion universelle, l'éloquence était la condition de toute influence, et la rhétorique l'étude nécessaire de quiconque aspirait à quelque crédit politique. Là où le gouvernement est entre les mains du peuple, et où il faut commencer par le persuader et par lui être agréable avant de lui être utile, l'homme d'état doit être orateur. Or, il est inévitable qu'un pareil ordre social, pour un véritable orateur produise cent démagogues, c'est-à-dire des orateurs uniquement occupés du soin de plaire au peuple au lieu de le servir, en un mot des flatteurs populaires ; car tout souverain, peuple ou roi, a les siens. Les courtisans de ce régime faisaient leur cour par la parole. Les démagogues étaient aux hommes d'état ce que les sophistes étaient aux philosophes : ils abusaient de la rhétorique comme les autres de la dialectique. Homme d'état et philosophe, Platon eut affaire aux uns et aux autres et ne cessa de leur faire la guerre comme aux corrupteurs de la philosophie et de la vraie politique. Quand on pense que Platon fondait la force de l'état sur la vertu des citoyens, sur le courage, la tempérance, la

Copyright Arvensa Editions

modestie, l'empire sur soi-même et la mâle habitude de sacrifier les passions, même les plus généreuses, au devoir, on peut se faire une idée de l'horreur que lui devaient inspirer des hommes qui mettaient tout leur esprit à étudier les mauvais côtés de leurs semblables, et tout leur talent à les flatter pour les accroître et s'en faire un point d'appui. Ajoutez que Platon, ne séparant pas le beau du bien, ne pouvait considérer comme un art une pratique immorale, et devait voir dans l'habileté la plus consommée à caresser et à exploiter la passion par la parole, non pas un art, mais un métier. De sorte qu'en lui le moraliste et l'homme de goût se réunissaient contre la mauvaise rhétorique ; aussi la poursuit-il partout sans relâche avec une vigueur et une persévérance qui de son temps encore n'étaient pas sans courage et qui plus tôt auraient pu le conduire à la fin de Socrate. Il n'y a guère de vrai dialogue de Platon où cette polémique contre la rhétorique ne joue un rôle plus ou moins considérable. On la trouve presqu'à son début, on la retrouve encore vers le terme de sa carrière. Le Phèdre, un des beaux ouvrages de sa jeunesse, est une critique de la rhétorique sous le rapport de l'art ; le Gorgias, qu'il faut placer assurément dans la plus belle époque de Platon, dans l'âge de son entier développement, le Gorgias est aussi une critique de la rhétorique prise de haut et rattachée aux considérations les plus élevées de la morale et de la philosophie. Entre le Phèdre et le Gorgias est le Ménexène, qui attaque et combat encore la mauvaise

Copyright Arvensa Editions

rhétorique, sur le point où elle triomphait ordinairement : l'oraison funèbre des guerriers morts pour la patrie.

Le Ménexène est à la fois une critique des oraisons funèbres ordinaires, et l'essai d'une manière meilleure, le genre admis. Platon reproche aux orateurs chargés de louer les guerriers morts dans les combats, d'abaisser un ministère aussi grave à l'emploi de flatteurs populaires, occupés des vivants plus que des morts, s'adressant moins à la douleur et au courage du peuple qu'à sa vanité, et l'exaltant au profit de la leur, sans parler des défauts de goût auxquels devait les condamner un but aussi peu noble, la recherche du style, les lieux communs, enfin tout le cortège de la mauvaise rhétorique ; et lui-même, pour prouver qu'il ne serait pas impossible de sortir de la route battue, il essaye et propose indirectement une oraison funèbre, où toutes les convenances du genre soient gardées, la vanité des auditeurs ménagée, les formes et l'ordonnance des oraisons funèbres scrupuleusement observées, et même, jusqu'à un certain point, le style d'usage employé avec un tout autre caractère dans l'ensemble et la direction morale la plus sublime. En effet, comparez l'oraison funèbre de Platon à celles que l'antiquité nous a conservées ; vous la diriez jetée dans le même moule que toutes les autres. Les formes extérieures se ressemblent, l'esprit seul est différent. Puisqu'il s'agissait de faire l'éloge de guerriers athéniens devant le peuple athénien, avec un certain nombre de

Copyright Arvensa Editions

conditions données, par exemple, l'apologie de la guerre où les guerriers ont succombé, celle de la république et de ses institutions, et un retour flatteur sur l'histoire entière de la nation, Platon devait se soumettre à ces conditions, ou il eût manqué à l'hypothèse même qu'il avait choisie, au problème qu'il s'était chargé de résoudre : celui d'une oraison funèbre raisonnable ; c'eût été même un contre-sens ridicule. Mais en même temps qu'il se conforme à l'usage et fait l'éloge et de la guerre présente et des institutions et de l'histoire d'Athènes, il donne à ces éloges obligés un caractère moral, et les dirige vers un but supérieur. Il n'attaque point les défauts des Athéniens, mais il ne loue que ce qu'il y a de bon en eux ; il ne censure aucune partie des institutions démocratiques d'Athènes, mais il prend ces institutions sous leur côté vraiment estimable ; il se garde bien de reprocher aux Athéniens les actions condamnables qui leur sont échappées, mais il ne relève que celles qui ont en effet immortalisé leur mémoire ; il évite toujours le blâme, mais en ne faisant tomber l'éloge que sur ce qui le mérite, il en fait un encouragement et une leçon indirecte ; il montre à ses compatriotes ce qu'ils pourraient être, plutôt que ce qu'ils sont, pour les exhorter à devenir ce qu'ils devraient être ; et sans mentir ni sans se tenir étroitement à l'histoire, il élève le caractère athénien à son véritable idéal, qu'il grave en traits aussi purs que brillants dans l'imagination populaire, pour le faire passer de

Copyright Arvensa Editions

l'imagination dans la conscience, et de la conscience dans les mœurs et dans la vie.

Tel est l'esprit du Ménexène. Le panégyrique y est employé comme moyen d'un but supérieur que l'orateur ne montre jamais et poursuit toujours, l'élévation morale de ceux qui l'écoutent. C'est là le caractère qui sépare le discours de Platon de tous les autres discours funèbres. C'est par là qu'il est encore en quelque sorte une composition philosophique, qu'il se rattache aux autres ouvrages de Platon, et prend sa place entre le Phèdre et le Gorgias. L'accusation qu'on a faite à Platon de tomber ici dans le défaut même qu'il reproche aux orateurs populaires, vient de ce qu'on n'a pas vu que tout en donnant à cette oraison funèbre un haut caractère moral, il veut qu'elle reste toujours une oraison funèbre, et par conséquent qu'elle en reproduise les formes et en garde les habitudes ; savoir, le ton général du panégyrique, et un peu d'appareil et d'éclat dans la diction. Mais cette diction même, où la rhétorique se sent, il est vrai, et devait se sentir, n'en est pas moins généralement saine et grande ; enfin, selon nous, quand on se met sans préjugé en présence du Ménexène, il est impossible de n'y pas sentir, au milieu des entraves du genre, une direction morale tout à fait digne d'un philosophe, d'un moraliste, de Platon. Nous en admettons donc l'authenticité. Nous admettons aussi celle de l'introduction et de la conclusion dialoguées, malgré quelques taches apparentes ou réelles qu'une critique sévère y a signalées. Nous ne voyons pas,

Copyright Arvensa Editions

quoi qu'en dise Schleiermacher, comment il serait possible de détacher le dialogue du discours, car sans cette préparation on ne saurait pas si le Ménexène est une simple leçon de bonne et noble rhétorique, ou une vraie oraison funèbre destinée réellement à être prononcée. Laissons donc ce cadre, tout modeste qu'il est, à un tableau qu'il ne gâte point, et qu'il met dans son vrai jour.

Telles sont les raisons qui nous décident à admettre l'authenticité du Ménexène. Elles sont prises du Ménexène même et de son rapport avec les autres dialogues de Platon, où la critique de la mauvaise rhétorique et des démagogues ne joue guère un moindre rôle que la critique de la mauvaise dialectique et des sophistes. Quant aux raisons extérieures, elles surabondent. Le Ménexène est déjà cité par l'auteur de la rhétorique, et non-seulement le discours, mais le dialogue. Cicéron vante plusieurs fois cette oraison funèbre, et rapporte, comme un fait connu, qu'elle plut si fort aux Athéniens, que plus tard ils se la faisaient réciter chaque année. Enfin Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Athénée, Longin, Proclus et Synesius la citent et la commentent. Cette suite non interrompue de témoignages, qui remonte jusqu'au siècle même de Platon, descend jusqu'au cinquième siècle après notre ère, et ne disparaît qu'avec l'antiquité elle-même et toute tradition platonicienne, nous paraît aussi un argument grave qu'il est impossible à une saine critique

Copyright Arvensa Editions

de négliger ni de dédaigner.

Copyright Arvensa Editions

MÉNEXÈNE
Liste des titres
Table des matières du titre

Ménexène

PERSONNAGES

SOCRATE, MÉNEXÈNE[331]

[234a] **SOCRATE.**
D'où vient Ménexène ? de la place publique, ou de quel endroit ?

MÉNEXÈNE.
De la place publique, Socrate ; je sors du conseil.

SOCRATE.
Toi ! Et pourquoi étais-tu allé au conseil ? Sans doute tu crois ton instruction et tes études achevées, et, déjà sûr de tes forces, tu élèves plus haut tes pensées et songes à nous commander, admirable jeune homme, [234b] à nous, qui sommes des vieillards, de crainte que ta maison ne cesse de donner des administrateurs à l'état.

MÉNEXÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Si tu me permets, Socrate, et si tu me conseilles d'entrer dans la carrière politique, je le ferai avec ardeur, sinon j'y renonce. Pour aujourd'hui, je me suis rendu au conseil parce que j'étais instruit que le sénat devait choisir celui qui prononcera l'éloge des guerriers que nous avons perdus : tu sais qu'on va faire leurs funérailles.

SOCRATE.
Je le sais. Mais qui a-t-on choisi ?

MÉNEXÈNE.
Personne ; on a remis le choix à demain. Mais on nommera, je pense, Archinus ou Dion[332].

[234c] **SOCRATE.**
Certes, Ménexène, c'est pour plus d'une raison qu'il est beau de mourir dans les combats. Celui qui perd ainsi la vie, quelque pauvre qu'il soit, obtient des obsèques pompeuses et magnifiques ; et fût-il sans mérite, il est sûr d'un éloge public, fait par des hommes habiles qui ne se fient pas à l'inspiration du hasard, mais qui composent leurs discours longtemps à l'avance, admirables panégyristes qui célébrant les qualités [235a] qu'on a et celles qu'on n'a pas, embellissant tout ce qu'ils touchent, enchantent nos âmes par les éloges de toute espèce qu'ils prodiguent à la république, et à ceux qui sont morts dans la guerre, et à tous nos ancêtres, et enfin à nous-mêmes,

Copyright Arvensa Editions

qui vivons encore. Aussi, Ménexène, leurs louanges me donnent une grande opinion de moi-même, et toutes les fois que je les écoute, [235b] je m'estime aussitôt plus grand, meilleur et plus vertueux. Souvent des étrangers m'accompagnent : ils écoutent, et à l'instant même je leur semble plus respectable ; ils paraissent absolument partager mes sentiments et pour moi-même et pour un pays qui n'est pas le leur ; entraînés par l'orateur, ils le trouvent bien plus admirable qu'auparavant. Pour moi, cette exaltation me reste plus de [235c] trois jours ; l'harmonie du discours, et la voix de celui qui l'a prononcé, sont tellement dans mon oreille, qu'à peine le quatrième ou le cinquième jour je parviens à me reconnaître et à savoir où j'en suis : jusque-là je crois presque habiter les îles Fortunées, tant nos orateurs sont habiles !

MÉNEXÈNE.

Tu ne cesses, Socrate, de plaisanter les orateurs. Mais, cette fois-ci, je crois que celui qu'on choisira sera fort embarrassé : car le choix peut tomber sur chacun sans qu'il s'y attende, et il serait forcé peut-être d'improviser.

[235d] **SOCRATE.**

Pourquoi cela, mon cher ? Ils ont tous des discours préparés ; d'ailleurs il n'est pas difficile d'improviser sur un pareil sujet. Sans doute il faudrait un orateur habile pour être approuvé dans le Péloponnèse, en y faisant

Copyright Arvensa Editions

l'éloge des Athéniens, ou à Athènes, en y faisant celui des Péloponnésiens ; mais lorsqu'on parle devant ceux-là même dont on fait l'éloge, il ne paraît point difficile de bien parler.

MÉNEXÈNE.
Vraiment, Socrate, tu ne juges pas cela difficile ?

SOCRATE.
Non, par Jupiter !

[235e] **MÉNEXÈNE.**
Te croirais-tu donc capable de parler toi-même, s'il le fallait, et que le conseil te choisît ?

SOCRATE.
Il n'est pas étonnant, Ménexène, que je sois capable de le faire, ayant eu pour la rhétorique une assez bonne maîtresse, qui a formé beaucoup d'excellents orateurs, un surtout, qui se distingue entre tous les Grecs, Périclès, fils de Xantippe.

MÉNEXÈNE.
Quelle est-elle ? ou, pourquoi le demander ? c'est Aspasie.

SOCRATE.
Oui, Ménexène ; elle et Connos[333], fils de Métrobe :

Copyright Arvensa Editions

voilà mes deux [236a] maîtres, l'un pour la musique, l'autre pour la rhétorique. Il n'est donc pas surprenant qu'un homme instruit par de tels maîtres ait de l'éloquence. Cependant tout autre dont l'éducation aurait été moins soignée, qui aurait appris la musique de Lampros[334] et la rhétorique d'Antiphon de Rhamnuse[335], serait également capable de gagner les suffrages des auditeurs en louant les Athéniens dans Athènes.

MÉNEXÈNE.
Mais enfin, qu'aurais-tu à dire si c'était à toi de parler ?

SOCRATE.
De moi-même peut-être rien du tout ; mais, hier encore, j'ai entendu [236b] d'Aspasie un discours funèbre sur ces mêmes guerriers. Elle avait appris, comme toi, que les Athéniens devaient choisir l'orateur, et nous exposa ce qu'il conviendrait de dire ; tantôt elle improvisait, tantôt elle reprenait de mémoire et cousait ensemble quelques morceaux du discours funèbre que prononça autrefois Périclès, et dont je la crois l'auteur.

MÉNEXÈNE.
Te rappellerais-tu le discours d'Aspasie ?

SOCRATE.
J'aurais bien tort de ne pas le faire ; je l'ai appris d'elle-

Copyright Arvensa Editions

même, et [236c] peu s'en est fallu que je n'aie été battu pour n'avoir pas eu toujours la mémoire bien fidèle.

MÉNEXÈNE.
Que ne me le récites-tu donc ?

SOCRATE.
Je crains que la maîtresse ne se fâche, si je publie son discours.

MÉNEXÈNE.
Nullement, Socrate ; mais parle toujours, et ce sera pour moi un grand plaisir de t'entendre répéter le discours d'Aspasie ou de tout autre, pourvu seulement que tu parles.

SOCRATE.
Mais peut-être te moqueras-tu de moi si tu me vois encore, vieux comme je suis, m'occuper d'enfantillages.

MÉNEXÈNE.
Point du tout, Socrate ; mais commence enfin.

SOCRATE.
Je le vois bien, il faut te complaire ; et en vérité [236d] si tu me priais de me déshabiller et de danser, j'aurais peine à te refuser, puisque nous sommes seuls. Écoute donc. Voici, je pense, ce que dit Aspasie. Elle commença par les

Copyright Arvensa Editions

morts eux-mêmes :

Ils ont reçu de nous les derniers devoirs, et les voilà maintenant sur la route fatale accompagnés par leurs concitoyens et par leurs parents. Il ne reste plus d'autre tâche à remplir que celle de l'orateur chargé par la loi [236e] d'honorer leur mémoire. Car c'est l'éloquence qui illustre et sauve de l'oubli les belles actions et ceux qui les ont faites. Il faut ici un discours qui loue dignement les morts, serve d'exhortation bienveillante aux vivants, excite les fils et les frères de ceux qui ne sont plus, à imiter leurs vertus, et console leurs pères et leurs mères, ainsi que leurs aïeux [237a] s'ils existent encore. Et quel sera le discours propre à ce but ? De quelle manière commencer l'éloge de ces hommes généreux dont la vertu, pendant leur vie, a fait la joie de leurs parents, et qui ont bravé la mort pour nous sauver ? Il faut les louer, ce me semble, d'après l'ordre que la nature a suivi pour les élever à ce point de vertu auquel ils sont parvenus. Or ils sont devenus vertueux parce qu'ils étaient nés de parents vertueux. Nous louerons donc d'abord la noblesse de leur origine, ensuite leur éducation [237b] et les institutions qui les ont formés ; enfin nous exposerons combien ils se sont rendus dignes de leur éducation et de leur naissance par leur belle conduite. Le premier avantage de leur naissance est de n'être pas étrangers. Le sort ne les a pas jetés dans un pays dont ils ne sont pas. Non, ils sont autochtones, ils habitent et ils vivent dans

Copyright Arvensa Editions

leur véritable patrie, ils sont nourris par la terre qu'ils habitent, non pas en marâtre, comme d'autres, mais avec les soins [237c] d'une mère. Et, maintenant qu'ils ne sont plus, ils reposent dans le sein de celle qui les engendra, les reçut dans ses bras à leur naissance et les nourrit. C'est donc à elle, à cette mère, que nous devons nos premiers hommages : ce sera louer la noble origine de ces guerriers.

Ce pays mérite nos éloges et ceux de tous les autres hommes, par bien des causes, et surtout parce qu'il est chéri du ciel : témoin la querelle et le jugement des dieux[336], [237d] qui s'en disputaient la possession. Honoré par les dieux, comment n'aurait-il pas droit de l'être par tous les hommes ? Souvenons-nous aussi que lorsque la terre entière n'enfantait que des animaux sauvages, carnivores ou herbivores, notre contrée demeura pure de pareille production, et ne donna point naissance à des animaux farouches : de tous les animaux, elle ne choisit et n'engendra que l'homme, qui, par son intelligence, domine sur les autres êtres, et seul [237e] connaît la justice et les dieux.

Une preuve bien forte que cette terre a produit les aïeux de ces guerriers et les nôtres, c'est que tout être doué de la faculté de produire porte avec lui la nourriture nécessaire à ce qu'il produit : c'est ainsi que la vraie mère se distingue de celle qui ne l'est pas et a dérobé l'enfant d'un autre ; celle-là manque des sources nourricières

Copyright Arvensa Editions

nécessaires au nouveau-né. Or, notre terre, qui est notre mère, offre la même preuve incontestable qu'elle a produit les hommes qui l'habitent, puisqu'elle est la seule et la première qui dans ces vieux âges, ait produit un aliment humain, [238a] l'orge et le froment, nourriture la plus saine et la plus agréable à l'espèce humaine : marque certaine que l'homme est véritablement sorti de son sein. Et ces témoignages s'appliquent encore mieux à la terre qu'à une mère ; car la terre n'imite pas la femme pour concevoir et pour engendrer, mais la femme imite la terre. Loin d'être avare des fruits qu'elle produit, notre patrie les communique aux autres, et réserve à ses enfants l'olivier, ce soutien des forces épuisées. [238b] Après les avoir nourris et fortifiés jusqu'à l'adolescence, elle appela les dieux eux-mêmes pour les gouverner et les instruire. Il serait inutile de redire ici leurs noms ; nous connaissons les dieux qui ont protégé notre vie, en nous enseignant les arts nécessaires à nos besoins journaliers, et en nous apprenant à fabriquer des armes et à nous en servir pour la défense du pays.

Nés et élevés de cette manière, les ancêtres de ces guerriers ont fondé un état, dont il est convenable de dire [238c] quelques mots. C'est l'état qui fait les hommes ; bons ou mauvais, selon qu'il est lui-même mauvais ou bon. Il faut donc prouver que nos pères furent élevés dans un état bien réglé, qui les a rendus vertueux, ainsi que les hommes d'aujourd'hui dont faisaient partie ceux qui sont morts. Le gouvernement était autrefois le même que

Copyright Arvensa Editions

maintenant, une aristocratie ; telle est la forme politique sous laquelle nous vivons encore, et avons presque toujours vécu. Les uns l'appellent [238d] une démocratie, les autres autrement, selon leur goût ; mais c'est réellement une aristocratie. sous le consentement du peuple. Nous n'avons jamais cessé d'avoir des rois, tantôt par droit de succession, tantôt par droit de suffrages. C'est, en général, le peuple qui possède l'autorité souveraine : il confère les charges et la puissance à ceux qui paraissent être les meilleurs ; la faiblesse, l'indigence, une naissance obscure, ne sont pas, comme dans les autres états, des motifs d'exclusion ; non plus que les qualités contraires, des motifs de préférence ; le seul principe reçu, c'est que celui qui paraît être habile ou vertueux l'emporte et commande. [238e] Ce gouvernement, nous le devons à l'égalité de notre origine. Les autres pays sont composés d'hommes d'espèce différente ; aussi l'inégalité des races se reproduit dans leurs gouvernements, despotiques ou oligarchiques. Là, les citoyens se divisent en esclaves et en maîtres. Pour nous et les nôtres, [239a] qui sommes frères, et nés d'une mère commune, nous ne croyons pas être ou les esclaves ou les maîtres les uns des autres. L'égalité d'origine entraîne naturellement celle de la loi, et nous porte à ne reconnaître entre nous d'autre supériorité que celle de la vertu et des lumières.

Voilà pourquoi les ancêtres de ces guerriers et les nôtres, et ces guerriers eux-mêmes, nés si heureusement,

Copyright Arvensa Editions

et élevés au sein de la liberté, ont fait tant de belles actions publiques et particulières, dans le seul but [239b] de servir l'humanité. Ils croyaient devoir combattre contre les Grecs eux-mêmes pour la liberté d'une partie de la Grèce, et contre les barbares pour celle de la Grèce entière. Le temps me manque pour raconter dignement comment ils repoussèrent Eumolpe et les Amazones, débordés sur nos terres, et les invasions plus anciennes[337] ; comment ils secoururent les Argiens contre les sujets de Cadmus, et les Héraclides contre les Argiens. Les chants des poètes ont répandu sur toute la terre la gloire de ces exploits ; et si nous [239c] entreprenions de les célébrer dans le langage ordinaire, nous ne ferions vraisemblablement que mettre en évidence notre infériorité. Ainsi je ne m'arrêterai point à ces actions, qui ont leur récompense ; mais il en est d'autres qui n'ont rapporté à aucun poète une gloire égale à celle du sujet, et qui sont encore dans l'oubli ; ce sont celles-là que je crois devoir rappeler : je viens les célébrer moi-même, et j'invite les poètes à les chanter, dans leurs odes et leurs autres compositions, d'une manière digne de ceux qui les ont accomplies. Voici le premier [239d] de ces exploits. Quand les Perses, maîtres de l'Asie, marchaient à l'asservissement de l'Europe, nos pères, les enfants de cette terre, les repoussèrent. Il est juste, il est de notre devoir de les rappeler les premiers, et de louer d'abord la valeur de ces héros. Mais, pour bien apprécier

Copyright Arvensa Editions

cette valeur, transportons-nous par la pensée à l'époque où toute l'Asie obéissait déjà à son troisième monarque. Le premier, Cyrus, après avoir affranchi par son génie [239e] les Perses, ses compatriotes, subjugua encore leurs maîtres, les Mèdes, et régna sur le reste de l'Asie jusqu'à l'Égypte. Son fils soumit l'Égypte et toutes les parties de l'Afrique dans lesquelles il put pénétrer. Darius, le troisième, étendit les limites de son empire jusqu'à la Scythie, par les conquêtes de son armée de terre, et ses flottes le rendirent maître [240a] de la mer et des îles. Nul n'osait résister ; les âmes des peuples étaient asservies : tant de nations puissantes et belliqueuses avaient passé sous le joug des Perses ! Le même Darius ayant accusé les Érétriens et nous d'avoir dressé ensemble des embûches à la ville de Sardes[338], prit ce prétexte pour embarquer une armée de cinq cent mille soldats dans des vaisseaux de transport, accompagnés d'une flotte de trois cents navires ; et ordonna à Datis, le chef de cette expédition, de ne revenir qu'amenant captifs les Érétriens et les Athéniens : sa [240b] tête devait répondre du succès. Datis se dirigea sur Érétrie, contre des hommes qui étaient comptés alors au rang des plus belliqueux parmi les Grecs : encore n'étaient-ils pas en petit nombre. Cependant il les subjugua en trois jours ; et, pour que personne ne pût s'échapper, il battit soigneusement tout le pays de la manière suivante. Ses soldats, parvenus aux bornes de l'Érétrie, s'étendirent d'une mer à l'autre, et

Copyright Arvensa Editions

parcoururent tout [240c] le territoire en se donnant la main, afin de pouvoir dire au roi que pas un seul n'avait échappé[339]. Dans le même dessein, ils partent d'Érétrie et débarquent à Marathon, persuadés qu'il leur sera facile de réduire les Athéniens au sort des Érétriens, et de les emmener captifs comme eux. Après la première expédition et pendant la seconde, aucun des Grecs ne secourut ni les Érétriens ni les Athéniens, à l'exception des Lacédémoniens ; mais ils n'arrivèrent que le lendemain du combat. Tous les autres Grecs, frappés de terreur, ne songeant [240d] qu'à leur sûreté présente, se tinrent en repos. C'est en se reportant à ces circonstances qu'on pourra estimer ce qu'il y eut de courage déployé à Marathon par ces guerriers qui soutinrent l'attaque des barbares, châtièrent l'insolent orgueil de toute l'Asie, et, par ces premiers trophées remportés sur les barbares, apprirent aux Grecs que la puissance des Perses n'était pas invincible, et qu'il n'y a ni multitude ni richesse qui ne cèdent à la valeur. Aussi je regarde [240e] ces héros non seulement comme les auteurs de nos jours, mais comme les pères de notre liberté, et de celle de tous les Grecs de ce continent ; car c'est en jetant les yeux sur cet exploit que, disciples des guerriers de Marathon, les Grecs ne craignirent plus dans la suite de combattre et de se défendre.

Il faut donc déférer la première palme à ces guerriers ; [241a] la seconde appartient aux vainqueurs des journées

Copyright Arvensa Editions

navales de Salamine et d'Artémise. On pourrait raconter beaucoup de choses à leur gloire ; quels dangers ils ont bravés, tant sur terre que sur mer, et comment ils les ont surmontés ; mais je ne rappellerai que ce qui me paraît leur plus beau titre à la gloire, l'accomplissement de l'œuvre commencée à Marathon. Ceux de Marathon avaient appris aux Grecs [241b] qu'un petit nombre d'hommes libres suffisait pour repousser sur terre une multitude de barbares, mais il n'était point encore prouvé que cela fut possible sur mer ; les Perses y passaient pour invincibles par leur multitude, leurs richesses, leur habileté et leur valeur. Ils méritent donc nos éloges, ces braves marins qui délivrèrent les Grecs de leur frayeur, et rendirent les vaisseaux des Perses aussi peu redoutables que leurs soldats. Ce sont les vainqueurs de Marathon et [241c] de Salamine qui ont instruit et accoutumé les Grecs à mépriser les barbares et sur terre et sur mer.

Le troisième fait de l'indépendance grecque, en date et en courage, est la bataille de Platée, la première dont la gloire ait été commune aux Lacédémoniens et aux Athéniens. La conjoncture était critique, le péril imminent ; ils triomphèrent de tout. Tant de vertu leur mérite nos éloges et ceux [241d] des siècles à venir.

Cependant un grand nombre de villes grecques étaient encore au pouvoir des barbares ; on annonçait même que le grand roi projetait une nouvelle expédition contre les Grecs ; il est donc juste de rappeler aussi la mémoire de ceux qui achevèrent ce que les premiers avaient

Copyright Arvensa Editions

commencé, et accomplirent notre délivrance, en purgeant les mers des barbares. Ce furent ceux qui combattirent sur mer à Eurymédon, [241e] descendirent en Chypre, passèrent en Égypte, et portèrent leurs armes en beaucoup d'autres lieux. Souvenons-nous avec reconnaissance qu'ils réduisirent le grand roi à craindre pour lui-même, et à ne songer qu'à sa propre sûreté, loin de méditer encore la perte de la Grèce.

Cette guerre fut soutenue par Athènes avec toutes ses forces, et pour [242a] elle-même et pour tous ceux qui parlaient la même langue qu'elle ; mais lorsque, après la paix, Athènes fut grande et respectée, elle éprouva le sort de tout ce qui prospère : d'abord elle fit envie ; bientôt l'envie enfanta la haine, et Athènes se vit entraînée, malgré elle, à tourner ses armes contre les Grecs. La guerre commencée, on combattit à Tanagra contre les Lacédémoniens pour la liberté des Béotiens. [242b] Cette première action ayant été sans résultat, une seconde fut décisive, car les autres alliés des Béotiens les abandonnèrent et se retirèrent ; mais les nôtres, après avoir vaincu, le troisième jour, à Oenophyte, ramenèrent dans leur patrie les Béotiens injustement exilés. Ce furent les premiers Athéniens qui, après la guerre persique, défendirent contre des Grecs la liberté d'autres Grecs, affranchirent généreusement [242c] ceux qu'ils secouraient, et furent déposés les premiers avec honneur dans ce monument, au nom de la république.

Alors une grande guerre s'alluma : tous les Grecs

Copyright Arvensa Editions

envahirent et ravagèrent l'Attique, et payèrent Athènes d'une coupable ingratitude. Mais les nôtres les vainquirent sur mer ; et ayant fait prisonniers à Sphagia[340] les Lacédémoniens qui s'étaient mis à la tête de leurs ennemis, au lieu de les exterminer, comme ils en avaient le pouvoir, ils les épargnèrent, [242d] les rendirent, et conclurent la paix. Ils pensaient qu'on doit faire aux barbares une guerre d'extermination, mais que les hommes d'une origine commune ne doivent combattre que pour la victoire, et qu'il ne fallait pas, pour le ressentiment particulier d'une ville, perdre la Grèce entière. Honneur donc aux braves qui soutinrent cette guerre et maintenant reposent ici. Ils ont prouvé, si quelqu'un en pouvait douter, qu'aucune nation de la Grèce ne l'emporta sur les Athéniens dans la première guerre contre les barbares : ils [242e] l'ont prouvé puisque, dans les divisions de la Grèce, ils se montrèrent supérieurs aux chefs des autres Grecs, avec qui ils avaient vaincu les barbares, et les vainquirent à leur tour.

Après cette paix, une troisième guerre s'alluma, aussi inattendue que terrible. Beaucoup de bons citoyens y périrent, qui reposent ici ; un grand nombre aussi reposent en Sicile, [243a] où ils avaient déjà remporté plusieurs trophées pour la liberté des Léontins, qu'ils étaient allés secourir en vertu des traités. Mais la longueur du trajet et la détresse où se trouvait alors Athènes ayant empêché de les soutenir, ils perdirent tout

Copyright Arvensa Editions

espoir, et succombèrent ; mais leurs ennemis se conduisirent envers eux avec plus de modération et de générosité que n'en montrent souvent des amis. Beaucoup périrent encore dans les combats sur l'Hellespont, après s'être emparés, en un seul jour, de toute la flotte de l'ennemi, [243b] et après beaucoup d'autres victoires. Mais ce qu'il y eut de terrible et d'inattendu dans cette guerre, comme je l'ai dit, ce fut l'excès de jalousie auquel les autres Grecs se portèrent contre Athènes. Ils ne rougirent point d'implorer, par des envoyés, l'alliance de ce roi, notre implacable ennemi, de ramener, eux-mêmes, contre des Grecs, le barbare que nos efforts communs avaient chassé ; en un mot, de réunir tous les Grecs et tous les barbares contre cette ville. Mais ce fut alors [243c] aussi qu'Athènes déploya sa force et son courage. On la croyait déjà perdue ; notre flotte était enfermée près de Mitylène. Un secours de soixante navires arrive ; ceux qui les montent sont l'élite de nos guerriers ; ils battent l'ennemi et dégagent leurs frères ; mais, victimes d'un sort injuste, on ne peut les retirer de la mer, et ils reposent ici, objet éternel de nos souvenirs et [243d] de nos louanges. Car c'est leur courage qui nous assura non seulement le succès de cette journée, mais celui de toute la guerre. Ils ont acquis à notre ville la réputation de ne pouvoir jamais être réduite, même quand tous les peuples se réuniraient contre elle ; et cette réputation n'était pas vaine : nous n'avons succombé que sous nos propres dissensions, et non sous les armes des

Copyright Arvensa Editions

ennemis : aujourd'hui encore nous pourrions braver leurs efforts ; mais nous nous sommes vaincus et défaits nous-mêmes.

[243e] La paix et la tranquillité extérieure assurée, nous tombâmes dans des dissensions intestines, mais elles furent telles, que, si la discorde est une loi inévitable du destin, on doit souhaiter pour son pays qu'il n'éprouve que de pareils troubles. Avec quel empressement et quelle affection cordiale les citoyens du Pirée et ceux de la ville ne se réunirent-ils pas, contre l'attente des autres Grecs ! Et avec quelle modération on cessa les hostilités contre ceux d'Éleusis ! [244a] Ne cherchons point d'autre cause de tous ces évènements que la communauté d'origine, qui produit une amitié durable et fraternelle, fondée sur des faits et non sur des mots. Il est donc juste de rappeler aussi la mémoire de ceux qui périrent dans cette guerre les uns par les autres, et, puisque nous sommes réconciliés nous-mêmes, de les réconcilier aussi, autant qu'il est en nous, dans ces solennités, par des prières et des sacrifices, en adressant nos vœux à ceux qui les gouvernent maintenant ; car ce ne fut ni la méchanceté, [244b] ni la haine, qui les mirent aux prises, ce fut une fatalité malheureuse ; nous en sommes la preuve nous qui vivons encore. Issus du même sang qu'eux, nous nous pardonnons réciproquement et ce que nous avons fait et ce que nous avons souffert.

La paix étant rétablie de tous côtés, Athènes, parfaitement tranquille, pardonna aux barbares, qui

Copyright Arvensa Editions

n'avaient fait que saisir avec empressement l'occasion de se venger des maux qu'elle leur avait causés ; mais elle était profondément indignée contre les Grecs. Elle se rappelait de quelle ingratitude ils avaient payé [244c] ses bienfaits ; qu'ils s'étaient unis aux barbares, avaient détruit les vaisseaux qui naguère les avaient sauvés, et renversé nos murs, quand nous avions empêché la chute des leurs. Elle résolut donc de ne plus s'employer à défendre la liberté des Grecs, ni contre d'autres Grecs, ni contre les barbares, et elle accomplit sa résolution. Pendant que nous étions dans cette disposition, les Lacédémoniens, regardant les Athéniens, ces défenseurs de la liberté, comme abattus, [244d] crurent que rien ne les empêchait plus de donner des fers au reste de la Grèce. Mais pourquoi raconter au long les évènements qui suivirent ? ils ne sont pas si éloignés, et n'appartiennent pas à une autre génération. Nous-mêmes nous avons vu les premières nations de la Grèce, les Argiens, les Béotiens et les Corinthiens venir, tout épouvantées, implorer le secours de la république ; et, ce qui est le plus merveilleux, nous avons vu le grand roi réduit à cet excès de détresse, de ne pouvoir espérer son salut que de cette ville même, à la destruction de laquelle [244e] il avait tant travaillé. Et certes, le seul reproche mérité qu'on pourrait faire à cette ville serait d'avoir été toujours trop compatissante et trop portée à secourir le plus faible. Alors encore elle ne sut pas résister, et persévérer dans sa résolution de ne jamais secourir la

Copyright Arvensa Editions

liberté [245a] de ceux qui l'avaient outragée. Elle se laissa fléchir, fournit des secours, et délivra les Grecs de la servitude, et depuis ils ont été libres jusqu'à ce qu'eux-mêmes ils se remissent sous le joug. Quant au roi, elle n'osa pas le secourir, par respect pour les trophées de Marathon, de Salamine et de Platée ; mais, en permettant aux exilés et aux volontaires d'entrer à son service, elle le sauva incontestablement.

Après avoir relevé ses murs, reconstruit ses vaisseaux, [245b] Athènes, ainsi préparée, attendit la guerre, et, quand elle fut contrainte à la faire, elle défendit les Pariens contre les Lacédémoniens. Mais le grand roi, commençant à redouter Athènes, dès qu'il vit que Lacédémone lui cédait l'empire de la mer, demanda, pour prix des secours qu'il devait fournir à nous et aux autres alliés, les villes grecques du continent de l'Asie, que les Lacédémoniens lui avaient autrefois abandonnées. Il voulait se retirer et comptait bien sur un refus, qui devait servir de prétexte [245c] à sa défection. Les autres alliés trompèrent son espérance. Les Argiens, les Corinthiens, les Béotiens, elles autres états compris dans l'alliance, consentirent à lui livrer les Grecs de l'Asie pour une somme d'argent, et s'y engagèrent par la foi du serment. Nous seuls, nous n'osâmes ni les lui abandonner, ni engager notre parole ; tant cette disposition généreuse, qui veut la liberté et la justice, tant cette haine innée des barbares, est enracinée et inaltérable parmi nous, [245d] parce que nous sommes d'une origine purement grecque

Copyright Arvensa Editions

et sans mélange avec les barbares. Chez nous, point de Pélops, de Cadmus, d'Egyptus et de Danaüs, ni tant d'autres, véritables barbares d'origine, Grecs seulement par la loi. Le pur sang grec coule dans nos veines sans aucun mélange de sang barbare ; de là dans les entrailles même de la république la haine incorruptible de tout ce qui est étranger. Nous nous vîmes donc abandonnés de nouveau [245e] pour n'avoir pas voulu commettre l'action honteuse et impie de livrer des Grecs à des barbares. Mais, quoique réduits au même état qui nous avait jadis été funeste, avec l'aide des dieux la guerre se termina cette fois plus heureusement ; car, à la paix, nous conservâmes nos vaisseaux, nos murs et nos colonies, tant l'ennemi aussi était empressé à se délivrer de la guerre. Toutefois cette guerre nous priva encore de braves soldats, soit à Corinthe, par le désavantage du lieu, soit à Léchée, [246a] par trahison. Ils étaient braves aussi ceux qui délivrèrent le roi de Perse et chassèrent les Lacédémoniens de la mer. Je vous en rappelle le souvenir, et vous devez vous joindre à moi pour louer et célébrer ces excellents citoyens.

Je vous ai retracé les actions de ceux qui reposent ici, et de tous les autres qui sont morts pour la patrie. Sans doute elles sont belles et nombreuses : [246b] cependant j'en ai tu un plus grand nombre encore de plus éclatantes ; une suite de plusieurs jours et de plusieurs nuits ne suffirait pas à celui qui voudrait les raconter toutes. Que tous les citoyens, l'âme remplie de ces

Copyright Arvensa Editions

grandes actions, exhortent donc les descendants de ces vaillants hommes, comme ils le feraient un jour de bataille, à ne pas quitter le rang de leurs ancêtres, à ne pas reculer ni lâcher le pied honteusement. Enfants de braves, et moi aussi je vous exhorte en ce jour, et, partout où je vous rencontrerai, [246c] je vous exhorterai, je vous sommerai de faire tous vos efforts pour devenir tout ce que vous pouvez être. Quant à présent, je dois vous répéter ce que vos pères, au moment de livrer la bataille, nous ont chargés de rapporter à leurs enfants, s'il leur arrivait quelque malheur. Je vous dirai ce que j'ai entendu d'eux, et ce qu'ils ne manqueraient pas de vous dire eux-mêmes, s'ils le pouvaient ; j'en juge au moins par les discours qu'ils tenaient alors. Représentez-vous donc que vous entendez de leur propre bouche ce que je vous dis. Voici leurs paroles :

[246d] Enfants, ce que vous voyez autour de vous atteste assez de quel noble sang vous êtes sortis. Nous pouvions vivre sans honneur, nous avons préféré une mort honorable, plutôt que de condamner à l'infamie vous et notre postérité, et de faire rougir nos pères et tous nos ancêtres. Nous avons pensé que celui qui déshonore les siens ne mérite pas de vivre, et qu'il ne peut être aimé ni des dieux ni des hommes, ni en ce monde ni dans l'autre. Rappelez-vous donc toujours nos paroles et n'entreprenez rien [246e] que la vertu ne soit avec vous, persuadés que sans elle tout ce qu'on acquiert, tout ce qu'on apprend, tourne en mal et en ignominie. Les

Copyright Arvensa Editions

richesses n'ajoutent point d'éclat à la vie d'un homme sans courage : il est riche pour les autres[341], et non pas pour lui-même. La force et la beauté du corps ne sauraient non plus avoir de grâce dans l'homme timide et sans cœur ; elles y sont messéantes, l'exposent à un plus grand jour et rendent sa lâcheté plus manifeste. Le talent même, séparé [247a] de la justice et de la vertu, n'est qu'une habileté méprisable, et non la sagesse. Mettez donc vos premiers et vos derniers soins, et songez sans cesse à accroître l'héritage d'honneur que nous vous laissons, nous et nos aïeux ; sinon, apprenez que, si nous vous surpassons en vertu, cette victoire fera notre honte, tandis que la défaite eût fait notre bonheur. Or, voici comment vous pourrez nous surpasser et nous vaincre : n'abusez pas de la gloire de [247b] vos pères, ne la dissipez pas, et sachez que rien n'est plus honteux pour un homme qui a quelque idée de lui-même, que de présenter comme un titre à l'estime, non ses propres mérites, mais la renommée de ses aïeux. La gloire des pères est sans doute pour leurs descendants le plus beau et le plus précieux trésor ; mais en jouir sans pouvoir le transmettre à ses enfants, et sans y avoir rien ajouté soi-même, c'est le comble de la lâcheté. [247c] Si vous suivez ces conseils, quand la destinée aura marqué votre fin, vous viendrez nous rejoindre, et nous vous recevrons comme des amis reçoivent des amis ; mais si vous les négligez, si vous dégénérez, n'attendez pas de nous un accueil favorable.

Copyright Arvensa Editions

Voilà ce que nous avons à dire à nos enfants.

Quant à nos pères et à nos mères, il faut les exhorter incessamment à supporter avec patience ce qui pourra nous arriver, et ne point s'unir à leurs lamentations ; ils n'auront pas besoin [247d] qu'on excite leur douleur, leur malheur y suffira. Pour guérir et calmer leurs regrets, il faut plutôt leur rappeler que de tous les vœux qu'ils adressaient aux dieux, le plus cher a été exaucé ; car ils n'avaient pas demandé des fils immortels, mais braves et célèbres : ce sont là les biens les plus précieux, et ils leur sont assurés. Qu'on leur rappelle aussi qu'il est bien difficile que tout succède à l'homme, pendant la vie, au gré de ses souhaits. S'ils supportent courageusement leur malheur, on reconnaîtra qu'ils étaient en effet les pères d'enfants courageux [247e] et qu'ils les égalent en courage ; s'ils en sont accablés, ils feront douter qu'ils fussent véritablement nos pères ou que les louanges qu'on nous donne soient méritées. Loin de là, c'est à eux qu'il appartient de se charger de notre éloge, en montrant par leur conduite que braves ils ont engendré des braves. Il a toujours passé pour sage, ce vieux précepte, *rien de trop*, et en vérité c'est un mot plein de sens. L'homme qui tire de lui-même tout ce qui mène au [248a] bonheur ou du moins en approche, qui ne fait pas dépendre son sort des autres hommes, et ne met point sa destinée à la merci de leur bonne ou de leur mauvaise fortune, celui-là a bien ordonné sa vie ; voilà l'homme sage, voilà l'homme ferme et prudent. Que le sort lui donne des richesses et des

Copyright Arvensa Editions

enfants, ou les lui ôte, il suivra avant tout le sage précepte, et l'excès de la joie et l'excès du chagrin lui seront également étrangers, parce que c'est en lui-même qu'il a mis sa confiance. Tels [248b] nous croyons que sont les nôtres, tels nous voulons et prétendons qu'ils soient ; tels nous nous montrons nous-mêmes, regret, sans effroi de quitter la vie, dès à présent, s'il le faut. Nous supplions donc nos pères et nos mères d'achever dans cette disposition le reste de leur carrière. Qu'ils sachent que ce n'est point par des gémissements et des cris qu'ils nous prouveront leur tendresse, et que, s'il reste après la mort quelque sentiment [248c] de ce qui se passe parmi les vivants, ils ne sauraient nous causer un plus grand déplaisir que de se tourmenter et de se laisser abattre ; mais nous aimerions à les voir calmes et modérés. En effet, la mort qui nous attend est la plus belle qu'il soit donné aux hommes de trouver ; et il faut plutôt nous féliciter que nous plaindre. Qu'ils prennent soin de nos femmes et de nos enfants, qu'ils les assistent, qu'ils se consacrent tout entiers à ce devoir ! Par là ils verront s'effacer peu à peu le souvenir de leur infortune, leur vie [248d] en sera plus honorable et plus vertueuse, et à nous plus agréable. Voilà ce qu'il faut annoncer aux nôtres de notre part.

Nous recommanderions encore à la république de se charger de nos pères et de nos fils, de donner aux uns une éducation vertueuse, et de soutenir dignement la vieillesse des autres ; mais nous savons que, sans être

Copyright Arvensa Editions

sollicitée par nos prières, elle s'acquittera de ce soin comme il convient à sa générosité.

Pères et enfants de ces morts, [248e] voilà ce qu'ils nous avaient chargés de vous dire, et je vous le dis avec toute l'énergie dont je suis capable. Je vous conjure en leur nom, vous, d'imiter vos pères, vous, d'être tranquilles sur votre sort, bien assurés que la sollicitude publique et privée soutiendra et soignera votre vieillesse, et ne manquera jamais à aucun de vous. Quant à la république, vous n'ignorez pas jusqu'où elle porte ses soins. Elle a fait des lois qui pourvoient au sort des enfants et des parents de ceux qui sont morts à la guerre[342]. Elle a chargé particulièrement le [249a] premier magistrat[343] de veiller à ce que leurs pères et leurs mères n'éprouvent aucune injustice. Pour les enfants elle les élève en commun à ses frais et s'applique à leur faire oublier autant que possible qu'ils sont orphelins. Tant qu'ils sont en bas âge, elle leur sert de père ; parvenus à l'âge d'homme, elle les renvoie chez eux avec une armure complète, pour leur rappeler, en leur faisant présent des instruments de la [249b] valeur paternelle, les devoirs du père de famille, et en même temps pour que cette première entrée du jeune homme en armes dans les foyers de ses pères, soit un présage favorable de l'énergique autorité qu'il y exercera. Pour les morts, elle ne cesse jamais de les honorer ; elle leur rend à tous chaque année au nom de l'état les mêmes honneurs que

Copyright Arvensa Editions

chaque famille dans son intérieur rend à chacun des siens. Elle y joint des jeux gymniques et équestres et des combats dans tous les genres de musique : en un mot, elle fait tout pour tous et toujours ; elle prend la place d'héritier et de fils pour les pères qui ont perdu leurs enfants, [249c] de père pour les orphelins, de tuteur pour les parents ou les proches. La pensée que vous êtes assurés de tant de soins doit vous faire supporter plus patiemment le malheur : c'est par là que vous serez agréables aux morts et aux vivants et rendrez faciles vos devoirs et ceux des autres.

Maintenant que vous avez rendu aux morts l'hommage du deuil public, prescrit par la loi, allez, vous et tous ceux qui sont ici présents ; il est temps de vous retirer.

[249d] Voilà, Ménexène, l'oraison funèbre d'Aspasie de Milet.

MÉNEXÈNE.

Par Jupiter ! Socrate ; Aspasie est bien heureuse de pouvoir, étant femme, composer de pareils discours.

SOCRATE.

Si tu ne me crois pas, suis-moi et tu l'entendras elle-même.

MÉNEXÈNE.

Plus d'une fois, Socrate, j'ai rencontré Aspasie, et je

Copyright Arvensa Editions

connais ses talents.

SOCRATE.
Comment ? Ne l'admires-tu pas ? Et ne lui sais-tu pas gré de ce discours ?

MÉNEXÈNE.
Un gré infini, Socrate, [249e] à celle ou à celui, quel qu'il soit, qui te l'a récité, mais plus encore à qui vient de le répéter ici.

SOCRATE.
Fort bien. Mais ne me trahis pas, si tu veux que je te dise encore plusieurs autres discours excellents qu'elle a composés sur des sujets politiques.

MÉNEXÈNE.
Ne crains rien, je ne te trahirai pas, dis-les-moi toujours.

SOCRATE.
Je te le promets.



Copyright Arvensa Editions



ION

ou

De l'Iliade

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

ION

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Ion

Copyright Arvensa Editions

ION

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Outre les sophistes et les démagogues, Platon trouva sur sa route les artistes, les poètes et les histrions, qui étaient aussi, dans leur genre, des démagogues et des sophistes, puisqu'ils cherchaient, non la vérité, mais l'effet et le succès, divertissaient le peuple au lieu de l'éclairer, et par là avaient acquis une grande autorité auprès de lui, et étaient devenus une puissance dans l'état. Ils abusaient de l'art, comme les démagogues et les sophistes de l'éloquence et de la dialectique. Il est à remarquer que les trois accusateurs de Socrate étaient un dévot, un démagogue et un poète ; et Socrate, dans l'*Apologie*, avoue qu'un de ses torts est d'avoir mal pensé et mal parlé des poètes et des artistes, d'avoir cherché la vérité auprès d'eux, et de n'y avoir trouvé que des hommes ignorants et pleins d'eux-mêmes, se croyant en possession des plus beaux secrets, et ne pouvant rendre compte de rien. Les poètes eurent donc la main dans le procès de Socrate, et Mélitus les représente officiellement. Cela est si vrai, que Libanius, dans son apologie de Socrate, met la plus grande importance à le laver du reproche d'avoir attaqué la poésie et les poètes.

Copyright Arvensa Editions

Mais, quoi qu'en dise Libanius, Socrate était en effet coupable du crime de lèse-poésie ; et il n'en pouvait guère être autrement avec la mission qu'il s'était donnée à lui-même. Cette mission était toute morale. Socrate recherchait en toutes choses la vérité et l'utilité morale ; et il frondait impitoyablement tout ce qui lui semblait s'écarter de ce modèle. Ainsi, comme la religion de son temps était mêlée, et nécessairement, de beaucoup de superstitions, il attaqua ces superstitions, même de manière à compromettre, auprès des faibles, le fond de la religion, ce qui souleva contre lui le pouvoir sacerdotal. Frappé de l'influence corruptrice des démagogues, qui, en faisant leur cour au peuple et en flattant ses passions, poussaient la démocratie athénienne à l'anarchie, il se moqua des orateurs populaires, au point de se donner une apparence aristocratique et d'exciter le soupçon qu'il appartenait plus ou moins au parti lacédémonien. Enfin lui qui voulait se rendre compte de toutes choses et qui ne croyait savoir que ce qu'il savait méthodiquement, il ne pouvait guère admirer des gens dont tout le talent était une certaine puissance d'inspiration momentanée, un enthousiasme incompatible avec la réflexion, qui ne se développe que précisément à condition de s'ignorer, et, la crise passée, laisse l'âme dans son état ordinaire, avec tous ses défauts et même avec tous ses vices. En général, Socrate avait au plus haut degré tout ce qu'il faut pour commencer une révolution. A une droiture parfaite il joignait une opiniâtreté invincible. Son esprit était plus

Copyright Arvensa Editions

juste qu'étendu ; la haute métaphysique le surpassait, lui répugnait même, et il ne savait pas voir toujours derrière des apparences fâcheuses le fond vrai et grand qui les supportait, et pouvait jusqu'à un certain point réconcilier avec elles. Avec tous les avantages du bon sens, il en avait aussi les inconvénients, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Il vit donc parfaitement le mauvais côté de l'ordre social de son temps, le signala hautement et l'attaqua avec une imprudence héroïque, se servant tour à tour des armes de la raison et de celles du ridicule. Platon avait une mission bien différente et un caractère d'esprit tout opposé. Sur la base du bon sens de Socrate s'élevait en lui un génie supérieur dont le mouvement naturel et réfléchi était d'aller dans la spéculation aussi haut et aussi loin que peut aller la pensée humaine. Il avait beaucoup vu, beaucoup voyagé, beaucoup étudié, et s'était efforcé de tout comprendre ; par conséquent il était conciliant et indulgent. A la tendance exclusivement critique et négative de Socrate, dont il conserva l'apparence, il substitua une direction plus positive et plus pacifique : au lieu d'attaquer, il entreprit d'éclairer ; il ne changea pas le rôle de Socrate, il l'agrandit et l'épura. Ainsi, sans faire grâce aux superstitions de son temps, qu'il combattit toujours avec fermeté, l'étude sérieuse qu'il avait faite des mystères et du fond de la religion, le réconcilia avec des traditions où il voyait des choses admirables et d'éternelles vérités sous des formes accommodées au

Copyright Arvensa Editions

temps, c'est-à-dire utiles. Impitoyable ennemi des démagogues et de l'éloquence anarchique et passionnée de la tribune populaire, nous ferons voir dans notre argument sur la *République* quel fut le vrai caractère de sa politique à la fois libérale et sévère, tempérament hardi de la législation dorienne et de la législation ionienne réconciliées et fondues ensemble dans leurs meilleures parties, quoiqu'avec la prédominance de l'élément et du caractère dorien. Quant à l'art et à la poésie en particulier, personne n'a mieux décrit l'enthousiasme qui la constitue et qui en fait une chose divine. A cet égard, le Phèdre est là ; mais tout comme il voulait que l'éloquence eût une direction morale, de même il voulait que la poésie, l'enthousiasme et l'inspiration, qui souvent s'égarent, se laissassent un peu guider par la sagesse et la philosophie. Surtout il ne voulait pas que le génie poétique, si contagieux dans ses effets, fût mis au service des délires de la passion ou de la superstition, et employé à retenir les masses, auxquelles s'adresse particulièrement la poésie, dans des croyances impies et des erreurs avilissantes pour la dignité et la moralité de l'espèce humaine. A genoux devant la poésie comme devant la religion, il croyait que l'on devait surveiller et les prêtres et les poètes. Il trouvait que les poètes avaient beaucoup nui à la poésie en consacrant et en accréditant parmi le peuple une mythologie corruptrice ; et lorsque, dans sa République, il est forcé de choisir entre la poésie et la vérité, fidèle à l'esprit de Socrate, il met avant tout la

Copyright Arvensa Editions

vérité et l'humanité, et se décide, quoique à regret, à renvoyer les poètes et Homère lui-même. C'est là le dernier mot de Platon, et en général c'est toujours dans ses derniers ouvrages qu'il faut chercher sa vraie pensée, et par elle pénétrer dans ses ouvrages antérieurs, et y saisir les germes des idées que plus tard il développa avec l'étendue, la mesure et la force qui appartiennent à l'âge mûr. Dans la *République*, Platon se prononce décidément contre les poètes ; dans ses premiers ouvrages, sans aller jusqu'à proposer de les chasser de l'état, il les fronde incessamment, et leur lance les traits de l'ironie socratique, en les enveloppant ou en ayant l'air de les adresser à un autre but.

Ainsi, dans l'Ion, Platon n'attaque point la poésie, car il ne l'a attaquée nulle part ; la poésie est hors de cause ainsi que l'enthousiasme et l'inspiration poétique : mais l'enthousiasme, tout sublime et tout divin qu'il est, n'étant ni réfléchi ni libre, peut tomber dans de graves écarts ; et, sans attaquer la poésie, on peut et l'on doit signaler cet inconvénient, pour prouver que la poésie, d'ailleurs admirable, ne doit pourtant pas avoir l'autorité que les poètes revendiquent pour elle, et qu'au lieu d'attribuer à ces derniers un pouvoir religieux et moral, au lieu de les consulter sur les affaires de l'état, de leur remettre l'éducation de la jeunesse, en ne l'instruisant guère que dans leurs ouvrages, et d'en faire ainsi des instituteurs et des directeurs populaires, il faut s'en défier,

Copyright Arvensa Editions

examiner avec soin leurs écrits, y choisir ce qu'il y a de mieux, dans le meilleur choisir encore, les laisser lire avec un discernement sévère, et en général surveiller et diminuer leur influence.

Or, ce qui est vrai des poètes l'est bien plus encore des serviteurs des poètes, c'est-à-dire des acteurs et des rhapsodes, dont tout le talent consiste dans la faculté de recevoir l'impression du poète et de la transmettre aux auditeurs, faculté analogue en apparence à la faculté poétique, mais en réalité bien différente et bien inférieure, puisque le poète s'inspire des choses mêmes, et l'acteur seulement des mots du poète, n'entendant rien aux choses et tout occupé des mots et de leurs effets matériels. Du temps de Platon aussi, on exagérait beaucoup l'intelligence des acteurs : Platon montre qu'ordinairement ils ne comprennent rien à ce qu'ils disent. Tel est le but direct de l'Ion : Platon y frappe les poètes dans leurs interprètes. Mais comme la poésie dithyrambique et dramatique destinée à faire partie des solennités publiques était soumise à la censure et surveillée par l'état, Platon s'adresse moins à ces deux genres de poésie qu'à l'épopée, parce que l'état ne la surveillait pas, et que, se récitant en tout temps et en tout lieu, se rattachant plus directement à l'histoire et à la religion nationale, elle était bien plus puissante sur le peuple et plus périlleuse dans ses effets. Voilà pourquoi Platon, lorsqu'il attaque les poètes, a presque toujours en vue les poètes épiques, et en particulier Homère ; et voilà

Copyright Arvensa Editions

encore pourquoi, dans l'Ion, il fait la guerre aux rhapsodes [343_0], et à un rhapsode qui semble avoir été dès lors ce que plus tard on appela un homéride, un homme dévoué à Homère, attaché à son culte et à l'étude de ses ouvrages, et les récitant partout, il est vrai, sans s'accompagner de la lyre et sans chanter, mais avec une certaine mélopée, peut-être un peu plus forte que la déclamation française et italienne, et avec des gestes moins prononcés que ceux des acteurs. Socrate, en causant avec un pareil personnage, lui prouve qu'il n'entend d'Homère que les mots et leur beauté extérieure, et qu'il est incapable de juger du fond des choses. Sans dire positivement que l'étude assidue des effets matériels de la poésie empêche celle de sa véritable essence, et que l'éducation d'un rhapsode ne peut être assez libérale pour l'initier aux secrets du beau, il l'insinue, et en général il traite les rhapsodes, dans Ion leur représentant, comme Xénophon les traite de son côté [343_1], c'est-à-dire comme des ignorants présomptueux. Remarquez que les rhapsodes étant à Athènes de véritables artistes, et ayant en effet un très grand crédit sur le peuple, en leur qualité d'intermédiaires obligés entre le peuple et les poètes, les tourner en ridicule n'était pas sans utilité pour le but général de Platon, et que sous ce rapport ce dialogue a déjà son importance. Mais il ne faut pas oublier que le rhapsode est là en quelque manière le plastron du poète ; les coups ne

Copyright Arvensa Editions

portent que sur le serviteur, mais ils sont adressés au maître, et l'un n'est pas couvert de ridicule sans que l'autre n'en soit atteint plus ou moins. C'est là l'art ordinaire de Platon, de mêler deux buts ensemble, et de cacher toujours le plus sérieux derrière le moins important. L'Ion est tout entier dans la comparaison célèbre que Platon y fait du poète, du rhapsode et des auditeurs du rhapsode avec une chaîne aimantée, dont le poète est l'anneau principal, qui communique sa vertu à l'anneau qui le suit, au rhapsode qui, après l'avoir reçue, la transmet au peuple et aux anneaux inférieurs.

On voit que la pensée générale de l'Ion n'est pas indigne de Platon, qu'elle se rattache à l'ensemble de ses idées, et à *la République*. Aussi nous nous séparons entièrement de tous ceux qui, ne comprenant pas le vrai but de l'Ion, et trouvant en effet celui qu'ils lui prêtent au-dessous de Platon, ont, sur cette raison, rejeté l'authenticité de ce dialogue. Mais si nous reconnaissons Platon, et Platon tout entier, dans l'esprit et la conception de ce petit ouvrage, nous avouons qu'il est difficile de le retrouver toujours dans l'exécution. Excepté la comparaison que nous avons citée, il n'y a pas un passage qui rappelle sa manière : peu de variété et d'abondance dans les idées, des citations longues et accumulées, un ton presque dogmatique substitué quelquefois à la modestie comique de Socrate, enfin l'absence de toute force dialectique, voilà bien des motifs pour douter au moins de l'authenticité de l'Ion. Cependant est-il

Copyright Arvensa Editions

impossible que Platon, dans un moment d'humeur contre ce peuple de lettrés et d'histrions qui persécutaient son maître, ait laissé échapper, avec la facilité et la fécondité qui caractérisent le véritable artiste, une ébauche légère, où se retrouve encore la trace d'une main supérieure ? ou bien l'Ion est-il l'ouvrage d'un des successeurs de Platon, qui aura pris dans *la République* et dans *l'Apologie* un germe qu'il aura développé assez faiblement en général, quelquefois avec bonheur, et toujours sur la tradition platonicienne ? Quoi qu'il en soit, l'Ion, qu'il appartienne ou non à Platon lui-même, appartient incontestablement à son école, est empreint de son esprit, développe un côté très réel de sa situation et de ses desseins, et se rapporte au plan général de sa philosophie.

Copyright Arvensa Editions

ION
Liste des titres
Table des matières du titre

Ion

PERSONNAGES :

SOCRATE, ION[344]

[530a] **SOCRATE.**
Salut à Ion. D'où nous viens-tu aujourd'hui ? Est-ce de chez toi, d'Éphèse ?

ION.
Point du tout, Socrate : je viens d'Épidaure et des jeux d'Esculape.

SOCRATE.
Les Épidauriens ont-ils institué en l'honneur de leur dieu un combat de rhapsodes ?

ION.
Oui vraiment, et de toutes les autres parties de la musique.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Eh bien, as-tu concouru ? et quel a été ton succès ?

[530b] **ION.**
Nous avons remporté le premier prix, Socrate.

SOCRATE.
J'en suis ravi. Courage, tâchons d'être vainqueur aussi aux Panathénées.

ION.
Je l'espère bien, s'il plaît à Dieu.

SOCRATE.
Je vous ai souvent, mon cher, envié votre profession, à vous autres rhapsodes. C'est en effet une chose digne d'envie, que ce soit une bienséance de votre état, d'être toujours richement vêtus, et de vous montrer dans les plus beaux ajustements, et qu'en même temps votre devoir vous oblige de faire une étude continuelle d'une foule d'excellents poètes, et principalement d'Homère, le plus grand et le plus divin de tous ; [530c] et non seulement d'en apprendre les vers, mais d'en bien pénétrer le sens : car on ne deviendra jamais rhapsode, si l'on n'a une intelligence parfaite de ce qu'a voulu dire le poète, le rhapsode devant être l'interprète de la pensée du poète auprès de ceux qui l'écoutent ; fonction qu'il lui est impossible de bien remplir, s'il ne sait pas ce que le

Copyright Arvensa Editions

poète a voulu dire. Tout cela est vraiment digne d'envie.

ION.
Tu as raison, Socrate. Aussi est-ce la partie de mon art qui m'a coûté le plus de travail ; et je me flatte d'expliquer Homère mieux que personne ; et ni Métrodore [530d] de Lampsaque[345], ni Stésimbrote de Thase[346], ni Glaucon[347], ni aucun de ceux qui ont existé jusqu'à ce jour, n'est en état de dire autant et de si belles choses que moi sur Homère.

SOCRATE.
J'en suis charmé, Ion, car tu ne refuseras pas sans doute de me montrer ton savoir.

ION.
Vraiment, Socrate, il fait beau entendre quels ornements j'ai su donner à Homère. Je crois mériter que les partisans de ce poète me mettent sur la tête une couronne d'or.

SOCRATE.
Je me ménagerai un jour le loisir de [531a] t'entendre : pour le présent, je te prie seulement de me dire si tu n'es habile que dans l'intelligence d'Homère, ou si tu l'es aussi dans celle d'Hésiode et d'Archiloque[348].

ION.

Copyright Arvensa Editions

Nullement : je me suis borné à Homère ; et il me paraît que cela suffit.

SOCRATE.
N'y a-t-il pas certaines choses dont Homère et Hésiode parlent de la même manière ?

ION.
Il y en a, je pense, et même beaucoup.

SOCRATE.
Expliquerais-tu mieux ce qu'Homère en dit, que ce qu'en dit Hésiode ?

ION.
L'un comme l'autre, [531b] Socrate, quand ils sont d'accord.

SOCRATE.
Et quand ils ne le sont pas ? Par exemple, Homère et Hésiode parlent tous deux de l'art divinatoire.

ION.
Assurément.

SOCRATE.
Quoi donc ! serais-tu en état d'expliquer mieux qu'un bon devin ce qu'ont dit ces deux poètes, d'accord ou en

Copyright Arvensa Editions

opposition, sur l'art divinatoire ?

ION.
Non.

SOCRATE.
Mais si tu étais devin, n'est-il pas vrai que, si tu pouvais expliquer les endroits où ils s'accordent, tu saurais pareillement expliquer les endroits où ils sont opposés ?

ION.
Cela est évident.

[531c] **SOCRATE.**
Pour quelle raison es-tu habile sur Homère, et ne l'es-tu pas sur Hésiode, ni sur les autres poètes ? Homère traite-t-il d'autres sujets que tous les autres poètes ? Ne parle-t-il pas la plupart du temps de la guerre, des rapports qu'ont entre eux les hommes, soit bons, soit méchants, soit particuliers, soit personnes publiques ; de la manière dont les dieux conversent ensemble et avec les hommes, de ce qui se passe au ciel et dans les enfers, de la généalogie des dieux [531d] et des héros ? N'est-ce pas là ce qui fait la matière des poésies d'Homère ?

ION.
Tu as raison, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais quoi ! les autres poètes ne traitent-ils pas de ces mêmes choses ?

ION.
Oui, Socrate ; mais non pas comme Homère.

SOCRATE.
Pourquoi donc ? En parlent-ils plus mal ?

ION.
Sans comparaison.

SOCRATE.
Et Homère en parle mieux ?

ION.
Oui, certes.

SOCRATE.
Mais, mon très cher Ion, lorsque, dans une conversation sur les nombres, quelqu'un en parle pertinemment, n'y aura-t-il personne qui puisse reconnaître [531e] celui qui en parle bien ?

ION.
Si fait.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Sera-ce le même qui reconnaîtrait aussi ceux qui en parlent mal, ou sera-ce quelque autre ?

ION.
Le même assurément.

SOCRATE.
C'est-à-dire un arithméticien ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
Et lorsque dans une conversation sur les aliments qui sont bons pour la santé, quelqu'un en parle pertinemment, sera-ce deux personnes différentes qui distingueront, l'une celui qui en parle bien, l'autre celui qui en parle mal ? ou bien sera-ce la même personne ?

ION.
La même, sans contredit.

SOCRATE.
Quelle est-elle ? Comment l'appelle-t-on ?

ION.
Le médecin.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ainsi, en résumé, quand on parle des mêmes choses, ce sera toujours le même homme qui remarquera [532a] ceux qui en parlent bien, et ceux qui en parlent mal : et il est évident que s'il ne distingue pas celui qui en parle mal, il ne distinguera pas celui qui en parle bien, j'entends à l'égard de la même chose.

ION.
J'en conviens.

SOCRATE.
Le même homme par conséquent est habile à la fois et sur l'un et sur l'autre ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
Ne dis-tu pas qu'Homère et les autres poètes, du nombre desquels sont Hésiode et Archiloque, traitent des mêmes choses, mais non pas de la même manière ; qu'Homère en parle bien, et les autres moins bien ?

ION.
Oui, et je ne dis rien que de vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si donc tu connais celui qui en parle bien, [532b] tu dois connaître aussi ceux qui en parlent mal.

ION.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Ainsi, mon cher, nous ne nous tromperons pas en disant qu'Ion est également habile et sur Homère et sur les autres poètes, puisqu'il avoue que le même homme est juge compétent de tous ceux qui parlent des mêmes matières, et que tous les poètes traitent à peu près des mêmes choses.

ION.
D'où vient donc, Socrate, que si on s'entretient avec moi de quelque autre poète, je n'y fais aucune [532c] attention, je ne puis rien dire qui en vaille la peine, et suis véritablement endormi, au lieu que, dès qu'on fait mention d'Homère, je m'éveille aussitôt, mon esprit est attentif, et les idées se présentent en foule ?

SOCRATE.
Il n'est pas difficile, mon ami, d'en deviner la raison : il est évident que ce n'est ni à l'art ni à la science que tu dois de parler sur Homère ; car si c'était à l'art, tu serais en état

Copyright Arvensa Editions

de faire la même chose pour tous les autres poètes. En effet, la poésie est un seul et même art, n'est-ce pas ?

ION.
Oui.

[532d] **SOCRATE.**
Prends pour exemple tel autre art qui te plaira, pourvu qu'il soit un ; pour tous les arts, il n'y a qu'une seule critique. Veux-tu, Ion, que je t'explique comment j'entends ceci ?

ION.
Très volontiers, Socrate ; j'aime beaucoup à vous entendre, vous autres sages.

SOCRATE.
Je voudrais bien que tu disses vrai, Ion : mais ce titre de sage n'appartient qu'à vous autres rhapsodes, aux acteurs, et à ceux dont vous chantez les vers. Pour moi, je ne sais que dire la vérité, [532e] comme un homme sans culture. Juges-en par la question que je viens de te faire : considère combien elle est commune et triviale ; le premier venu ne sait-il pas ce que j'ai dit, que la critique est la même, quelque art que l'on prenne pour exemple, pourvu qu'il soit un. Voyons en effet. La peinture n'est-elle point un art, et un seul et même art ?

Copyright Arvensa Editions

ION.
Oui.

SOCRATE.
N'y a-t-il pas eu et n'y a-t-il point encore un grand nombre de peintres bons et mauvais ?

ION.
Assurément.

SOCRATE.
As-tu déjà vu quelqu'un qui étant capable de discerner ce qui est bien ou mal peint dans les tableaux de Polygnote, fils d'Aglaophon[349], ne peut faire la même chose à l'égard des autres peintres ; [533a] et qui, lorsqu'on lui montre leurs ouvrages, s'endort, est embarrassé, et ne sait quel jugement en porter, au lieu que, s'il s'agit de dire son avis sur les tableaux de Polygnote, ou de tel autre peintre qu'il te plaira, il s'éveille, il est attentif, et s'explique avec facilité ?

ION.
Non, certes, je n'en ai pas vu.

SOCRATE.
Mais quoi ! en fait de sculpture, as-tu vu quelqu'un qui fût en état de dire ce qu'il y a de bien travaillé dans les

Copyright Arvensa Editions

ouvrages de Dédale, fils de Métion[350], [533b] ou d'Épée, fils de Panope[351], ou de Théodore de Samos[352], ou de tel autre statuaire, et qui, sur les ouvrages des autres sculpteurs, soit embarrassé, endormi, et ne sache que dire ?

ION.
Non, par Jupiter, je n'ai vu personne dans ce cas.

SOCRATE.
Tu n'as vu non plus, je pense, personne qui, par rapport à l'art de jouer de la flûte ou du luth, ou d'accompagner le luth en chantant, ou par rapport à la profession de rhapsode, fût en état de prononcer sur le mérite d'Olympus[353], de Thamyras[354], [533c] d'Orphée, ou de Phémius[355], le rhapsode d'Ithaque ; et qui au sujet d'Ion d'Éphèse fût dans l'embarras, et incapable de décider en quoi il est bon ou mauvais rhapsode ?

ION.
Je n'ai rien à opposer à ce que tu dis, Socrate. Néanmoins je puis me rendre témoignage que je suis celui de tous les hommes qui parle le mieux et avec le plus de facilité sur Homère, et c'est aussi l'avis de tous ceux qui m'entendent ; tandis que je ne saurais rien dire sur les autres poètes. Vois, je te prie, d'où cela peut venir.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Je le vois, Ion, et je vais t'exposer ma pensée [533d] là-dessus. Ce talent que tu as de bien parler sur Homère n'est pas en toi un effet de l'art, comme je disais tout à l'heure : c'est je ne sais quelle force divine qui te transporte, semblable à celle de la pierre qu'Euripide a appelée Magnétique, et qu'on appelle ordinairement Héracléenne[356]. Cette pierre non seulement attire les anneaux de fer, mais leur communique la vertu de produire le même effet, et d'attirer d'autres [533e] anneaux ; en sorte qu'on voit quelquefois une longue chaîne de morceaux de fer et d'anneaux suspendus les uns aux autres, qui tous empruntent leur vertu de cette pierre. De même la muse inspire elle-même le poète ; celui-ci communique à d'autres l'inspiration, et il se forme une chaîne inspirée. Ce n'est point en effet à l'art, mais à l'enthousiasme et à une sorte de délire, que les bons poètes épiques doivent tous leurs beaux poèmes. Il en est de même des bons poètes lyriques. Semblables aux corybantes, [534a] qui ne dansent que lorsqu'ils sont hors d'eux-mêmes, ce n'est pas de sang-froid que les poètes lyriques trouvent leurs beaux vers ; il faut que l'harmonie et la mesure entrent dans leur âme, la transportent et la mettent hors d'elle-même. Les bacchantes ne puisent dans les fleuves le lait et le miel qu'après avoir perdu la raison ; leur puissance cesse avec leur délire[357] ; ainsi

Copyright Arvensa Editions

l'âme des poètes lyriques fait réellement ce qu'ils se vantent de faire. Ils nous disent que c'est [534b] à des fontaines de miel, dans les jardins et les vergers des Muses, que, semblables aux abeilles, et volant ça et là comme elles, ils cueillent les vers qu'ils nous apportent ; et ils disent vrai. En effet le poète est un être léger, ailé et sacré : il est incapable de chanter avant que le délire de l'enthousiasme arrive : jusque là, on ne fait pas des vers, on ne prononce pas des oracles. Or, comme ce n'est point l'art, mais une inspiration divine qui dicte au poète ses vers, et lui fait dire sur tous les sujets toutes sortes de [534c] belles choses, telles que tu en dis toi-même sur Homère, chacun d'eux ne peut réussir que dans le genre vers lequel la muse le pousse. L'un excelle dans le dithyrambe, l'autre dans l'éloge ; celui-ci dans les chansons à danser, celui-là dans le vers épique ; un autre dans l'ïambe ; tandis qu'ils sont médiocres dans tout autre genre, car ils doivent tout à l'inspiration, et rien à l'art ; autrement, ce qu'ils pourraient dans un genre, ils le pourraient également dans tous les autres. En leur ôtant la raison, en les prenant pour ministres, [534d] ainsi que les prophètes et les devins inspirés, le dieu veut par là nous apprendre que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils disent des choses si merveilleuses, puisqu'ils sont hors de leur bon sens, mais qu'ils sont les organes du dieu qui nous parle par leur bouche. En veux-tu une preuve frappante ? Tynnichus de Chalcide[358] n'a fait aucune

Copyright Arvensa Editions

pièce de vers que l'on retienne, excepté son Péan[359], que tout le monde chante, la plus belle ode peut-être qu'on ait jamais faite, et qui, comme il le dit lui-même, est réellement [534e] *une production des muses*. Il me semble qu'il a été choisi comme un exemple éclatant, pour qu'il ne nous restât aucun doute si tous ces beaux poèmes sont humains et faits de main d'homme, mais que nous fussions assurés qu'ils sont divins et l'œuvre des dieux, que les poètes ne sont rien que leurs interprètes, et qu'un dieu les possède toujours, quel que soit celui qui les possède. C'est pour nous rendre cette vérité sensible que le dieu a chanté tout exprès la plus belle ode par la bouche du plus mauvais poète. [535a] Ne trouves-tu pas que j'ai raison ?

ION.
Oui, par Jupiter : tes discours, Socrate, touchent les cordes les plus secrètes de mon âme ; et il me paraît aussi que les poètes, par une faveur divine, sont auprès de nous les interprètes des dieux.

SOCRATE.
Et vous autres rhapsodes, n'êtes-vous pas les interprètes des poètes ?

ION.
Cela est encore vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Vous êtes donc des interprètes d'interprètes ?

ION.
Sans doute.

[535b] **SOCRATE.**
Allons, Ion, dis-moi aussi, et ne me cache rien de ce que je vais te demander : quand tu récites comme il faut des vers héroïques, et que tu ravis l'âme des spectateurs, soit que tu chantes Ulysse s'élançant sur le seuil de son palais, se faisant[360] connaître aux amants de Pénélope et répandant à ses pieds une multitude de flèches ; ou Achille se jetant sur Hector[361], ou quelque endroit pathétique sur Andromaque[362], Hécube ou Priam[363] ; te possèdes-tu ? ou bien es-tu hors [535c] de toi-même, et, transportée d'enthousiasme, ton âme ne s'imagine-t-elle pas assister aux actions que tu récites, à Ithaque ou devant Troie, partout enfin où la scène se passe.

ION.
Que la preuve que tu me mets sous les yeux est frappante, Socrate ! car, pour te parler sans déguisement, je t'assure que, quand je déclame quelque morceau pathétique, mes yeux se remplissent de larmes ; et que, si c'est un endroit terrible et effrayant, les cheveux me

Copyright Arvensa Editions

dressent de peur sur la tête, et le cœur me bat.

[535d] **SOCRATE.**
Quoi donc, Ion ! Dirons-nous qu'un homme est en son bon sens, lorsque, vêtu d'une robe éclatante et portant une couronne d'or, il pleure au milieu des sacrifices et des fêtes, sans avoir rien perdu de sa parure ; ou qu'entouré de plus de vingt mille amis, il est saisi de frayeur, quoique personne ne le dépouille ni ne lui fasse aucun mal ?

ION.
Non, Socrate, puisqu'il faut te dire la vérité.

SOCRATE.
Et sais-tu que vous faites passer les mêmes sentiments dans la plupart des spectateurs ?

[535e] **ION.**
Je le sais très bien. Du lieu où je suis placé, je les vois habituellement pleurer, jeter des regards menaçants, et trembler comme moi au récit de ce qu'ils entendent. Il faut bien que je sois fort attentif à tout ce qui se passe en eux, car si je les fais pleurer, je rirai moi et recevrai de l'argent ; au lieu que si je les fais rire, je n'ai point d'argent à attendre et c'est à moi de pleurer.

SOCRATE.
Vois-tu à présent comment le spectateur est le dernier de

Copyright Arvensa Editions

ces anneaux qui, comme je le disais, reçoivent les uns des autres la force que leur communique la pierre d'Héraclée ? L'acteur, le [536a] rhapsode tel que toi, est l'anneau du milieu, et le premier est le poète lui-même. Le dieu fait passer sa vertu à travers ces anneaux, des uns aux autres, et par eux attire où il lui plaît l'âme des hommes ; c'est à lui, comme à l'aimant, qu'est suspendue une longue chaîne de choristes, de maîtres de chœur et de sous-maîtres, obliquement attachés aux anneaux qui tiennent directement à la Muse. Un poète tient à une muse ; un autre poète à une autre muse ; nous appelons cela être possédé : car le poète ne s'appartient plus à lui-même, [536b] il appartient à la muse.

A ces premiers anneaux, c'est-à-dire aux poètes, plusieurs sont suspendus, les uns à ceux-ci, les autres à ceux-là, saisis de divers enthousiasmes. Quelques-uns sont possédés d'Orphée et lui appartiennent ; d'autres de Musée ; la plupart d'Homère. Tu es de ces derniers, Ion ; Homère te possède. Lorsqu'on chante en ta présence les vers de quelque autre poète, tu sommeilles, et ne trouves rien à dire : mais entends-tu les accents d'Homère, tu te réveilles aussitôt, ton âme entre en danse, pour ainsi dire, les paroles s'échappent de tes lèvres ; [536c] car ce n'est point en vertu de l'art ni de la science que tu parles d'Homère, comme tu fais, mais par une inspiration et une possession divine ; et de même que les corybantes ne sentent bien aucun autre air que celui du dieu qui les

Copyright Arvensa Editions

possède, et trouvent abondamment les figures et les paroles convenables à cet air, sans faire aucune attention à tous les autres ; ainsi, lorsqu'on fait mention d'Homère, les paroles te viennent en abondance, tandis que tu restes muet sur les autres poètes. [536d] Tu me demandes la cause de cette facilité à parler quand il s'agit d'Homère, et de cette stérilité quand il s'agit des autres : c'est que le talent que tu as pour louer Homère n'est pas en toi l'effet de l'art, mais d'une inspiration divine.

ION.

Cela est fort bien dit, Socrate ; cependant je serais surpris si tes raisons étaient assez puissantes pour me persuader que, quand je fais l'éloge d'Homère, je suis possédé et en délire ; je pense que tu ne le croirais pas toi-même si tu m'entendais parler sur Homère.

SOCRATE.

Hé bien, je veux t'entendre : mais auparavant [536e] réponds à cette question. Parmi tant de choses dont Homère traite, quelles sont celles sur lesquelles tu parles bien ? car sans doute tu ne parles pas bien sur toutes.

ION.

Sois assuré, Socrate, qu'il n'en est pas une seule sur laquelle je ne sois en état de bien parler.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ce ne sont pas apparemment celles que tu ignores, et dont Homère parle.

ION.
Quelles sont donc les choses dont Homère parle, et que j'ignore ?

[537a] **SOCRATE.**
Homère ne parle-t-il pas des arts en plusieurs rencontres, et assez au long ? par exemple, de l'art de conduire un char ? Si je me rappelais les vers, je te les dirais.

ION.
Je les sais, moi : je vais te les dire.

SOCRATE.
Récite-moi donc les paroles de Nestor à son fils Antiloque, lorsqu'il lui donne des avis sur les précautions qu'il doit prendre pour éviter la borne, dans la course des chars, aux funérailles de Patrocle.

ION.
[537b] [364]Penche-toi, lui dit-il, sur ton char bien travaillé,
Du côté gauche ; en même temps presse le cheval qui est à droite,
Du fouet et de la voix, et abandonne-lui les rênes.
Que le cheval gauche s'approche de la borne,

Copyright Arvensa Editions

En sorte que le moyeu de la roue faite avec art paraisse y toucher;
Et cependant évite de la rencontrer.

SOCRATE.
Cela suffit. Qui jugera mieux, Ion, si Homère parle juste ou non dans ces vers, le médecin, ou le cocher ?

ION.
Le cocher, sans doute.

SOCRATE.
Est-ce parce qu'il possède l'art qui se rapporte à ces sortes de choses, ou pour quelque autre raison ?

ION.
Non ; mais parce qu'il possède cet art.

SOCRATE.
Le dieu a donc attribué à chaque art la faculté de juger d'un certain ouvrage ; car nous ne jugerons point par l'art du médecin des mêmes choses dont nous jugerons par celui du pilote.

ION.
Non vraiment.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ni par l'art du charpentier, des choses dont nous jugerons par la médecine.

ION.
[537d] Nullement.

SOCRATE.
N'en est-il pas ainsi de tous les autres arts ? ce dont on juge par l'un, on n'en jugera pas par l'autre. Mais avant de répondre à ceci, dis-moi, ne reconnais-tu pas que les arts diffèrent les uns des autres ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
Autant que je puis conjecturer, je dis qu'un art est différent d'un autre, parce que celui-ci est la science d'un objet, et celui-là d'un autre objet. Penses-tu de même ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
Car si c'était la science des mêmes objets, quelle raison aurions-nous de mettre de la différence entre un art et un autre, puisque tous les deux aboutiraient à la

Copyright Arvensa Editions

connaissance des mêmes choses ? Par exemple, je sais que voilà cinq doigts, et tu le sais comme moi. Si je te demandais si c'est par le même art, savoir, par l'arithmétique, que nous connaissons cela toi et moi, ou chacun par un art différent, tu dirais sans doute que c'est par le même art.

ION.
Oui.

[538a] **SOCRATE.**
Réponds présentement à la question que j'étais sur le point de te faire tout à l'heure, et dis-moi si tu crois, par rapport à tous les arts sans exception, qu'il est nécessaire que le même art nous fasse connaître les mêmes objets, et un autre art des objets différents.

ION.
Je le crois, Socrate.

SOCRATE.
Ainsi quiconque ne possédera point un art ne sera pas en état de bien juger de ce qui sera dit ou fait en vertu de cet art ?

ION.
[538b] Non.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Par exemple, pour les vers que tu viens de citer, jugeras-tu mieux que le cocher si Homère parle bien ou mal ?

ION.
Le cocher en jugera mieux.

SOCRATE.
Car tu es rhapsode, toi, et non pas cocher ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
Et l'art du rhapsode est autre que celui du cocher ?

ION.
Oui, certes.

SOCRATE.
Puisqu'il est autre, il est aussi la science d'autres objets ?

ION.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais quoi ! lorsque Homère dit qu'Hécamède, concubine

Copyright Arvensa Editions

de Nestor, donna à Machaon blessé une potion [538c] à boire, et qu'il s'exprime ainsi[365],

... du vin de Pramne, sur lequel elle racla du fromage de chèvre
Avec un couteau d'airain ; et y mêla de l'oignon pour exciter la soif.

Est-ce à l'art du médecin, ou à celui du rhapsode, qu'il appartient de juger si Homère parle bien en cet endroit, ou non ?

ION.
A la médecine.

SOCRATE.
Et quand Homère dit,

[366] [538d]

Elle s'élance dans l'abîme comme le plomb,
Qui attaché à la corne d'un bœuf sauvage
Va porter la mort aux poissons avides,

dirons-nous que c'est à l'art du pêcheur plutôt qu'à celui du rhapsode, de juger si cela est bien ou mal dit ?

ION.
Il est évident, Socrate, que c'est à l'art du pêcheur.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Vois, si tu m'interrogeais à ton tour, et si tu me disais, Socrate, puisque [538e] tu trouves dans Homère des choses dont le jugement appartient à chacun de ces différents arts, trouves-y aussi quelque chose qui regarde les devins et l'art divinatoire, et qu'ils soient en état d'apprécier ; vois avec quelle facilité je te répondrais qu'Homère parle en effet de tout cela et très souvent, dans l'Odyssée par exemple, quand le devin Théoclymène, issu de la race de Mélampe, adresse ces paroles aux amants de Pénélope :

[367] [539a]

Infortunés, quel sort est le vôtre ! La nuit
Enveloppe vos têtes, vos faces, tous vos membres[368].
Les sanglots éclatent ; les joues sont baignées de larmes.
Le vestibule est rempli de fantômes, la cour aussi en est remplie;
Ils s'en vont dans l'Érèbe, au milieu des ténèbres. Le soleil
[539b] *A disparu du ciel ; au loin s'étend une obscurité sinistre.*

Il en parle souvent aussi dans l'Iliade, comme à l'attaque des remparts ; écoutons-le :

[369]

Ils allaient franchir le fossé, quand un oiseau se montra,
Un aigle planant au haut du ciel, à la gauche de l'armée,

Copyright Arvensa Editions

[539c] *Tenant dans ses serres un serpent énorme, ensanglanté,*
Encore en vie et palpitant. Mais il n'avait point renoncé à se défendre,
Il blesse à la poitrine près du cou, l'ennemi qui le tient,
En retournant la tête ; celui-ci le lâche aussitôt Par la violence de la douleur ; le serpent tombe au milieu de l'armée;
[539d] *L'aigle, poussant de grands cris, s'envole au gré des vents.*

Tels sont, te dirai-je, les endroits, et d'autres semblables, dont l'examen et le jugement appartiennent au devin.

ION.
En cela tu diras la vérité, Socrate.

SOCRATE.
Ta réponse n'est pas moins vraie, Ion. Maintenant, comme je t'ai marqué dans l'Odyssée et dans l'Iliade les endroits qui appartiennent, les uns au devin, les autres au médecin, [539e] les autres au pêcheur ; cite-moi pareillement, toi qui es bien plus au fait d'Homère que moi, les endroits qui regardent le rhapsode et son art, et qu'il lui appartient d'examiner et de juger de préférence aux autres hommes.

ION.
Je réponds, Socrate, que tout Homère appartient au rhapsode.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu ne disais pas cela tout à l'heure, Ion ; as-tu donc si peu de mémoire ? Il ne convient pourtant pas à un rhapsode d'être sujet à l'oubli.

[540a] **ION.**
Qu'est-ce donc que j'ai oublié ?

SOCRATE.
Ne te souviens-tu pas d'avoir dit que l'art du rhapsode est autre que celui du cocher ?

ION.
Je m'en souviens.

SOCRATE.
N'as-tu point avoué qu'étant autre, il aura aussi d'autres objets ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
L'art du rhapsode, selon ce que tu dis, non plus que le rhapsode, ne jugera donc pas de tout ?

ION.
Il en faut peut-être excepter ce dont tu m'as parlé,

Copyright Arvensa Editions

Socrate.

[540b] **SOCRATE.**
Mais par là, tu exceptes à peu près tout ce qui appartient aux autres arts. De quoi jugera donc précisément le tien, puisqu'il ne juge pas de tout ?

ION.
Il jugera, je pense, des discours qu'il convient de mettre dans la bouche de l'homme et de la femme, des esclaves et des personnes libres, de ceux qui obéissent et de ceux qui commandent.

SOCRATE.
Veux-tu dire que le rhapsode saura mieux que le pilote de quelle manière doit parler celui qui commande dans un vaisseau battu de la tempête ?

ION.
Non : pour cela, j'en conviens, ce sera le pilote.

[540c] **SOCRATE.**
Le rhapsode saura-t-il mieux que le médecin quel discours doit tenir celui qui commande à un malade ?

ION.
Non ; j'en conviens encore.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Veux-tu parler des discours qui conviennent à un esclave ?

ION.
Oui.

SOCRATE.
Par exemple, prétends-tu que c'est le rhapsode, et non pas le bouvier, qui saura ce que doit dire un bouvier, pour apaiser ses bœufs quand ils sont irrités ?

ION.
Point du tout.

SOCRATE.
Et ce que doit dire une ouvrière en laine [540d] touchant son travail ?

ION.
Non.

SOCRATE.
Ou les discours dont un général doit se servir pour donner du cœur à ses soldats ?

ION.
Oui, voilà ce que le rhapsode connaîtra.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Quoi donc ! l'art du rhapsode est-il l'art de la guerre ?

ION.
Du moins je sais fort bien comment doit parler un général d'armée.

SOCRATE.
Peut-être, Ion, sais-tu aussi l'art militaire. En effet, si tu étais à la fois bon écuyer et bon joueur de luth, tu distinguerais les chevaux [540e] qui ont une bonne ou une mauvaise allure. Mais si je te demandais, Par quel art, Ion, connais-tu les chevaux qui ont une bonne allure ? est-ce en qualité d'écuyer ou de joueur de luth ? que me répondrais-tu ?

ION.
Je te répondrais que c'est comme écuyer.

SOCRATE.
Pareillement, si tu distinguais les bons joueurs de luth, n'avouerais-tu point que tu fais ce discernement comme joueur de luth, et non comme écuyer ?

ION.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ainsi, puisque tu entends l'art militaire, est-ce en qualité d'homme de guerre, ou de bon rhapsode, que tu as cette connaissance ?

ION.
Il importe peu, ce me semble, en quelle qualité.

[541a] **SOCRATE.**
Comment dis-tu que cela importe peu ? L'art du rhapsode est-il le même, à ton avis, que l'art de la guerre ? ou sont-ce deux arts ?

ION.
Selon moi, c'est le même art.

SOCRATE.
Ainsi quiconque est bon rhapsode est aussi bon général d'armée ?

ION.
Oui, Socrate.

SOCRATE.
Par la même raison, quiconque est bon général d'armée, est aussi bon rhapsode ?

ION.
Pour cela, je ne le crois pas.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu crois du moins qu'un excellent [541b] rhapsode est aussi un excellent capitaine ?

ION.
Assurément.

SOCRATE.
N'es-tu pas le meilleur rhapsode de toute la Grèce ?

ION.
Sans comparaison, Socrate.

SOCRATE.
Et es-tu aussi le plus grand général de toute la Grèce ?

ION.
N'en doute pas, Socrate ; j'en ai appris le métier dans Homère.

SOCRATE.
Au nom des dieux, Ion, pourquoi donc, étant le meilleur général et le meilleur rhapsode de la Grèce, vas-tu de ville en ville récitant des vers, et ne commandes-tu pas les armées ? Penses-tu [541c] que les Grecs aient grand besoin d'un rhapsode portant une couronne d'or, et qu'ils n'aient point affaire d'un général ?

Copyright Arvensa Editions

ION.
Notre ville, Socrate, est sous votre domination ; vous commandez à ses troupes, et il ne lui faut point de général. Quant à la vôtre et à Lacédémone, elles ne me choisiront pas non plus pour conduire leurs armées : vous vous croyez en état de les conduire vous-mêmes.

SOCRATE.
Mon cher Ion, ne connais-tu pas Apollodore de Cyzique ?

ION.
Quel Apollodore ?

SOCRATE.
Celui que les Athéniens ont si souvent mis à la tête de leurs troupes, [541d] quoique étranger, ainsi que Phanosthène d'Andros, et Héraclide de Clazomène[370], que notre ville a élevés au grade de général et aux autres charges, tout étrangers qu'ils sont, parce qu'ils ont donné des preuves de leur mérite. Et elle ne choisira pas pour commander ses armées, elle ne comblera pas d'honneurs Ion d'Éphèse, si elle l'en juge digne ! Quoi donc ! n'êtes-vous pas Athéniens d'origine, vous autres Éphésiens ? et Éphèse [541e] n'est-elle pas une ville qui ne le cède à nulle autre ?

Si tu dis la vérité, Ion, si c'est à l'art et à la science que

Copyright Arvensa Editions

tu dois de parler si bien d'Homère, tu en agis mal avec moi ; car, après t'être vanté de savoir une infinité de belles choses sur Homère, et m'avoir promis de m'en faire part, tu me trompes, et non seulement tu ne m'en fais point part, mais tu ne veux pas même me dire quelles sont les connaissances où tu excelles, quoique je t'en prie depuis longtemps, et, semblable à Protée, tu te tournes en tous sens, tu prends toutes sortes de figures, tu finis même, pour m'échapper, par te transformer en général, [542a] afin de ne pas me laisser voir combien tu es habile dans l'intelligence d'Homère. Encore une fois, si c'est à l'art que tu dois cette habileté, et que, t'étant engagé à me la montrer, tu manques à ta promesse, ton procédé est injuste. Si au contraire ce n'est point l'art, mais une inspiration divine, qui te fait dire tant de belles choses sur Homère, parce que tu en es possédé, et sans aucune science, comme je le disais d'abord ; en ce cas je n'ai point à me plaindre de toi. Ainsi vois si tu aimes mieux passer dans notre esprit pour un homme injuste ou pour un homme divin.

[542b]

ION.

La différence est grande, Socrate ! et il est bien plus beau de passer pour un homme divin.

SOCRATE.

Eh bien, nous te l'accordons, Ion, ce qui te paraît le plus

Copyright Arvensa Editions

beau, de célébrer Homère par une inspiration divine et non en vertu de l'art.



Copyright Arvensa Editions



LE SECOND HIPPIAS

ou

Du Mensonge

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LE SECOND HIPPIAS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Le second Hippias

Copyright Arvensa Editions

LE SECOND HIPPIAS

Liste des titres

Table des matières du titre

Argument philosophique

Le second Hippias peut se réduire à deux propositions :

1° Au fond il n'y a pas de différence entre le menteur et l'homme sincère, celui qui sait la vérité sans la dire ne la sachant pas moins que celui qui la sait et la dit ;

2° Le menteur, celui qui trompe sciemment et volontairement ses semblables, vaut mieux que celui qui les trompe involontairement et en se trompant lui-même ; car ce dernier est inférieur au premier en science et en volonté. D'où il suit que l'homme volontairement injuste, qui, connaissant le bien, prémédite le mal et l'accomplit, est meilleur que l'homme involontairement injuste, qui, faute de lumières, prend le mal pour le bien et fait l'un pour l'autre.

Le crime avec la science et la force préféré à l'erreur et à la faiblesse, voilà, certes, une morale fort extraordinaire. Le sérieux apparent avec lequel elle est ici présentée est-il un badinage, et ces altiers paradoxes renferment-ils moins une théorie qu'un persiflage indirect des lieux

Copyright Arvensa Editions

communs et des maximes étroites et absolues dont se compose la morale vulgaire, au profit de la libre culture de la volonté et de l'intelligence dans laquelle réside la vraie morale ? Nous le croyons, et c'est bien ainsi, selon nous, qu'il faut entendre le second Hippias. Mais il faut convenir aussi que, si telle a été la pensée de l'auteur, il aurait bien dû la laisser percer un peu davantage, et la développer autrement. En effet, si on voulait montrer le vice et renverser la tyrannie de ce prétendu principe absolu, qu'il ne faut jamais tromper, on pouvait, en suivant la méthode dialectique de Platon, le soumettre, à l'épreuve de tout principe absolu, examiner s'il suffit à tous les cas, et prouver qu'il n'y suffît point, qu'applicable à telle circonstance, il ne s'applique pas à telle autre ; qu'il y a des tromperies innocentes, qu'il y en a même d'utiles, qu'il y en a même d'obligatoires, et que par conséquent il ne faut admettre le principe de ne jamais tromper que sous la réserve de la raison, plus compréhensive et plus morale que toutes les formules particulières, et qui ne les accepte toutes qu'à la condition d'en rester indépendante, de les juger, et de déterminer quand, jusqu'où et comment il convient de les appliquer. De même on pouvait faire voir que si l'homme est un être intelligent et libre, consentir en soi aux ténèbres de l'esprit et à la faiblesse de la volonté, c'est déjà se rendre coupable du plus grand délit que l'on puisse commettre, c'est manquer à sa nature, et ôter d'abord en son âme toute place à la vertu ; car la vertu n'est que la vérité

Copyright Arvensa Editions

morale, le bien aperçu et discerné par une raison saine au milieu des prestiges de l'erreur, et réalisé dans la vie par une volonté forte, en dépit des séductions et de l'entraînement de la passion. On pouvait même aller jusqu'à dire, en forçant un peu les conséquences pour faire mieux ressortir le principe, que celui dont la raison supérieure conçoit le bien, mais conçoit aussi le mal, et, le sachant mal, l'accepte comme tel, et l'accomplit sciemment et volontairement, avec préméditation, vigueur et constance, celui-là est moins méprisable, et possède plus d'éléments et de ressources de moralité que l'homme ignorant et faible qui, dépourvu également d'intelligence et d'énergie, ne sachant à la rigueur ni ce qu'il pense, ni ce qu'il veut, ni ce qu'il fait, tout en voulant le bien, fait le mal sans s'en douter, par aveuglement et légèreté : car, après tout, le premier n'est qu'un homme criminel, le second n'est plus même un homme. Confiez à Platon le développement de ces idées, et vous verrez ce qu'elles deviendront entre les mains de l'admirable dialectique que nous avons essayé de faire connaître dans l'argument du Lysis. Tirées successivement des différentes épreuves auxquelles auraient été soumis et auraient tour à tour succombé les lieux communs et les maximes exclusives de la morale conventionnelle, entourées de toutes les lumières d'une démonstration progressive, séparées scrupuleusement de tous les écarts auxquels elles pourraient conduire ; revêtues au contraire et

Copyright Arvensa Editions

décorées avec art de tous les caractères de la moralité la plus sublime, elles produiront infailliblement une composition aussi solide et aussi forte de raisonnement qu'ingénieuse et brillante dans la forme et les détails. Le second Hippias n'est assurément pas cette composition. Selon nous, tout y est faux ou présenté à faux. Chaque proposition, au lieu de sortir naturellement de la réfutation d'une maxime exclusive, et d'être présentée avec les sages tempéraments qu'exige une matière aussi délicate, est tout d'abord et dogmatiquement professée, sauf à être ensuite misérablement défendue par des arguments sophistiques fondés sur les analogies les plus ridicules, qui choquent le sens commun, en même temps que l'âme est partout révoltée du ton d'indifférence morale qui règne d'un bout à l'autre de cette bizarre production. Il nous répugne de prêter à Platon une telle absence de méthode et de délicatesse ; et ce n'est pas ainsi que ce grand maître a traité un sujet analogue dans le Protagoras et dans le Menon. Là aussi la véritable vertu est dégagée des classifications de l'école et des lieux communs de la morale du monde, séparée même de toutes ses applications particulières, et présentée dans son rapport direct avec la science, mais avec quelle méthode, quel art, quelle précaution, quel sentiment intime et quel frappant caractère de moralité dans l'ensemble et dans les détails ! Le Protagoras est l'ouvrage d'un jeune homme qui cherche à s'entendre avec lui-même, et dans lequel une idée juste, grande et profonde

Copyright Arvensa Editions

n'est pas encore arrivée à cette parfaite lucidité philosophique que trouble la chaleur même du plus noble sentiment, et qui ne peut être que le fruit du temps, de la réflexion et d'une longue contradiction à la fin vaincue et surmontée. Ce n'est pas encore ici le temps de la dialectique, c'est celui du sentiment, de l'enthousiasme et de la poésie : aussi le Protagoras est surtout remarquable par la beauté des formes ; et si une méthode sévère n'a point présidé à l'ordonnance de l'ensemble, un mouvement dramatique, vif et brillant comme la jeunesse, et une verve aimable et piquante anime tous les détails ; et, à défaut de conclusions précises, cette composition charmante vous laisse au moins les inspirations les plus pures. Un jour l'homme mûr reviendra sur la pensée du jeune homme, la dégagera des brillants nuages dont le sentiment et l'enthousiasme l'enveloppaient, et la mettant aux prises avec toutes les grandes opinions contraires, la faisant passer impitoyablement par le fer et par le feu de la contradiction et de la dialectique, la tirera de cette épreuve plus forte et plus claire, et, maître alors et d'elle et de lui-même, l'exposera dans un nouvel ouvrage tout différent du premier, où la méthode régnera presque seule, où la lumière remplacera la chaleur, un ensemble austère des parties brillantes, et le mouvement un peu roide et monotone de la dialectique l'allure aisée et variée du drame.

Copyright Arvensa Editions

Le Menon est ce nouveau travail de la même pensée, ce monument de la seconde manière de Platon. Maintenant, où placer le second Hippias dans la carrière de ce grand homme, avec le Protagoras et le Menon ? Le second Hippias ayant un certain caractère dialectique, on ne pourrait le placer avant le Protagoras, car il répugne que Platon eût reproduit sous le demi-jour de la poésie un sujet qu'il aurait déjà traité didactiquement. Platon, comme l'esprit humain, a été de la poésie à la dialectique, non de la dialectique à la poésie. D'un autre côté, dans le genre dialectique, assurément le second Hippias n'a pas été composé après le Menon, un aperçu maigre et sophistique après une conception saine et vigoureuse. Si donc on veut absolument que le second Hippias appartienne à Platon, il faudrait le placer entre le Protagoras et le Menon, comme un des premiers essais dialectiques de Platon, essai malheureux, où n'étant pas encore sûr de son instrument et de sa subtile analyse, celui qui devait être un jour un dialecticien si habile aura gâté sa pensée en voulant la décomposer et l'éclaircir. Mais cette supposition même est à peine admissible ; car le Lysis, que des témoignages historiques irrécusables placent au début de la carrière dialectique de Platon, est, malgré les défauts qui trahissent le grand dialecticien novice encore, à une telle distance du second Hippias, sous tous les rapports, qu'il nous est absolument impossible de reconnaître dans ce dernier dialogue un monument du même temps et de la même main que le

Copyright Arvensa Editions

premier.

Voilà pour le fond et l'ensemble ; quant aux détails, ils ne nous semblent pas plus dignes de Platon. Déjà on avait trouvé que l'Hippias du premier dialogue de ce nom a moins bonne figure que celui du Protagoras ; mais ici le pauvre Hippias est entièrement sacrifié. Tout à l'heure il n'était pas fort spirituel, maintenant c'est vraiment un niais que Socrate promène à son gré à travers tous les sophismes et fait tomber dans tous les pièges. On se demande ce qu'a fait le fameux Hippias de son métier de sophiste, pour ne pas voir les vices grossiers des raisonnements de Socrate. Les rôles sont totalement changés. Hippias est un bon homme qui ne commence par dire non que pour dire oui un moment après, et finir par avouer qu'il perd la tête et par se mettre à genoux devant le génie de Socrate. Celui-ci est le vrai sophiste, tranchant et superficiel, s'appuyant effrontément des plus pitoyables analogies pour arriver à des conclusions détestables, et ayant habituellement l'air et le ton d'un maître qui interroge un écolier. Déjà ce dernier défaut se faisait sentir dans l'Ion, ici il est bien autrement choquant, et fait un contraste ridicule avec les protestations d'ignorance que Socrate croit devoir placer de loin en loin, et dont l'humilité maniérée se détachant du ton général le rend plus frappant et plus intolérable. Il y a encore, il est vrai, de loin en loin dans le dialogue quelques traits heureux ; mais ce sont des imitations visibles du premier Hippias. Il ne faut pas oublier non plus les longues

Copyright Arvensa Editions

citations d'Homère, qui rappellent celles de l'Ion, mais qui cette fois ne servent pas à grand-chose. Cependant Socher se montre satisfait de tout, et du fond et de la forme, et il ne fait aucune difficulté d'attribuer à Platon ce dialogue. Schleiermacher, aussi indulgent sur le fond, mais plus sévère sur la forme, croit y reconnaître, sur la foi de quelques analogies, la main de l'auteur de l'Ion. Pour nous, nous ne plaçons pas même à ce rang le second Hippias ; il nous semble qu'il ne reproduit de l'Ion que ses défauts, en les outrant ; et s'il faut dire toute notre pensée, c'est à un médiocre écolier de Platon que nous attribuerions cette mauvaise ébauche dialectique.

On trouve dans Xénophon une anecdote (Memorabilia, IV) qui probablement aura suggéré l'idée et fourni le texte du second Hippias. Xénophon rapporte que le jeune Euthydème avait rassemblé une grande quantité d'ouvrages de poètes et de philosophes, et que, tout rempli de son savoir, il le renfermait en lui-même, et ne communiquait avec personne, de peur qu'on ne lui ravît ses secrets. Xénophon nous montre comment s'y prit Socrate pour le faire sortir de son silence, lui faire étaler peu à peu toute sa provision de science, et lui en montrer le néant. Entre autres questions, Euthydème et Socrate discutent celle du mensonge. Socrate lui prouve d'abord fort bien que tout mensonge n'est pas injuste, et qu'on peut tromper à bonne intention ; puis, pour l'embarrasser davantage, il va jusqu'à lui soutenir qu'après tout, mentir et mal faire volontairement supposent au moins qu'on

Copyright Arvensa Editions

sait ce qui est vrai et ce qui est bien, quoiqu'on ne le dise et qu'on ne le fasse pas : or, savoir une chose vaut mieux que de ne la savoir pas ; par exemple, celui qui connaît les lettres est plus lettré que celui qui les ignore : donc celui qui connaît la justice est plus juste que celui qui ne la connaît pas. Le second Hippias reproduit avec très peu de changements cette petite discussion, l'induction ridicule qui sert de base à la conclusion, et la conclusion où la connaissance de la justice est égalée à la justice elle-même. Or, comment supposer que Platon, qui a déjà introduit Hippias dans le Protagoras, qui plus tard lui a consacré tout un dialogue important, ait eu l'idée de le ramener de nouveau sur la scène pour lui faire jouer un aussi triste rôle, et un rôle qu'une tradition récente et toute vivante attribuait à Euthydème ? sans doute Platon idéalise les personnages réels qu'il emprunte à l'histoire, mais il ne dénature pas leur caractère ; il n'impose point à l'un ce qui appartient notoirement à l'autre. Indépendamment des contre-sens philosophiques qu'aurait entraînés une méthode aussi arbitraire, elle eût aussi gâté tout l'effet dramatique qu'il recherchait si curieusement, et il est impossible de l'attribuer à l'habile imitateur de Sophron et d'Aristophane. Nous irons plus loin, et les connaisseurs de l'art antique et de la vraie manière de Platon ne nous désavoueront pas peut-être, si nous soutenons que précisément parce que Xénophon ou la tradition conservait la mémoire d'un entretien réel très détaillé entre Socrate et Euthydème, il ne serait jamais

Copyright Arvensa Editions

venu à l'esprit de Platon de choisir un pareil sujet. Platon emprunte bien à la réalité et à la tradition quelques indications, quelques motifs, pour ainsi dire ; mais il lui faut une libre carrière ; des données trop précises et trop complètes ne seraient plus des inspirations, mais des chaînes. L'artiste veut créer, non imiter ; et reproduire une conversation toute faite, sauf à y ajouter quelques détails, et, pour toute ressource d'originalité, mettre un nom à la place d'un autre, Hippias pour Euthydème, en vérité, c'est une entreprise servile et mesquine qu'il est impossible de prêter à Platon. Même dans les premiers essais du jeune homme, Socrate se plaignait déjà de ne pouvoir se reconnaître, et de dire mille choses auxquelles il n'avait jamais pensé. Il le fallait bien ; autrement Platon n'eût été qu'un bon et loyal écolier de Socrate, et non un penseur et un artiste original ; il eût été Xénophon peut-être, mais non pas Platon.

Cependant toutes ces raisons spécieuses, tirées du second Hippias, considéré en lui-même et dans ses rapports avec les autres ouvrages analogues de Platon, semblent toutes échouer contre une seule raison extérieure, mais décisive, l'autorité d'Aristote, qui dans sa Métaphysique (liv. IV, à la fin, p. 120 de l'édition de Brandis) cite précisément les deux propositions fondamentales dans lesquelles nous avons résumé ce dialogue, et les rapporte à l'Hippias. Dire avec Ast que l'autorité d'Aristote ne prouve rien en faveur de l'authenticité d'un ouvrage de Platon, est un luxe de

Copyright Arvensa Editions

témérité et un moyen expéditif de se tirer d'affaire que nous sommes très peu tentés de nous permettre. Si, comme on l'a dit, Aristote avait en effet jamais pensé à rabaisser Platon au point de lui prêter des opinions absurdes pour mieux les réfuter, on pourrait concevoir qu'il eût feint ici de croire à l'authenticité du second Hippias, pour se donner le facile avantage de démontrer le vice de l'analogie sur laquelle repose la conclusion. Mais on n'a pas la moindre raison de supposer une pareille bassesse dans un aussi grand homme, et, sans parler de l'excellence de sa critique, la longue familiarité dans laquelle il avait vécu avec Platon avait dû lui donner la connaissance parfaite de tout ce qu'avait fait ou n'avait pas fait son maître. Schleiermacher essaie d'affaiblir l'argument tiré du passage de la Métaphysique, en faisant remarquer qu'Aristote cite l'Hippias sans en nommer l'auteur. Mais d'abord on peut répondre qu'Aristote ne cite guère autrement les dialogues les plus authentiques de Platon ; et ensuite le vieux commentaire d'Alexandre d'Aphrodise est là, qui rapporte sans hésiter à Platon l'Hippias cité par Aristote. Sans donc nous égarer en vaines hypothèses, nous aimons mieux constater loyalement la difficulté que d'en proposer des solutions conjecturales. Nous avouons que l'autorité du passage d'Aristote subsiste pour nous dans toute sa force ; mais d'un autre côté, celle des arguments négatifs que nous avons exposés ne subsiste pas moins à nos yeux, et nous abandonnons la décision définitive du problème à une

Copyright Arvensa Editions

critique plus habile ou plus hardie que la nôtre.

Copyright Arvensa Editions

LE SECOND HIPPIAS
Liste des titres
Table des matières du titre

Le second Hippias

PERSONNAGES :

EUDICUS[374], SOCRATE, HIPPIAS[375]

[363a] **EUDICUS.**

Et toi, Socrate, pourquoi gardes-tu le silence, après qu'Hippias nous a étalé tant de belles choses ? Que n'applaudis-tu comme les autres ? ou que ne proposes-tu des critiques, s'il est quelque point dont tu ne sois pas content ? d'autant plus que tous tant que nous sommes restés, nous pouvons nous flatter d'être versés autant que personne dans l'étude de la philosophie.

SOCRATE

Il est vrai, Eudicus, que j'interrogerais volontiers Hippias [363b] sur quelques-unes des choses qu'il a dites au sujet d'Homère. J'ai ouï dire à ton père Apémante que l'Iliade d'Homère était un plus beau poème que son Odyssée ; et d'autant plus beau, qu'Achille est supérieur à Ulysse ; car

Copyright Arvensa Editions

il prétendait que ces deux poèmes sont faits, l'un à la louange d'Ulysse, l'autre à la louange d'Achille. Je serais donc bien aise d'apprendre d'Hippias, s'il le trouvait bon, ce qu'il pense de ces deux héros, et lequel [363c] il juge supérieur à l'autre, puisqu'il nous a déjà exposé tant de choses, et de toute espèce, sur différends poètes, et en particulier sur Homère.

EUDICUS.
Il est certain qu'Hippias, si tu lui proposes quelque question, ne se fera nulle peine d'y satisfaire. N'est-il pas vrai, Hippias, que tu répondras à Socrate, s'il t'interroge ? Ou bien quel parti prendras-tu ?

HIPPIAS.
J'aurais grand tort assurément, Eudicus, si moi qui me rends toujours d'Élide, ma patrie, à Olympie [363d] au milieu de l'assemblée générale des Grecs, lorsqu'on y célèbre les jeux, et qui m'offre dans le temple à porter la parole sur quel sujet on voudra de ceux sur lesquels je me suis préparé à faire montre de mon savoir, ou bien à répondre à tout ce qu'il plaira à chacun de me proposer, je me refusais aujourd'hui aux questions de Socrate.

[364a] **SOCRATE.**
Tu es heureux, Hippias, si à chaque olympiade tu te présentes au temple avec une âme pleine d'une telle confiance en sa sagesse : et je serais bien surpris qu'aucun

Copyright Arvensa Editions

athlète se rendît à Olympie pour combattre, avec la même assurance, et comptant sur les forces de son corps, comme tu comptes, dis-tu, sur celles de ton esprit.

HIPPIAS.
Si j'ai si bonne opinion de moi-même, ce n'est pas sans fondement, Socrate ; car, depuis que j'ai commencé à concourir aux jeux olympiques, je n'ai encore rencontré aucun adversaire qui ait eu l'avantage sur moi.

[364b] **SOCRATE.**
Certes, Hippias, ta renommée est un monument éclatant de sagesse pour tes concitoyens d'Élide, et pour ceux de qui tu tiens le jour. Mais que dis-tu d'Achille et d'Ulysse ? lequel des deux, à ton avis, est préférable à l'autre, et en quoi ? Lorsque nous étions en grand nombre dans cette salle, et que tu faisais montre de ton savoir, j'ai perdu une partie des choses que tu as dites : car je n'osais t'interroger à cause de la foule qui était présente, et d'ailleurs je craignais par mes questions de t'interrompre dans ton exposition. A présent que nous sommes en plus petit nombre, et qu'Eudicus me presse de t'interroger, parle, et explique-nous clairement [364c] ce que tu disais de ces deux hommes, et quelle différence tu mettais entre eux.

HIPPIAS.
Je veux, Socrate, t'exposer avec plus de précision encore

Copyright Arvensa Editions

que je n'ai fait alors, ce que je pense d'eux et des autres. Je dis donc qu'Homère a fait Achille le plus vaillant de tous ceux qui sont venus devant Troie, Nestor le plus sage, et Ulysse le plus rusé.

SOCRATE
Au nom des dieux, Hippias, voudrais-tu bien m'accorder une grâce ? c'est de ne pas te moquer de moi, si je comprends avec peine ce qu'on me dit, et [364d] si j'interroge souvent ; tâche plutôt de me répondre avec douceur et complaisance.

HIPPIAS.
Il serait honteux pour moi, Socrate, tandis que j'instruis les autres à faire ce que tu dis, et que je prends de l'argent à ce titre, si lorsque tu m'interroges moi-même, je n'avais point d'indulgence pour toi, et je ne te répondais avec douceur.

SOCRATE
On ne saurait mieux parler. J'ai cru comprendre ta pensée, quand tu as dit qu'Homère a fait Achille le plus vaillant des Grecs,[364e] et Nestor le plus sage : mais lorsque tu as ajouté que le poète a fait Ulysse le plus rusé, je t'avoue, puisqu'il faut te dire la vérité, que je ne t'ai pas du tout compris. Peut-être concevrai-je mieux la chose de cette manière. Dis-moi, est-ce qu'Achille n'est point aussi représenté comme rusé dans Homère ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Nullement, Socrate ; mais comme le caractère le plus sincère. En effet, lorsque le poète nous les met sous les yeux s'entretenant ensemble dans les *Prières*[376], Achille parle à Ulysse en ces termes :

Noble fils de Laërte, adroit Ulysse,
Il faut que je te dise sans détour
Ce que je pense et ce que je veux faire;
Car je hais à l'égal des portes de l'enfer
Celui qui cache une chose dans son cœur et en dit une autre.
Je te dirai donc ce que je veux faire.

[365b] Homère peint dans ces vers le caractère de l'un et de l'autre. On y voit qu'Achille est vrai et sincère, et Ulysse rusé et menteur : car c'est Ulysse qu'Achille a en vue dans ces vers qu'Homère lui met à la bouche.

SOCRATE
Présentement, Hippias, je crois comprendre ce que tu dis. Par rusé tu entends menteur, ce me semble.

[365c] **HIPPIAS.**
Oui, Socrate ; et c'est précisément le caractère qu'Homère a donné à Ulysse en je ne sais combien d'endroits de

Copyright Arvensa Editions

l'Iliade et de l'Odyssée.

SOCRATE
Homère jugeait donc que l'homme vrai et le menteur sont deux hommes, et non le même homme.

HIPPIAS.
Comment ne l'aurait-il pas jugé, Socrate ?

SOCRATE
Est-ce que tu penses de même, Hippias ?

HIPPIAS.
Assurément : il serait bien singulier que je fusse d'un autre sentiment.

SOCRATE
Laissons donc là Homère ; aussi bien [365d] est-il impossible de lui demander ce qu'il avait dans l'esprit en faisant ces vers. Mais puisque tu prends fait et cause pour lui, et que le sentiment que tu attribues à Homère est aussi le tien, réponds-moi pour lui et pour toi.

HIPPIAS.
Je le veux bien : propose en peu de mots ce que tu souhaites.

SOCRATE

Copyright Arvensa Editions

Entends-tu par les menteurs des hommes incapables de rien faire, comme sont les malades ? ou les regardes-tu comme des hommes capables de faire quelque chose ?

HIPPIAS.
Je les tiens pour très capables de faire bien des choses, et surtout de tromper les hommes.

[365e] **SOCRATE.**
Selon ce que tu dis, les rusés sont aussi des gens capables, à ce qu'il paraît ? N'est-ce pas ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Les rusés et les trompeurs sont-ils tels par bêtise et défaut d'esprit, ou par malice et par une certaine intelligence ?

HIPPIAS.
Par malice certainement, et par intelligence.

SOCRATE
Ils sont donc intelligents, suivant toute apparence ?

HIPPIAS.
Oui, je te jure, et grandement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Étant intelligents, ne savent-ils pas ce qu'ils font, ou le savent-ils ?

HIPPIAS.
Ils le savent parfaitement bien ; et c'est pour cela même qu'ils font du mal.

SOCRATE
Sachant donc ce qu'ils savent, sont-ils ignorants ou instruits ?

HIPPIAS.
Ils sont instruits en cela, [366a] c'est-à-dire à tromper.

SOCRATE
Arrête un moment : rappelons-nous ce que tu viens de dire. Les menteurs, selon toi, sont capables, intelligents, savants et habiles dans les choses où ils sont menteurs ?

HIPPIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE
Et les hommes sincères sont différends des menteurs, et ont même des qualités très opposées ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

C'est ce que je dis.

SOCRATE
Les menteurs, à en juger par tes discours, sont donc du nombre des gens capables et instruits ?

HIPPIAS.
Sans contredit.

SOCRATE
Lorsque [366b] tu dis que les menteurs sont capables et instruits en fait de tromperie, entends-tu par là qu'ils ont la capacité de mentir quand ils veulent, ou non ?

HIPPIAS.
J'entends qu'ils ont cette capacité.

SOCRATE
Ainsi, pour le dire en somme, les menteurs sont instruits et capables en fait de mensonge ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Par conséquent l'homme incapable et ignorant en ce genre n'est pas menteur ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Non.

SOCRATE
Ne tient-on point pour capable de faire une chose celui qui la fait quand il veut la faire ; je veux dire, qui n'en est empêché [366c] ni par la maladie, ni par aucun autre obstacle semblable, et qui est dans le cas où tu es par rapport à mon nom, que tu peux écrire quand il te plaît ? Je te demande donc si tu appelles capable quiconque a le même pouvoir.

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Dis-moi, Hippias, n'es-tu point expert dans les calculs et dans l'art de supputer ?

HIPPIAS.
Plus que personne, Socrate.

SOCRATE
Si on te demandait combien font trois fois sept cents, ne dirais-tu pas, si tu voulais, plus promptement et [366d] plus sûrement qu'aucun autre, la vérité sur ce point ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Assurément.

SOCRATE
N'est-ce point parce que tu es très capable et très instruit en cette matière ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Es-tu seulement très instruit et très capable en l'art de compter ? et n'es-tu pas aussi très bon en ce même art, où tu es très capable et très instruit ?

HIPPIAS.
Très bon aussi, Socrate.

SOCRATE
Tu dirais donc au mieux la vérité [366e] sur ces objets, n'est-ce pas ?

HIPPIAS.
Je m'en flatte.

SOCRATE
Mais quoi ! ne dirais-tu pas également le faux sur les mêmes objets ? Réponds-moi, comme tu as fait jusqu'ici, Hippias, généreusement et noblement. Si on te demandait

Copyright Arvensa Editions

combien font trois fois sept cents, ne mentirais-tu pas mieux que personne, et ne dirais-tu pas toujours faux sur cet objet, s'il te prenait envie de mentir, et de ne jamais répondre la vérité ? [367a] L'ignorant en fait de calcul pourrait-il mentir plutôt que toi, si tu le voulais ? Ou n'est-il pas vrai que l'ignorant, lors même qu'il voudrait mentir, dira souvent la vérité contre son intention et par hasard, par la raison qu'il est ignorant ? au lieu que toi qui es savant, tu mentirais constamment sur le même objet, s'il te plaisait de mentir ?

HIPPIAS.
Oui : la chose est comme tu dis.

SOCRATE
Le menteur est-il menteur en d'autres choses, et nullement dans les nombres ? et ne saurait-il mentir en comptant ?

HIPPIAS.
Assurément il peut mentir aussi dans les nombres.

SOCRATE
Ainsi posons pour certain, Hippias, qu'il y a [367b] des menteurs en fait de nombre et de calcul.

HIPPIAS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Mais quel sera le menteur de cette espèce ? Afin qu'il soit tel, ne faut-il pas, comme tu l'avouais tout à l'heure, qu'il ait la capacité de mentir ? car tu disais, s'il t'en souvient, que quiconque est dans l'incapacité de mentir ne sera jamais menteur.

HIPPIAS.
Je m'en souviens, et je l'ai dit en effet.

SOCRATE
Or ne venons-nous pas de voir que tu es très capable de mentir en fait de calcul ?

HIPPIAS.
Oui ; c'est ce qui a été dit aussi.

[367c] **SOCRATE.**
N'es-tu point aussi très capable de dire la vérité sur le même objet ?

HIPPIAS.
Sans contredit.

SOCRATE
Le même homme est donc très capable de mentir et de dire la vérité en fait de calcul : et cet homme, c'est celui

Copyright Arvensa Editions

qui est bon en ce genre, c'est le calculateur.

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Quel autre par conséquent que le bon peut être menteur en fait de calcul, Hippias, puisque c'est le même qui en a la capacité, le même qui peut dire la vérité ?

HIPPIAS.
Cela est évident.

SOCRATE
Ainsi tu vois que c'est le même homme qui ment et dit la vérité sur ce point ; [367d] et que celui qui dit vrai n'est meilleur en rien que le menteur ; puisque c'est la même personne, et qu'il n'y a pas entre eux une opposition absolue, comme tu le pensais il n'y a qu'un moment.

HIPPIAS.
Il est vrai que par rapport au calcul il ne paraît pas que ce soient deux hommes.

SOCRATE
Veux-tu que nous examinions la chose relativement à un autre objet ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Si tu le juges à propos, à la bonne heure.

SOCRATE
N'es-tu point versé aussi dans la géométrie ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Hé bien, n'en est-il pas de même pour la géométrie ? Le même homme, c'est-à-dire le géomètre, n'est-il point très capable de mentir et de dire la vérité sur les figures ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Est-il quelque autre [367e] que lui qui soit bon en cette science ?

HIPPIAS.
Nul autre.

SOCRATE
Le bon et l'habile géomètre est donc très capable de faire l'un et l'autre ; et s'il est quelqu'un qui puisse mentir sur les figures, c'est le bon géomètre, puisque c'est lui qui en

Copyright Arvensa Editions

a la capacité. Au lieu que l'homme mauvais en ce genre est dans l'incapacité de mentir ; ainsi, ne pouvant mentir, il ne saurait devenir menteur, comme nous en sommes convenus.

HIPPIAS.
Cela est vrai.

SOCRATE
En troisième lieu, considérons l'astronome, dans la science duquel tu crois être encore [368a] plus versé que dans les précédentes ; n'est-ce pas, Hippias ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
La même chose n'a-t-elle point lieu à l'égard de l'astronomie ?

HIPPIAS.
Selon toute apparence, Socrate.

SOCRATE
Ainsi, dans l'astronomie, si quelqu'un est menteur, ce sera le bon astronome, le même qui est capable de mentir ; et non celui qui en est incapable à cause de son ignorance,

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE
Le même homme sera donc véridique et menteur en fait d'astronomie.

HIPPIAS.
Probablement.

SOCRATE
Courage, Hippias. Jette un coup d'œil général [368b] sur toutes les sciences, pour voir s'il en est une où la chose soit autrement que je viens de dire. Tu es sans comparaison le plus instruit de tous les hommes dans la plupart des arts, comme je t'ai entendu une fois t'en vanter, lorsque tu faisais au milieu de la place publique, dans les comptoirs des banquiers, le dénombrement de tes connaissances tout à fait dignes d'envie. Tu disais qu'un jour tu vins à Olympie, n'ayant rien sur toute ta personne que tu n'eusses travaillé toi-même ; et d'abord que l'anneau que tu portais (car tu commenças par là) était [368c] ton ouvrage, et que tu savais graver des anneaux ; qu'un autre cachet que tu avais, aussi bien qu'un frottoir pour le bain, et un vase pour mettre de l'huile, étaient de ta façon. Tu ajoutas que tu avais fait toi-même la chaussure que tu avais aux pieds, et tissu ton habit et ta tunique. Mais ce qui parut plus merveilleux à

Copyright Arvensa Editions

tous les assistants, et une preuve de la plus grande habileté, ce fut lorsque tu dis que la ceinture de ta tunique était travaillée dans le goût des plus riches ceintures de Perse, et que tu l'avais tissue toi-même. En outre, tu racontais que tu avais apporté avec toi des poèmes, vers héroïques, tragédies, [368d] dithyrambes, et je ne sais combien d'écrits en prose sur toutes sortes de sujets ; et que de tous ceux qui se trouvaient à Olympie, tu étais à tous égards le plus habile dans les arts dont je viens de parler, et encore dans la science de la mesure, de l'harmonie, et de la grammaire, sans compter beaucoup d'autres connaissances, autant que je puis me rappeler. Cependant j'ai pensé oublier ta mémoire artificielle, la chose du monde qui te fait le plus d'honneur, à ce que tu crois ; et je pense [368e] avoir encore omis bien d'autres choses. Quoi qu'il en soit, pour en revenir à ce que je disais, jette les yeux sur les arts que tu possèdes (ils sont en assez grand nombre), et sur les autres ; ensuite dis-moi si tu en trouves un seul où, suivant ce dont nous sommes convenus toi et moi, le véridique et le menteur soient deux hommes différends, et non le même homme. Examine cela en tel genre qu'il te plaira d'instruction, de savoir-faire, [369a] comme tu voudras l'appeler, tu n'en trouveras pas un, mon cher ami ; et, en effet, il n'y en a point. Sinon, nomme-le.

HIPPIAS.

Je ne saurais en trouver, Socrate, dans le moment.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Tu ne le pourras pas davantage dans la suite, autant que je puis croire. Mais si ce que je dis est vrai, te rappelles-tu ce qui résulte de ce discours, Hippias ?

HIPPIAS.
Je ne vois pas trop, Socrate, où tu en veux venir.

SOCRATE
C'est probablement parce que tu ne fais point usage en ce moment de ta mémoire artificielle, et tu ne crois pas sans doute devoir t'en servir ici. Je vais donc te remettre sur la voie. Te souviens-tu d'avoir dit qu'Achille était vrai, et Ulysse [369b] menteur et rusé ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Vois-tu maintenant que le vrai et le menteur nous ont paru avec évidence être le même homme ? D'où il suit que si Ulysse est menteur, il est en même temps vrai, et que si Achille est vrai, il est aussi menteur ; qu'ainsi ce ne sont pas deux hommes différends, ni opposés entre eux, mais semblables.

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Socrate, tu as toujours le talent d'embarrasser ainsi la dispute. Tu saisis dans un discours ce qu'il y a de plus épineux, et tu t'y [369c] attaches et l'examines ainsi en petit ; et quelque sujet que l'on traite, jamais tu ne l'envisages en son entier dans tes attaques. Et de fait, je te montrerai à l'instant, si tu veux, par je ne sais combien de témoignages et de preuves décisives, qu'Homère a fait Achille meilleur qu'Ulysse, et plein de franchise, et celui-ci trompeur, menteur en mille rencontres, et inférieur à Achille. Après quoi, si tu le juges à propos, oppose discours à discours pour me prouver qu'Ulysse vaut mieux. De cette manière les assistants seront plus à portée de décider qui de nous deux a raison.

[369d] **SOCRATE.**
Je suis bien éloigné, Hippias, de contester que tu sois plus instruit que moi ; mais j'ai toujours coutume, lorsque quelqu'un parle, d'être fort attentif, surtout si j'ai lieu de juger que celui qui parle est un habile homme. Et comme j'ai grande envie de comprendre ce qu'il dit, je le questionne, j'examine, je rapproche ses paroles les unes des autres, afin de mieux comprendre. Au contraire, s'il me paraît que c'est un esprit vulgaire, je ne l'interroge point, et ne me mets nullement en peine de ses discours. Tu reconnaîtras à cette marque qui sont ceux que je tiens pour habiles ; tu trouveras que je me livre tout entier [369e] à ce qu'ils disent, et que je leur fais des questions, pour apprendre d'eux quelque chose et devenir meilleur.

Copyright Arvensa Editions

Par exemple, j'ai fait une attention particulière à ce que tu as dit, lorsque tu as insinué que, dans les vers que tu viens de citer, Achille désigne Ulysse comme un donneur de belles paroles ; et je suis bien étonné si tu dis vrai en ce point : d'autant qu'on ne voit pas que ce rusé d'Ulysse [370a] ait fait aucun mensonge en cet endroit, et qu'au contraire c'est Achille qui paraît un rusé, selon ta définition ; car il ment. En effet, après avoir débuté par les vers que tu as rapportés,

Je hais à l'égal des portes de l'enfer
Celui qui cache une chose dans son cœur et en dit une autre,

[370b] il ajoute un peu plus bas qu'Ulysse ni Agamemnon ne le fléchiront jamais, et qu'il ne restera point absolument devant Troie : mais

Demain, après avoir fait un sacrifice à Jupiter et à tous les dieux,
Je chargerai mes vaisseaux, et les mettrai à la mer;
Et tu verras, si tu le veux et si cela t'intéresse,
Ma flotte voguer de grand matin sur l'Hellespont,
[370c] Et mes gens ramer à l'envi.
Et si Neptune nous accorde une heureuse navigation,
J'aborderai au troisième jour à la fertile Phtie[377].

Copyright Arvensa Editions

Longtemps auparavant, dans sa querelle avec Agamemnon, il lui avait dit :

Je pars dès ce moment pour Phtie : car il me vaut bien mieux
Retourner chez moi avec mes vaisseaux noirs ; et je ne pense pas
[370d] Qu'Achille étant ici sans honneur, tu accroisses ta puissance et tes richesses[378].

Après avoir parlé de la sorte, tantôt en présence de l'armée entière, tantôt vis-à-vis de ses amis, il ne paraît nulle part qu'il ait fait les apprêts de son voyage, ni qu'il ait mis ses vaisseaux en mer, pour retourner dans sa patrie ; on voit au contraire qu'il se met fort peu en peine de dire la vérité. Je t'ai donc interrogé au commencement, Hippias, parce que je doutais qui des deux était représenté comme meilleur [370e] par le poète, que je les croyais tous deux très grands hommes, et qu'il me paraissait difficile de prononcer lequel avait l'avantage sur l'autre, tant à l'égard du mensonge que de la véracité et des autres vertus ; d'autant plus que, dans le point dont il s'agit, ils se ressemblent fort.

HIPPIAS.
C'est que tu n'examines pas la chose comme il faut, Socrate. Dans les circonstances où Achille ment, ce n'est

Copyright Arvensa Editions

pas de dessein formé qu'il le fait, mais malgré lui ; la déroute de l'armée l'ayant contraint de rester, et d'aller à son secours. Pour Ulysse, il ment toujours volontairement et insidieusement.

SOCRATE
Tu me trompes, mon cher Hippias, et tu imites Ulysse.

[371a] **HIPPIAS.**
Point du tout, Socrate : en quoi donc, et que veux-tu dire ?

SOCRATE
En ce que tu avances qu'Achille ne ment pas insidieusement, lui qui est si charlatan, si insidieux, outre la fausseté de ses paroles, si on s'en rapporte à Homère, et qui en sait tellement plus qu'Ulysse dans l'art de tromper sans qu'on s'en aperçoive, à l'aide de ses fausses paroles, qu'il ose, même en présence d'Ulysse, dire le pour et le contre, sans que celui-ci y ait pris garde ; du moins Ulysse ne lui dit-il rien qui donne à connaître qu'il se soit aperçu [371b] qu'Achille mentait.

HIPPIAS.
De quel endroit parles-tu, Socrate ?

SOCRATE
Ne sais-tu point qu'après avoir dit un peu avant à Ulysse

Copyright Arvensa Editions

qu'il se mettra en mer le lendemain au lever de l'aurore, il ne dit point ensuite à Ajax qu'il partira, mais toute autre chose ?

HIPPIAS.
Où donc cela ?

SOCRATE
Dans les vers suivants :

Je ne prendrai,

dit-il,

Aucune part aux sanglants combats,
[371c] Que je ne voie le fils du sage Priam, le divin Hector,
Parvenu jusqu'aux tentes et aux vaisseaux des Myrmidons,
Après avoir massacré les Argiens, et brûlé leur flotte.
Mais lorsque Hector sera près de ma tente et de mon vaisseau noir,
Je saurai bien l'arrêter, malgré son ardeur.[379]

Crois-tu, Hippias, [371d] que le fils de Thétis, l'élève du très sage Chiron, eût si peu de mémoire, qu'après avoir fait les plus sanglants reproches aux hommes dont les paroles sont fausses, il ait dit à Ulysse qu'il allait partir sur l'heure, et à Ajax qu'il resterait ? N'est-il pas plus vraisemblable

Copyright Arvensa Editions

qu'il tendait des pièges à Ulysse, et que, le regardant comme un homme peu fin, il espérait le surpasser dans l'art de ruser et de mentir ?

HIPPIAS.
Je ne le pense pas, Socrate. Mais la raison [371e] pour laquelle Achille tient à Ajax un autre langage qu'à Ulysse, c'est que la bonté de son caractère l'avait déjà fait changer de résolution. Pour Ulysse, soit qu'il dise vrai, soit qu'il mente, il ne parle jamais qu'insidieusement.

SOCRATE
Si cela est, Ulysse est donc meilleur qu'Achille.

HIPPIAS.
Nullement, Socrate.

SOCRATE
Quoi ! n'avons-nous pas vu tout à l'heure que ceux qui mentent volontairement sont meilleurs que ceux qui mentent malgré eux ?

HIPPIAS.
Et comment, Socrate, ceux qui commettent une injustice, tendent des pièges, [372a] et font du mal de dessein prémédité, seraient-ils meilleurs que ceux à qui ces fautes échappent malgré eux, tandis que l'on juge tout à fait digne de pardon quiconque, sans le savoir, commet une

Copyright Arvensa Editions

action injuste, ment, ou fait quelque autre mal ; et que les lois sont beaucoup plus sévères contre les méchants et les menteurs volontaires, que contre les involontaires ?

SOCRATE

Tu vois, Hippias, avec combien de vérité j'ai dit que [372b] je ne me lasse point d'interroger les habiles gens. C'est, je crois, la seule bonne qualité que j'aie, tout le reste étant d'ailleurs chez moi tort au-dessous du médiocre ; car je me trompe sur la nature des choses, et ne connais pas en quoi elle consiste. J'ai de cela une preuve bien convaincante, en ce que toutes les fois que je converse avec quelqu'un de vous autres, qui êtes si renommés pour la sagesse, et à qui tous les Grecs rendent ce témoignage, je montre que je ne sais rien : en effet, je ne suis presque en aucun point de même [372c] avis que vous ; et quelle preuve plus décisive d'ignorance, que de ne pas penser comme les sages ? Mais j'ai une qualité admirable qui me sauve : c'est que je ne rougis point d'apprendre, et que je questionne et interroge sans cesse : je témoigne d'ailleurs toute sorte de reconnaissance à celui qui me répond, et n'ai jamais privé personne de ce que je lui devais en ce genre ; car il ne m'est jamais arrivé de nier que j'eusse appris ce que j'ai appris réellement, ni de donner pour une découverte de ma façon ce que je tenais d'autrui : au contraire, je fais l'éloge de celui qui m'a enseigné, comme d'un habile homme, et j'expose ce que j'ai appris de lui. Mais dans le cas présent, [372d] je ne t'accorde point ce

Copyright Arvensa Editions

que tu dis ; je suis même d'un sentiment entièrement opposé ; je sais bien que la faute est toute de mon côté, parce que je suis tel que je suis, pour ne rien dire de plus à mon désavantage. Il me semble en effet, tout au contraire de ce que tu avances, Hippias, que ceux qui nuisent à autrui, qui font des actions injustes, mentent, trompent, et pèchent involontairement, sont meilleurs que les autres qui font tout cela sans dessein. Il est vrai que quelquefois je passe à l'avis opposé, et que je n'ai rien de fixe sur ces objets, sans doute parce [372e] que je suis un ignorant. Actuellement je me trouve dans un de ces accès périodiques ; et il me paraît que ceux qui pèchent en quoi que ce soit volontairement sont meilleurs que ceux qui pèchent sans le vouloir. Je soupçonne que ma manière actuelle de penser vient des discours précédents, et que ce sont eux qui me font paraître en ce moment ceux qui agissent de la sorte sans le vouloir plus mauvais que ceux qui agissent volontairement. Fais moi, je te prie, la grâce de ne point refuser de guérir mon âme. Tu me rendras [373a] un plus grand service en la délivrant de l'ignorance, que si tu délivrais mon corps d'une maladie. Si tu vas entamer un long discours, je te déclare d'avance que tu ne me guériras point, parce que je ne pourrai pas te suivre. Mais si tu veux me répondre comme tu l'as fait jusqu'ici, tu me feras beaucoup de bien, et il ne t'en arrivera, je pense, aucun mal. J'ai droit de t'appeler ici à mon secours, fils d'Apémante, puisque c'est toi qui m'as engagé dans cette conversation avec Hippias ; si donc Hippias refuse de

Copyright Arvensa Editions

me répondre, fais-moi le plaisir de l'en prier pour moi.

EUDICUS.
Je ne pense pas, Socrate, qu'Hippias [373b] attende que je l'en prie : ce n'est point là du tout ce qu'il a promis au commencement ; au contraire, il a déclaré qu'il n'évitait les interrogations de personne. N'est-il pas vrai, Hippias, que tu as dit cela ?

HIPPIAS.
Il est vrai, Eudicus. Mais Socrate brouille tout dans la dispute, et il a l'air de ne chercher qu'à embarrasser.

SOCRATE
Mon cher Hippias, si je le fais, ce n'est pas à dessein, car alors je serais, selon toi, instruit et habile ; mais sans le vouloir. Excuse-moi donc, toi qui dis qu'il faut user d'indulgence à l'égard de ceux qui font mal involontairement.

[373c] **EUDICUS.**
Je te conjure, Hippias, de ne pas prendre d'autre parti. Réponds aux questions de Socrate par complaisance pour nous, et pour remplir la parole que tu as donnée d'abord.

HIPPIAS.
Je répondrai, puisque tu m'en pries. Interroge-moi donc sur ce qui te plaira.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Je désire fort, Hippias, d'examiner ce qu'on vient de dire, savoir quel est le meilleur de celui qui pèche de propos délibéré, ou de celui qui pèche sans dessein : et je pense que la vraie manière de procéder en cet examen, est celle-ci. Réponds-moi. N'appelles-tu pas un tel homme bon coureur ?

[373d] **HIPPIAS.**
Oui.

SOCRATE
Et tel autre, mauvais ?

HIPPIAS.
Sans doute.

SOCRATE
Le bon coureur n'est-ce pas celui qui court bien, et le mauvais celui qui court mal ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Et celui-là ne court-il pas mal, qui court lentement ; et bien, qui court vite ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Ainsi, par rapport à la course et à l'action de courir, la vitesse est un bien, et la lenteur un mal ?

HIPPIAS.
Sans contredit.

SOCRATE
De deux hommes qui courent lentement, l'un exprès, l'autre malgré lui, quel est le meilleur coureur ?

HIPPIAS.
Celui qui court lentement exprès.

SOCRATE
Courir, n'est-ce pas agir ?

HIPPIAS.
Assurément.

SOCRATE
Si c'est agir, n'est-ce pas faire [373e] quelque chose ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE
Donc celui qui court mal, fait une chose mauvaise et laide en fait de course ?

HIPPIAS.
Oui : qui en doute ?

SOCRATE
Celui qui court lentement ne court-il pas mal ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Le bon coureur ne fait-il point cette chose mauvaise et laide, parce qu'il le veut bien ; et le mauvais, malgré lui ?

HIPPIAS.
Selon toute apparence.

SOCRATE
Dans la course, par conséquent, celui qui fait mal malgré soi, [374a] est plus mauvais que celui qui fait mal de plein gré ?

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui, dans la course.

SOCRATE
Et dans la lutte ? De deux lutteurs dont l'un tombe volontairement, et l'autre malgré lui, quel est le meilleur ?

HIPPIAS.
Le premier sans doute.

SOCRATE
En fait de lutte, n'est-il pas plus mauvais et plus laid d'être renversé que de renverser ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Dans la lutte donc, celui qui fait exprès une chose mauvaise et laide est meilleur lutteur qu'un autre qui la fait malgré lui ?

HIPPIAS.
Il paraît qu'oui.

SOCRATE
Et dans tous les autres exercices du corps, celui dont le corps est bien disposé ne peut-il pas faire également les actions fortes et les [374b] faibles, les laides et les belles ;

Copyright Arvensa Editions

en sorte que dans ce qui se fait de mauvais par rapport au corps, celui dont le corps est en meilleur état le fait volontairement, et celui dont le corps est mal affecté, malgré lui ?

HIPPIAS.
Cela paraît vrai en ce qui regarde la force.

SOCRATE
Et en ce qui regarde la grâce, Hippias, n'appartient-il pas au corps le mieux fait d'exécuter volontairement les figures laides et mauvaises, et au corps le plus mal fait d'exécuter les mêmes figures involontairement ? Que t'en semble ?

HIPPIAS.
J'en conviens.

SOCRATE
Le défaut de grâce, s'il est volontaire, [374c] suppose donc les bonnes qualités du corps, et les mauvaises s'il est involontaire.

HIPPIAS.
Il y a apparence.

SOCRATE
Et que penses-tu de la voix ? Quelle est, à ton avis, la

Copyright Arvensa Editions

meilleure, de celle qui détonne volontairement, ou de celle qui détonne involontairement ?

HIPPIAS.
C'est la première.

SOCRATE
La seconde est donc la plus mauvaise ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Qu'aimerais-tu mieux avoir, des biens ou des maux ?

HIPPIAS.
Les biens.

SOCRATE
Que préférerais-tu, des pieds qui boiteraient volontairement, ou de ceux qui boiteraient involontairement ?

[374d] **HIPPIAS.**
Je préférerais les premiers.

SOCRATE
Le boitement dans les pieds n'est-il pas un vice et une

Copyright Arvensa Editions

difformité ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Eh quoi ! la vue basse n'est-elle pas un vice des yeux ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Quels yeux aimerais-tu mieux avoir, et desquels voudrais-tu plutôt te servir, de ceux avec lesquels on ne voit goutte ou l'on voit de travers volontairement, ou de ceux en qui ces défauts sont involontaires ?

HIPPIAS.
J'aimerais mieux les premiers.

SOCRATE
Tu regardes donc les parties de toi-même qui font mal volontairement, comme meilleures que celles qui font mal involontairement ?

HIPPIAS.
Oui, celles que tu viens de nommer.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Ainsi pour toutes les autres parties, par exemple, pour les oreilles, le nez, la bouche, et les autres sens, il y a un même principe, savoir, que les sens qui s'acquittent [374e] mal involontairement de leurs fonctions, ne sont nullement désirables, parce qu'ils sont mauvais ; au lieu que ceux qui s'en acquittent mal volontairement, sont désirables, parce qu'ils sont bons.

HIPPIAS.
Cela semble évident.

SOCRATE
Et par rapport aux instruments, qui sont ceux dont il vaut mieux se servir, ceux avec lesquels on fait mal involontairement, ou ceux avec qui on fait mal volontairement ? Par exemple, le gouvernai avec lequel on gouverne mal malgré soi est-il meilleur que celui avec lequel on gouverne mal volontairement ?

HIPPIAS.
Non, c'est le dernier.

SOCRATE
N'en doit-on pas dire autant de l'arc, de la lyre, des flûtes et des autres instruments ?

[375a] **HIPPIAS.**

Copyright Arvensa Editions

Tu as raison.

SOCRATE
Quoi encore ! s'il s'agit de l'âme d'un cheval, laquelle vaut-il mieux avoir, de celle avec qui on chevauchera mal volontairement, ou de l'autre ?

HIPPIAS.
La première.

SOCRATE
Elle est donc meilleure ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Ainsi, avec la meilleure âme de cheval on fera mal volontairement les actions qui dépendent de cette âme, et avec la mauvaise on les fera involontairement ?

HIPPIAS.
Sans doute.

SOCRATE
N'en est-il pas de même à l'égard du chien et des autres animaux ?

Copyright Arvensa Editions

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Mais quoi ! quelle est l'âme d'archer qu'il vaut mieux posséder, celle qui manque volontairement [375b] le but, ou celle qui le manque malgré elle ?

HIPPIAS.
C'est la première.

SOCRATE
Elle est donc la meilleure en ce qui concerne l'adresse à tirer de l'arc ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
L'âme qui manque involontairement est donc plus mauvaise que l'autre ?

HIPPIAS.
Oui, quand il est question de tirer une flèche.

SOCRATE
Et quand il s'agit de médecine, l'âme qui fait volontairement mal dans le traitement du corps n'est-elle

Copyright Arvensa Editions

pas la plus habile en fait de médecine ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Elle est donc meilleure relativement à cet art que celle qui ne sait pas traiter les maladies ?

HIPPIAS.
Je l'avoue.

SOCRATE
Et par rapport à l'art de jouer du luth et de la flûte, par rapport à tous les autres arts [375c] et sciences, la meilleure âme, n'est-ce pas celle qui fait à dessein ce qu'elle fait de mal et de laid, et qui manque volontairement ; et la plus mauvaise, celle qui manque malgré elle ?

HIPPIAS.
Il y a apparence.

SOCRATE
Certainement, en fait d'âmes d'esclaves, nous aimerions mieux avoir en notre possession celles qui manquent et font mal volontairement, que celles qui manquent involontairement, les premières étant meilleures que les

Copyright Arvensa Editions

dernières par rapport aux mêmes objets.

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Mais quoi ! ne voudrions-nous pas que notre âme fût aussi excellente qu'elle peut l'être ?

[375d] **HIPPIAS.**
Assurément.

SOCRATE
Ne sera-t-elle donc pas meilleure si elle fait mal et pèche volontairement, que de l'autre manière ?

HIPPIAS.
Il serait bien étrange, Socrate, que l'homme volontairement injuste fût meilleur que celui qui est tel involontairement.

SOCRATE
C'est pourtant ce qui paraît résulter de ce qu'on vient de dire.

HIPPIAS.
Non pas à moi, certes.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Je croyais, Hippias, que tu en jugeais de même. Réponds-moi donc de nouveau. La justice n'est-elle pas ou une force, ou une science, ou l'une et l'autre ? N'est-il pas nécessaire qu'elle soit [375e] une de ces trois choses ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Si la justice est une force de l'âme, l'âme qui aura le plus de force sera la plus juste ; car nous avons vu, mon cher, que c'était la meilleure.

HIPPIAS.
Nous l'avons vu en effet.

SOCRATE
Si c'est une science, l'âme la plus instruite ne sera-t-elle pas la plus juste ; et la plus ignorante, la plus injuste ? Et si c'est l'une et l'autre, n'est-il pas clair que l'âme qui aura en partage la science et la force sera la plus juste, et que la plus ignorante et la moins forte sera la plus injuste ? N'est-ce pas une nécessité que cela soit ainsi ?

HIPPIAS.
Suivant toute apparence.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
N'avons-nous pas vu que l'âme la plus forte et la plus instruite est aussi la meilleure, la plus en état de faire l'un et l'autre, [376a] tant le bien que le mal, en tout genre d'action ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Lors donc qu'elle fait des actions honteuses, elle les fait volontairement, à cause de sa force et de sa science, qui, prises toutes deux ensemble ou séparément, sont la justice.

HIPPIAS.
Probablement.

SOCRATE
Commettre une injustice, n'est-ce pas faire mal ? n'en pas commettre, n'est-ce pas faire bien ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Par conséquent l'âme la plus forte et la meilleure agira volontairement, lorsqu'elle se rendra coupable d'injustice,

Copyright Arvensa Editions

et la mauvaise agira involontairement.

HIPPIAS.
Il paraît qu'oui.

[376b] **SOCRATE.**
L'homme de bien, n'est-ce pas celui dont l'âme est bonne ; et le méchant, celui dont l'âme est mauvaise ?

HIPPIAS.
Oui.

SOCRATE
Ainsi c'est le propre de l'homme de bien de commettre l'injustice volontairement ; et du méchant de la commettre involontairement, s'il est vrai que l'âme de l'homme de bien soit bonne ?

HIPPIAS.
Elle l'est sans contredit.

SOCRATE
Celui donc qui pèche et fait volontairement des actions honteuses et injustes, mon cher Hippias, s'il est vrai qu'il y ait des hommes de ce caractère, ne peut être autre que l'homme de bien.

HIPPIAS.

Copyright Arvensa Editions

Je ne saurais t'accorder cela, Socrate.

SOCRATE

Ni moi me l'accorder à moi-même, Hippias. Mais cette conclusion suit nécessairement [376c] du discours précédent.

Pour moi, comme je te l'ai dit plus haut, je ne fais qu'errer continuellement en tous sens sur ces objets, et je ne suis jamais constamment du même avis. Mes doutes après tout n'ont rien qui doive surprendre, non plus que ceux de tout autre ignorant. Mais si vous n'avez aucun point fixe, vous autres savants, il est bien triste pour nous de ne pouvoir être délivrés de notre erreur, même en recourant à vous.



Copyright Arvensa Editions



EUTHYDÈME

ou

Le Disputeur

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

EUTHYDÈME

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Euthydème

Copyright Arvensa Editions

EUTHYDÈME

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

On peut distinguer dans les compositions de Platon trois manières essentiellement différentes : la première où domine le caractère poétique, la seconde où domine au contraire le caractère dialectique, la troisième qui les réunit tous les deux. Cette distinction, si elle est fondée, peut servir de principe à une nouvelle classification des dialogues de Platon et les partage en trois séries. Il s'agit de savoir à laquelle appartient l'Euthydème.

Au premier coup d'œil, on est tenté de rapporter l'Euthydème à la première manière de Platon. En effet, ce dialogue ne semble d'abord qu'une admirable comédie dans le genre d'Aristophane, une sorte de mime comme ceux de Sophron, où l'art des sophistes est mis en scène, exposé et développé avec une force comique qui souvent s'élève jusqu'à la haute bouffonnerie des *Oiseaux* et des *Nuées*, Le caractère poétique et dramatique y est si frappant qu'il cache tout le reste, et qu'au premier aspect on n'y voit pas autre chose. Mais en supposant même que l'Euthydème ne soit qu'une comédie, un examen un peu plus attentif y fait

Copyright Arvensa Editions

reconnaître aisément un art et des combinaisons qu'il est difficile d'attribuer à un jeune homme. Sans parler du tact supérieur qui retient toujours la verve du poète dans une certaine mesure philosophique, ce dialogue renferme trois ou quatre dialogues distincts, avec des interlocuteurs différents, tour à tour suspendus et repris, et fondus si habilement les uns dans les autres, qu'ils se soutiennent au lieu de se nuire, développent harmonieusement le fil du dialogue total, et concourent tous par leur variété même à l'effet unique de l'ensemble. Le Protagoras aussi est une excellente comédie sur les sophistes, mais une comédie où il y a moins d'ordre que de mouvement, et des parties brillantes plutôt qu'un ensemble régulier et lumineux. Enfin, et c'est là la différence essentielle, le Protagoras est une pure comédie, où le sujet mis en avant n'est qu'un prétexte et se résout bientôt en plaisanteries, tandis qu'ici le sujet est traité et traité à fond. L'auteur du Protagoras se moque des sophistes plus qu'il ne les réfute ; il s'attaque aux personnages les plus illustres en ce genre, et les met tous en scène, Protagoras, Hippias, Prodicus ; mais pour la sophistique, il l'effleure et la fait à peine connaître : à ce trait reconnaissez le jeune homme. L'auteur de l'Euthydème, au contraire, prend pour héros des hommes ordinaires et s'enfonce dans les choses : il épuise la matière ; tout l'art des sophistes est mis à nu ; il vous introduit dans leur arsenal et vous en fait toucher une à une toutes les armes. Car il ne faut pas croire que la

Copyright Arvensa Editions

plupart des sophismes exposés et réfutés dramatiquement dans l'Euthydème, soient de l'invention de Platon ; ils ont un fond historique. A mesure que la connaissance de la sophistique ancienne avancera, nous sommes assurés qu'on retrouvera presque toutes les données qui sont ici employées si librement, et si habilement rassemblées. Déjà même on commence à s'orienter un peu au milieu de cette multitude de sophismes ; on commence à démêler les différentes écoles auxquelles ils sont empruntés. Dionysodore et Euthydème viennent de la grande Grèce, et on reconnaît très bien dans leur argumentation qu'ils ont passé par l'école éléatique. On n'y reconnaît pas moins l'esprit de l'école d'Abdère. Schleiermacher a restitué à Antisthène, le fondateur de l'école cynique et stoïque, plusieurs sophismes qui lui appartiennent ; mais c'est à l'école de Mégare que la plupart appartiennent évidemment, et il est impossible de ne pas sentir dans l'Euthydème une connaissance approfondie et une longue habitude de cette école. Ce point nous paraît incontestable, et s'il l'est, il en résulte que l'Euthydème n'est pas de la première jeunesse de Platon ; car son voyage et son séjour à Mégare n'ont eu lieu qu'après la mort de Socrate. Il y a plus. En deux endroits se trouve une allusion manifeste au Théétète, monument d'un âge et d'un art avancé. Cette dernière raison jointe à toutes les autres nous permet de conclure presque certainement que l'Euthydème ne peut

Copyright Arvensa Editions

être rapporté à la première manière de Platon.

D'un autre côté, placera-t-on l'Euthydème dans la classe des dialogues de sa seconde manière ? Encore bien moins. La beauté des formes de l'Euthydème et la verve dramatique qui l'anime d'un bout à l'autre, s'y opposent absolument ; et on ne conçoit pas comment Schleiermacher et Socher ont pu placer ce dialogue à la suite du Menon, où règne exclusivement dans toute sa sévérité le caractère dialectique. Peut-être invoquera-t-on l'analogie des sujets des deux dialogues, la question agitée dans le Menon, si la vertu peut être enseignée, étant reproduite dans l'Euthydème ? mais cette question est le fond même du Menon, et n'est qu'un épisode de l'Euthydème. Et puis nous ne pouvons admettre que ce soit dans les rapports des sujets qu'il faille chercher ceux des ouvrages. Assurément il est des cas où le choix du sujet indique déjà la situation de l'âme de l'artiste et fixe la date d'un monument. Cependant les sujets sont empruntés la plupart du temps à des raisons tout extérieures, et n'ont en général aucune relation avec le plus ou moins de perfection du talent de l'artiste. Or, c'est là précisément ce qu'il s'agit de reconnaître pour déterminer l'époque de son développement à laquelle se rapporte le monument en question. Où donc et comment saisir le plus ou moins de perfection d'un ouvrage ? Évidemment dans la manière dont le sujet y est traité, et non dans ce sujet ; c'est là qu'est selon nous le vrai principe de classification des ouvrages de l'art. Ainsi de ce

Copyright Arvensa Editions

que la question du Menon, si la vertu peut être enseignée, se retrouve dans l'Euthydème, nous ne conclurons pas du tout que ces deux monuments soient de la même époque ; au contraire, comme la même question est traitée dans ces deux dialogues d'une manière toute différente, nous conclurons très légitimement que ces deux monuments doivent être rapportés à des époques différentes du développement de leur auteur. Nous ne mettrons donc pas l'Euthydème à la suite du Menon à cause de l'analogie des sujets, pas plus que nous ne mettons le Menon à la suite du Protagoras, quoiqu'il le fallût cependant d'après le principe que nous combattons : car le sujet du Protagoras et du Menon est aussi le même ; le plan et les idées fondamentales de ces deux dialogues sont les mêmes. Cependant qui a songé à les placer dans la même époque ? Il nous semble que le Protagoras, le Menon et l'Euthydème forment une espèce de trilogie, où presque sur le même sujet se développent et se manifestent dans toute leur diversité les trois manières fondamentales de Platon. Le Protagoras est par-dessus tout un drame, le Menon une pure discussion, l'Euthydème à la fois une discussion et un drame, c'est à-dire la réunion des mérites opposés du Protagoras et du Menon. Nous n'hésitons donc pas à rapporter l'Euthydème à la troisième et dernière manière de Platon. Mais il ne faut pas oublier que les trois manières de ce grand artiste ont entre elles leurs transitions, et que chacune a elle-même ses nuances et ses progrès. Ainsi en

Copyright Arvensa Editions

mettant l'Euthydème dans la troisième série des dialogues authentiques, nous ne prétendons pas le placer sur la même ligne que le Gorgias, le Phédon, le Banquet ou la République. D'abord la réfutation de la dialectique sophistique n'est pas une pensée de vieillard ; et quant à l'art, si l'analogie de manière est manifeste, l'infériorité de talent ne l'est pas moins. Dans cette combinaison savante du caractère dramatique et du caractère dialectique, qui distingue l'Euthydème comme tout vrai dialogue de la troisième série, la poésie domine un peu trop peut-être, et semble obscurcir de son éclat la partie philosophique, qui pourrait paraître davantage. Nous nous contenterons donc de placer l'Euthydème au commencement de la troisième période du développement de Platon, parmi les premiers essais où l'artiste et le penseur se donnant enfin la main, cherchent à concilier et à fondre dans le sein d'une unité supérieure les directions exclusives qu'ils avaient suivies jusqu'alors, sans y être encore entièrement parvenus.

Si la philosophie dans l'Euthydème est ou semble inférieure au drame, et si l'argumentation sophistique n'est pas un sujet d'une aussi haute importance que celui de plusieurs autres dialogues de la même période, il ne faut pas en conclure que ce soit un sujet frivole, et que par conséquent, comme l'a voulu Ast, l'Euthydème soit indigne de Platon. En vérité, si l'Euthydème n'appartient pas à Platon, il lui restera bien peu de dialogues. Premièrement le fond de l'Euthydème est, il est vrai, la

Copyright Arvensa Editions

réfutation de l'argumentation sophistique ; mais sur ce fond se dessinent beaucoup d'autres discussions qui l'enrichissent et l'agrandissent : par exemple, la question du Protagoras et du Menon, si la vertu peut être enseignée ; le souverain bien placé dans la sagesse, pace que sans la sagesse on peut posséder tous les biens, mais sans savoir en faire usage ; toutes les sciences et tous les arts subordonnés aussi à la sagesse ; enfin l'apologie de la philosophie, son indépendance de la mauvaise dialectique et sa suprématie sur la politique et la littérature. Secondement, le sujet propre de l'Euthydème est-il donc sans importance ? Était-il sans importance pour Platon de combattre et de détruire, sous les noms d'Euthydème et de Dionysodore, les sophistes de son temps, des hommes qui possédaient tous les moyens de séduire dans tous les pays et surtout en Grèce, ce pays classique du sophisme, qui l'encourageait et le soutenait de la même disposition générale qui lui avait donné naissance, des hommes qui captivaient et gouvernaient l'élite de leurs contemporains, et qui, abaissant la philosophie à d'indignes subtilités, la corrompant dans son essence, entraînant les faibles, révoltant les sages, mettaient par là un obstacle à la haute entreprise de Platon, d'appeler à l'étude de la philosophie toutes les âmes saines et élevées ? Dans ce cas, ne fallait-il pas, après des attaques indirectes et d'inutiles escarmouches, en finir avec le sophisme et lui livrer une bataille décisive ?

Or, toute sa force était dans sa dialectique : c'était

Copyright Arvensa Editions

donc là qu'il fallait l'attaquer ; il fallait, une fois pour toutes, se délivrer des sophistes en leur arrachant leurs armes et en les brisant dans leurs mains ; il fallait faire voir clairement à quoi se réduisait cet art merveilleux, dont le prestige charmait les imaginations grecques, et tout en révoltant le bon sens l'étonnait et l'embarrassait. C'est ce que Platon devait faire une fois et ce qu'il a fait ici radicalement. Et on ne peut nier qu'en cela il n'ait très bien compris sa situation, les besoins de son siècle et de sa nation, et que l'Euthydème ne se rapporte parfaitement au plan général de sa vie et de sa philosophie. Ajoutez qu'en combattant les sophistes, le champ de bataille de Platon n'était pas seulement la Grèce, mais l'humanité tout entière et l'esprit humain lui-même, qui, après tout, est le vrai père du sophisme. En effet l'esprit humain ne peut pas rester toujours dans l'intuition immédiate, l'enthousiasme, les croyances spontanées et primitives ; il faut qu'il en sorte ; il faut qu'il tombe par la force même de sa nature dans l'analyse et le raisonnement : or une fois sur cette pente, il ne s'y arrête guère, il devient aisément sophiste, et porte de lui-même toutes les subtilités et les raffinements dont les sophistes de la Grèce ont été dans le monde non les inventeurs, mais les plus illustres interprètes. Par-là, comme nous l'avons dit ailleurs, Platon sort des limites de l'histoire ; il ne s'adresse plus seulement à son siècle, mais à tous les siècles. Voilà le vrai point de vue sous lequel il faut considérer l'Euthydème. Ce n'est pas moins ici qu'un traité

Copyright Arvensa Editions

général et complet du sophisme. Au premier coup d'œil on n'aperçoit dans l'Euthydème que d'aimables folies qui semblent imaginées à plaisir pour fournir une comédie piquante ; avec un peu d'étude, dans cette comédie on reconnaît l'histoire ; avec plus d'étude encore dans l'histoire on reconnaît l'humanité, et sous cet amas de sophismes empruntés aux écoles de la Grèce, on parvient à démêler les types généraux et fondamentaux de tous les sophismes possibles. Étudiez aussi l'ordre dans lequel ils sont successivement mis en scène, vous vous apercevrez que cet ordre purement dramatique en apparence renferme un ordre profondément philosophique, et qu'au milieu de ces plaisanteries qui se croisent l'une l'autre et qui ont l'air d'être amenées là et de s'entrelacer par les seuls hasards de la conversation, règne un enchaînement secret tout aussi rigoureux qu'il eût pu être dans un traité de logique ex professa : d'abord les sophismes les plus naturels et les plus faciles à résoudre, puis des sophismes plus savants qui étonnent davantage et demandent une solution plus délicate, ceux-ci qui reposent sur un même mot tour à tour pris dans plusieurs sens différents, ceux-là qui consistent à passer tout à coup d'un cas particulier à une proposition générale qui n'en découle pas rigoureusement, pour redescendre ensuite de cette fausse généralité à d'autres cas particuliers en contradiction avec le premier, et successivement ainsi tous les modèles des raisonnements vicieux. Faites plus, étudiez avec soin, approfondissez les réponses de Socrate

Copyright Arvensa Editions

aux sophistes : l'habile artiste ne laisse pas un instant paraître le professeur, et il n'y a pas moyen de saisir ici la moindre trace de pédanterie. Cependant il ne s'agit que d'enlever pour ainsi dire l'enveloppe dramatique, pour apercevoir de véritables solutions philosophiques, et l'indication des moyens de découvrir le sophisme, de le forcer de comparaître sous sa véritable face, et de le confondre. Dans Platon et chez les Grecs en général, la philosophie, comme la religion, comme la patrie, comme toutes choses, se présente toujours avec l'aspect de la beauté ; l'art domine dans Platon, et le charme de la forme est si grand qu'il voile souvent le fond à des yeux inattentifs ou peu exercés. Dans l'Euthydème, par exemple, l'élément philosophique pourrait être plus explicite ; nous le croyons ainsi du moins, nous autres modernes, surtout nous autres Français, chez lesquels domine l'abstraction. Mais Platon était un contemporain de Phidias et de Sophocle. Pour lui le problème était de présenter tout ce qu'il y avait de plus excellent dans la pensée du genre humain ou dans la sienne propre, à une condition, savoir de produire sur ses contemporains l'effet de la beauté. Or, il n'y a de beauté, il n'y a de grâce et de vie que dans l'individualité. De là les drames de Platon. Mais sous ces drames est un système ; sous ces formes si individuelles sont des idées, c'est-à-dire des idées générales ; car la généralité est tout aussi bien de l'essence des véritables idées que l'individualité est de l'essence des belles formes. Aussi en charmant son siècle

Copyright Arvensa Editions

par la beauté, Platon s'adresse à tous les siècles par ses idées. Profondément grecques dans leur vêtement extérieur, une fois dégagées de leur enveloppe historique et rendues à elles-mêmes, ces idées sont immortelles. Voilà comment l'Euthydème, dans ses trois ou quatre dialogues entrelacés les uns dans les autres, comme les actes d'un drame, et sous des bouffonneries dignes d'Aristophane, couvre un traité régulier de logique qui a traversé toute l'antiquité, tout le moyen âge, et qu'on enseigne encore aujourd'hui, sans s'en douter, dans presque toutes les écoles du monde civilisé. En effet, qu'a fait Aristote après Platon ? Ce qui lui restait à faire, ce qu'il y avait de grand et d'original à faire. Il a ôté la forme et s'est approprié les idées, les affaiblissant quelquefois, mais les éclaircissant toujours, les exposant et les développant dans l'ordre didactique caché sous les grâces et le mouvement dramatique des dialogues de Platon. L'ouvrage d'Aristote intitulé *De la Réfutation des sophismes* n'est pas autre chose que l'Euthydème réduit en formules générales. Cet ouvrage constitua à peu près l'enseignement dialectique de l'antiquité. Des écoles de la Grèce il passa dans celles du moyen âge, où domina Aristote ; et malgré la révolution cartésienne, la scolastique péripatéticienne est restée dans la partie logique de tous les systèmes les plus opposés, et règne encore sans contestation d'un bout du monde à l'autre. Il est curieux de retrouver aujourd'hui dans les plus élégants comme dans les plus pédantesques manuels de logique

Copyright Arvensa Editions

modernes, les problèmes agités dans les cloîtres du moyen âge, et, il y a deux mille ans, dans les gymnases et les musées d'Alexandrie et d'Athènes ; d'y retrouver les mêmes solutions de ces problèmes ; que dis-je ! les termes mêmes et les exemples sous lesquels on présentait alors les divers sophismes, exemples bizarres et ridicules, dont la fortune a été de traverser les siècles. Or, la plupart de ces exemples sont déjà dans l'Euthydème. C'est que tout ceci a sa racine dans l'esprit humain lui-même, père du mensonge comme de la vérité, qui produit l'erreur et qui la redresse, et qui est engagé tout entier avec toutes ses lois dans les moindres questions de dialectique ; c'est que les mots, ces signes de la pensée insignifiants en eux-mêmes, une fois attachés à des idées essentielles, les accompagnent dans leur cours, et entrent en partage de leur immortalité.

Copyright Arvensa Editions

EUTHYDÈME

Liste des titres
Table des matières du titre

Euthydème

Premiers interlocuteurs

CRITON[380], *SOCRATE*

Seconds interlocuteurs

SOCRATE, EUTHYDÈME[381], *DYONISODORE*[382], *CLINIAS*[383], *CTÉSIPPE*[384]

[271a] **CRITON.**
Socrate, qui était donc cet homme avec qui tu disputais hier dans le lycée ? je m'approchai tant que je pus pour vous ouïr ; mais la presse était si grande autour de vous, qu'il me fut impossible de rien entendre distinctement. Je me haussai sur la pointe des pieds pour voir du moins, et il me sembla que celui avec qui tu parlais était un étranger. Qui est-il ?

SOCRATE.
Qui veux-tu dire, Criton ? car il n'y en avait pas qu'un, ils étaient deux.

Copyright Arvensa Editions

CRITON.
Celui dont je demande le nom était assis le troisième à ta droite. [271b] Le fils d'Axiochus[385] était entre vous deux. Il me semble qu'il a bien grandi, et qu'il est à peu près de l'âge de mon fils Critobule ; mais Critobule[386] est délicat, tandis que l'autre est plus formé, beau et de bonne grâce.

SOCRATE.
Celui dont tu me demandes le nom s'appelle Euthydème[387], et celui qui était à ma gauche est son frère Dionysodore[388]. Il était aussi de
la conversation.

CRITON.
Je ne connais ni l'un ni l'autre, Socrate.

SOCRATE.
[271c] Ce sont de nouveaux sophistes, à ce qu'il paraît.

CRITON.
De quel pays sont-ils et de quelle science font-ils profession ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Originairement ils sont, je crois, de là-bas, de Chios, et ils étaient allés s'établir à Thurium[389] ; mais ils se sont enfuis de là et rôdent ici autour depuis plusieurs années. Pour ce qui est de leur science, Criton, elle est admirable ; ils savent tout. Jusqu'ici j'ignorais encore ce que c'était que des athlètes parfaits ; en voilà, grâce à Dieu : ils excellent dans toute espèce d'exercices. Et ils ne sont pas comme les frères Acarnaniens[390] [271d] qui ne savaient que les exercices du corps : d'abord ils sont supérieurs dans ce genre par une manière de combattre qui assure toujours la victoire ; ils savent très bien se battre armés de toutes pièces, et [272a] l'enseignent à qui les paie ; mais de plus, ils excellent dans les combats judiciaires et enseignent aussi à plaider ou à composer des plaidoyers. Jusqu'ici leur talent se bornait à ce que je viens de dire, mais maintenant ils sont arrivé à la dernière perfection, et les voilà parvenus dans un nouveau genre de combat à une adresse telle que nul ne saurait leur résister ; ils sont devenus des raisonneurs incomparables, [272b] et quoi qu'on dise, vrai ou faux, ils réfutent tout également. Aussi, Criton, ai-je résolu de les prendre pour maîtres, car ils promettent de rendre le premier venu aussi habile qu'eux en très peu de temps.

CRITON.

Mais, Socrate, ne crains-tu pas l'âge ? N'es-tu pas trop vieux ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Point du tout. Et c'est là ce qui m'encourage ; je te dirai qu'eux-mêmes étaient déjà avancés en âge quand ils se sont adonnés à cet art de raisonner que je désire tant apprendre ; il n'y a pas un an ou deux qu'ils [272c] l'ignoraient encore. Tout ce que je crains, c'est que je ne fasse honte à ces étrangers, comme au joueur de luth Connos[391], fils de Métrobe, qui me donne encore des leçons de musique. Les enfants, mes compagnons, se moquent de moi et appellent Connos le pédagogue des vieillards. J'ai peur qu'on ne raille de même ces étrangers, et qu'à cause de cela ils ne veuillent pas de moi. Voilà pourquoi, Criton, j'ai persuadé à quelques vieillards de venir apprendre avec moi la musique de Connos, [272d] et je tâcherai également de persuader à d'autres de venir apprendre à raisonner. Et si tu me veux croire, tu viendras aussi. Peut-être ne serait-il pas mal de prendre avec nous tes fils, comme un appât ; car je suis sûr que pour les avoir ils consentiront à nous instruire.

CRITON.

Volontiers, Socrate, si tu le désires ; mais dis-moi auparavant ce qu'enseignent ces étrangers, afin que je sache ce qu'ils nous apprendront.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Je ne te ferai pas attendre, et je ne dirai point que je ne peux le faire faute de les avoir entendus ; car je leur ai prêté la plus grande attention, et n'ai rien oublié de tout ce qu'ils ont dit. Je vais donc t'en faire un récit fidèle depuis le commencement jusqu'à la fin. [272e] Je m'étais assis d'aventure seul où tu me vis, dans l'endroit où l'on quitte ses habits, et déjà je m'étais levé pour sortir, quand le signe divin accoutumé me retint[392]. Je m'assis donc de nouveau, et peu [273a] après Euthydème et Dionysodore entrèrent avec une foule de jeunes gens que je pris pour leurs écoliers. Ils se promenèrent un peu sous le portique couvert ; et à peine avaient-ils fait deux ou trois tours, que Clinias entra, celui qui te semble, et avec raison, beaucoup grandi, suivi d'un grand nombre d'amants, et entre autres de Ctésippe, jeune homme de Péanée[393], d'un beau naturel, mais un peu emporté, comme on l'est à [273b] son âge.

Clinias dès l'entrée m'ayant vu seul, s'approcha de moi, et, ainsi que tu l'as remarqué, vint s'asseoir à ma droite. Dionysodore et Euthydème, le voyant, s'arrêtèrent ; ils tinrent ensemble une espèce de conseil, et de temps en temps jetaient les yeux sur nous, car je les observais avec soin. Enfin ils s'approchèrent et s'assirent, Euthydème auprès du jeune homme, et Dionysodore à ma gauche. Les autres prirent place comme ils purent. [273c] Je les saluai en leur disant que je ne les avais pas vus depuis longtemps ; et me tournant du côté de Clinias : Mon cher,

Copyright Arvensa Editions

voici Euthyclème et Dionysodore, qui ne se mêlent point de bagatelles ; ils ont une parfaite connaissance de l'art militaire, de tout ce qu'il faut à un bon général pour bien commander une armée, la ranger en bataille et lui faire faire l'exercice ; ils t'apprendront aussi à te défendre toi-même devant les tribunaux si quelqu'un te faisait injure. [273d] Euthydème et Dionysodore eurent grande pitié de m'entendre parler ainsi, et se regardant l'un l'autre ils se prirent à rire.

Euthydème s'adressant à moi :

— Nous ne nous en soucions plus, Socrate, et ne considérons cela que comme un amusement.

Tout étonné, je lui dis :

— Il faut que votre principal emploi soit bien considérable, puisque de telles choses sont des jeux pour vous ; mais, au nom des dieux, apprenez-moi quel est ce bel emploi.

— Nous sommes persuadés, Socrate, me dit-il, qu'il n'y a personne qui enseigne la vertu aussi bien et aussi promptement que nous. [273e]

— Par Jupiter, m'écriai-je, que dites-vous là ? et comment avez-vous fait une si heureuse découverte ? Je croyais jusqu'ici, comme je le disais tout à l'heure, que vous n'excelliez qu'en l'art militaire, et ne vous louais que par cet endroit : car il me souvient que quand vous vîntes ici la première fois, vous ne faisiez profession que de cette science. Mais si vous possédez encore celle d'apprendre la vertu aux hommes, soyez-moi propices, je vous salue

Copyright Arvensa Editions

comme des dieux et vous demande pardon [274a] d'avoir parlé de vous comme je l'ai fait. Mais voyez bien, Euthydème et toi Dionysodore, si ce que vous dites est vrai, et ne trouvez pas étrange que la grandeur de vos promesses me rende un peu incrédule.

— Sois bien sûr, Socrate, reprirent-ils, que nous n'avons rien dit qui ne soit vrai.

— En ce cas, je vous tiens plus heureux que le grand roi avec sa puissance ; mais dites-moi, avez-vous dessein d'enseigner cette science, ou quelle est votre intention ?

— Nous ne sommes venus ici [274b] que pour l'enseigner à ceux qui voudront l'apprendre.

— Je vous réponds que tous ceux qui l'ignorent voudront la connaître, moi d'abord, et Clinias, et Ctésippe, et enfin tous ceux que vous voyez ici. Et je leur montrais les amants de Clinias, qui déjà nous avaient entourés ; car il faut te dire que Ctésippe s'était d'abord assis fort au-dessous de Clinias ; mais comme Euthydème se penchait en me parlant, [274c] il cachait, je crois, à Ctésippe Clinias qui était entre nous deux, et le privait de cette agréable vue, ce qui obligea Ctésippe à se lever et à se placer vis-à-vis de nous pour voir son ami, et entendre en même temps la conversation ; aussitôt les autres amants de Clinias et les amis d'Euthydème et de Dioriysodore en firent autant et nous environnèrent. Les montrant donc du doigt, j'assurai Euthydème qu'il n'y en avait pas là un seul qui n'eût la volonté [274d] de le prendre pour maître. Ctésippe s'y engagea vivement ; tous les autres en firent

Copyright Arvensa Editions

de même, et le prièrent tout d'une voix de leur découvrir le secret de son art. Alors m'adressant à Euthydème et à Dionysodore :

— Il faut bien, leur dis-je, satisfaire ces jeunes gens, et je joins mes prières aux leurs. Or il y a beaucoup de choses qui seraient trop longues à expliquer ; mais, dites-moi, celui qui est persuadé qu'il doit apprendre la vertu auprès de vous, est-il le seul que vous puissiez rendre [274e] vertueux, ou bien pouvez-vous l'enseigner aussi à celui qui n'en est pas persuadé, parce qu'il doute que la vertu puisse s'apprendre ? Dites, pouvez-vous aussi prouver, à qui pense ainsi, que la vertu peut être enseignée et que vous êtes les plus propres à le faire ?

— Nous le pouvons également, Socrate, répondit Dionysodore.

— Il n'y a donc personne au monde, [275a] Dionysodore, lui dis-je, qui puisse mieux que vous mettre sur la voie de la philosophie et de la vertu ?

— Nous le croyons, Socrate.

— Vous nous ferez voir le reste avec le temps, mais présentement je ne vous demande que cela. Persuadez à ce jeune homme qu'il faut se donner tout entier à la philosophie et à l'exercice de la vertu, et vous nous obligerez tous, et moi et tous ceux qui sont ici présents ; car il se trouve que nous prenons beaucoup d'intérêt à ce jeune homme et souhaitons avec passion qu'il devienne aussi bon que possible. Il est fils d'Axiochus, petit-fils de

Copyright Arvensa Editions

l'ancien Alcibiade[394], et cousin germain [275b] d'Alcibiade d'aujourd'hui ; son nom est Clinias. Il est encore jeune, et nous craignons ce qu'on doit toujours craindre pour un jeune homme, que quelqu'un s'emparant avant nous de son esprit ne lui fasse prendre un mauvais pli et ne le corrompe. Vous ne pouviez donc arriver plus à propos ; ainsi, si rien ne s'y oppose, éprouvez Clinias et l'entretenez en notre présence.

— Quand j'eus parlé à peu près de la sorte, Euthydème me dit d'un air fier et assuré : Rien ne s'y oppose, [275c] Socrate, pourvu que ce jeune homme veuille répondre.

— Il y est, dis-je, accoutumé ; ses amis sont presque toujours sur ses pas, l'interrogent et causent sans cesse avec lui ; ainsi j'espère qu'il aura bien assez d'assurance pour répondre sans difficulté.

Mais comment pourrai-je, Criton, te raconter ce qui suit ? car ce n'est pas peu de chose que de faire un récit fidèle de cette prodigieuse sagesse ; c'est pourquoi, avant de m'engager dans cette narration, il faut qu'à l'exemple [275d] des poètes j'invoque les muses et la déesse Mnémosyne. Euthydème commença ainsi, ce me semble :

— Clinias, ceux qui apprennent sont-ils savants ou ignorants ?

Le jeune homme, à cette question difficile, rougit, et, tout interdit, jeta les yeux sur moi. Voyant le trouble où il était, je lui dis :

— Courage, Clinias, [275e] dis hardiment ce qu'il t'en

Copyright Arvensa Editions

semble ; c'est peut-être pour ton bien. Cependant Dionysodore, se penchant un peu vers moi, avec un visage riant, me dit tout bas à l'oreille : Socrate, je te le prédis, quoi qu'il réponde, il est pris. Pendant qu'il me parlait ainsi, Clinias avait déjà répondu ; de sorte que je n'eus pas le loisir d'avertir ce jeune homme de prendre garde [276a] à ce qu'il dirait. Il répondit que c'étaient les savants qui apprenaient. — Y a-t-il des hommes que tu appelles des maîtres, ou non ? lui demanda Euthydème.

Clinias répondit que oui.

Les maîtres ne le sont-ils pas de ceux qui apprennent ? Le joueur de luth, le grammairien étaient tes maîtres ; toi et les autres garçons, vous étiez leurs disciples.

Il en tomba d'accord.

Mais quand vous appreniez, vous ne saviez pas encore les choses que vous appreniez ?

— Non, sans doute.

— Vous n'étiez donc pas [276b] savants quand vous ignoriez ces choses-là ?

— Il le faut bien.

— Puisque vous n'étiez pas savants, vous étiez donc ignorants ?

— Il est vrai.

— Vous donc qui apprenez les choses que vous ne savez pas, vous les apprenez étant ignorants ?

Le jeune homme fit signe que oui.

Ce sont donc les ignorants qui apprennent, Clinias, et non pas les savants, comme tu le pensais.

Copyright Arvensa Editions

A ces mots, comme un chœur au signal du chef, tous les amis d'Euthydème et de Dionysodore éclatèrent en de grands ris [276c] mêlés d'applaudissements. Le pauvre garçon n'avait pas encore eu le temps de respirer, que Dionysodore, reprenant le discours, lui demanda :

— Mais, Clinias, quand votre maître récite[395] quelque chose, qui sont ceux qui apprennent ce qu'il récite ? sont-ce les savants ou les ignorants ?

— Les savants.

— Ce sont donc les savants qui apprennent, ce ne sont pas les ignorants. Ainsi tu n'as pas bien répondu à Euthydème.

[276d] Aussitôt voilà de nouveaux éclats de rire et de nouveaux applaudissements de la part des amis d'Euthydème et de Dionysodore, qui admiraient leur sagesse. Nous autres, tout étonnés, nous demeurions dans le silence. Euthydème voyant notre surprise, pour nous donner encore une plus grande idée de sa sagesse, attaque de nouveau le jeune homme et lui demande, donnant à la même chose un autre tour, comme un bon danseur qui tourne deux fois sur la même place : Ceux qui apprennent, apprennent-ils ce qu'ils savent, ou ce qu'ils ne savent pas ? Aussitôt Dionysodore me dit encore à l'oreille : [276e]

— Voilà, Socrate, un autre tour pareil au premier.

— Par Jupiter, lui répondis-je, cette première question m'a paru merveilleuse !

Copyright Arvensa Editions

— Toutes nos questions sont de même nature, Socrate, on ne s'en peut démêler.

— Et voilà, lui dis-je, ce qui vous donne tant d'autorité parmi vos disciples. Cependant Clinias avait répondu à Euthydème que ceux qui apprenaient, apprenaient ce qu'ils ne savaient pas.

Euthydème continua [277a] de l'interroger de la même manière qu'auparavant.

— Sais-tu les lettres ? dit-il.

— Oui.

— Mais les sais-tu toutes ?

— Toutes.

— Quand quelqu'un récite quelque chose, ne récite-t-il pas des lettres ?

— Assurément.

— Il récite donc ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres ?

Il en convint encore.

— Eh quoi ! n'apprends-tu pas ce qu'on te récite, ou bien est-ce celui qui ne sait pas les lettres qui apprend ?

— Non, c'est moi qui apprends.

— Tu apprends donc [277b] ce que tu sais, puisque tu sais toutes les lettres ?

Il l'avoua.

— Tu n'as donc pas bien répondu, ajouta Euthydème.

A peine Euthydème eut-il cessé de parler, que Dionysodore reprenant la balle, la renvoya contre le jeune homme, comme le but où ils visaient.

Copyright Arvensa Editions

— Ah ! Clinias, dit-il, Euthydème n'use pas de bonne foi avec toi. Mais, dis-moi, apprendre, n'est-ce pas acquérir la science de la chose qu'on apprend ?

— Il l'accorda.

— Et savoir, est-il autre chose que d'avoir acquis déjà cette science ?

— Il convint que non.

— Ignorer, [277c] n'est-ce point n'avoir pas la science ?

Il l'avoua.

— Qui sont ceux qui acquièrent une chose, ceux qui l'ont, ou bien ceux qui ne l'ont pas ?

— Ceux qui ne l'ont pas.

— Ne m'as-tu pas accordé que les ignorants sont du nombre de ceux qui n'ont pas ? — Il fit signe que oui.

— Ceux qui apprennent sont donc du nombre de ceux qui acquièrent, et non pas du nombre de ceux qui ont ?

— Sans doute.

— Ce sont donc, Clinias, les ignorants qui apprennent, et non les savants.

[277d] Euthydème se préparait, comme dans la lutte, à porter une troisième atteinte à Clinias ; mais voyant le jeune homme accablé de tous ces discours, pour le consoler et l'empêcher de perdre courage, je lui dis :

— Ne t'étonne point, Clinias, de cette manière de discourir, à laquelle tu n'es pas accoutumé. Peut-être ne vois-tu pas le dessein de ces étrangers. Ils font comme les corybantes, quand ils placent sur le trône celui qu'ils veulent initier à leurs mystères ; là on commence par des

Copyright Arvensa Editions

danses et des jeux, comme tu dois le savoir, si jamais tu as été initié. De même [277e] ces deux étrangers ne font que danser et badiner autour de toi, pour t'initier après. Imagine-toi donc que ce sont ici les préludes des mystères sophistiques ; car premièrement, comme Prodicus l'a ordonné, il faut savoir la propriété des mots, ce que ces étrangers viennent d'enseigner. Tu ignorais qu'apprendre[396] se dit quand on acquiert une connaissance qu'on n'avait pas auparavant, [278a] et aussi quand, après avoir acquis la connaissance d'une chose, on réfléchit, par le moyen de cette connaissance, sur cette même chose, que ce soit un fait ou une idée.

Ordinairement on appelle cela plutôt comprendre qu'apprendre, mais quelquefois on lui donne ce dernier nom. Or, tu ne savais pas, comme ces hommes l'ont fait voir, qu'un même nom s'applique à des qualités contraires, à celui qui sait et qui ne sait pas. Il en est de même dans la seconde question qu'ils t'ont faite, [278b] si l'on apprend ce que l'on sait ou ce que l'on ne sait pas : ce ne sont là que des jeux en fait de savoir ; et c'est pour cela que j'ai prétendu qu'ils jouaient avec toi. Je dis des jeux, parce que quand on saurait un grand nombre de pareilles choses, quand même on les saurait toutes, on n'en connaîtrait pas mieux la véritable nature des choses.

A la vérité l'on pourrait surprendre des gens par ces équivoques, comme ceux qui tendent la jambe pour vous faire tomber, ou qui dérobent votre siège quand vous

Copyright Arvensa Editions

voulez vous asseoir, [278c] et rient de toute leur force dès qu'ils vous voient à terre. Que tout ce qu'ils t'ont dit jusqu'ici, Clinias, passe donc pour un jeu. Le sérieux va venir, et je prendrai moi-même l'initiative en les priant de me tenir la promesse qu'ils m'ont faite. Ils m'ont fait espérer qu'ils m'enseigneraient l'art d'exciter les hommes à la vertu ; mais ils ont trouvé à propos, à ce qu'il paraît, de commencer avec toi par une plaisanterie. A la bonne heure, Euthydème et Dionysodore, [278d] vous avez plaisanté jusqu'ici, mais peut-être cela suffit-il. Venez maintenant au fait, et disposez ce jeune homme à l'amour de la vertu et de la sagesse. Auparavant je vous exposerai ma manière de voir à cet égard, et les choses que je désire entendre. Mais ne vous moquez pas de moi si je vous parais ignorant et ridicule ; c'est le désir que j'ai de profiter de votre sagesse qui me donne le courage d'improviser devant vous. [278e]

Encore une fois, vous et vos disciples, ayez la patience de m'écouter sans rire, et toi, fils d'Axiochus, réponds-moi : Tous les hommes souhaitent-ils d'être heureux ? Mais déjà cette demande n'est-elle pas une de ces questions ridicules, dont tout à l'heure je craignais l'effet ? N'est-il pas bien absurde de faire une pareille demande ? car qui ne souhaite de vivre heureux ?

— Il n'y a personne qui ne le souhaite, [279a] me répondit Clinias.

— Eh bien, lui dis-je, puisque chacun veut être heureux, comment pourrait-il le devenir ? Ne sera-ce pas

Copyright Arvensa Editions

s'il possède beaucoup de biens ? ou cette question n'est-elle pas encore plus ridicule que la première ? car cela est évident.

— Il en tomba d'accord.

— Mais, entre toutes les choses, qu'appelons-nous des biens ? La réponse n'est-elle pas encore facile, et faut-il un homme de tant de mérite pour la deviner ? Tout le monde conviendra, par exemple, que c'est un bien d'être riche. N'est-ce pas ?

— Assurément, m'a-t-il dit.

— La beauté, [279b] la santé, et autres semblables perfections du corps, ne sont-elles pas des biens ? — Il en tomba d'accord.

— Et la noblesse, la puissance, les honneurs dans sa patrie, il est évident que ce sont des biens ?

Il en convint.

— Quels sont les biens qui nous restent encore ? être tempérant, juste, vaillant ; qu'en dis-tu ? Crois-tu, Clinias, que nous devons aussi prendre cela pour des biens, ou non ? On pourrait nous le contester ; mais toi, dis, qu'en penses-tu ?

— Ce sont des biens, me dit-il.

— [279c] Soit, lui dis-je ; et la sagesse, où la placerons-nous ? parmi les biens ? ou quel est ton avis ?

— Parmi les biens.

— Vois si nous n'oublions pas quelque bien digne de notre estime.

— Il me semble que nous n'en avons point oublié, me

Copyright Arvensa Editions

dit Clinias.

— Me ravisant encore, Par Jupiter ! m'écriai-je, nous avons failli laisser en arrière le plus grand de tous les biens.

— Qui est-il ? demanda Clinias.

— C'est, lui dis-je, le don de réussir en toutes choses, que tous les hommes, les plus ignorants même, reconnaissent pour le premier des biens.

— Tu dis vrai, repartit Clinias.

— Alors revenant tout à coup sur moi-même : Il s'en est peu fallu, dis-je, Clinias, que toi et moi nous [279d] n'ayons apprêté à rire à ces étrangers.

— Comment ? répliqua Clinias.

— Parce que nous avons déjà parlé plus haut du talent de réussir, et que nous en parlons encore.

— Qu'est-ce que cela fait ?

— Il est ridicule de revenir sur ce qui était déjà dit, et de répéter deux fois la même chose.

— Que veux-tu dire ? reprit Clinias.

— La sagesse est le talent de réussir, lui dis-je ; un enfant en conviendrait. Le jeune Clinias était tout étonné, tant il est encore simple et novice. Je m'en aperçus, et lui dis : Ne [279e] sais-tu pas, Clinias, que les joueurs de flûte réussissent le mieux à bien jouer de la flûte ?

— Oui.

— Et dans l'écriture et la lecture des lettres, les grammairiens ?

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Et pour les dangers de la mer, crois-tu qu'il y ait des hommes qui réussissent mieux que les pilotes habiles ?

— Non, sans doute.

— Si tu allais à la guerre, n'aimerais-tu pas mieux partager les périls et [280a] les hasards avec un bon capitaine, qu'avec un mauvais ?

— Avec un bon capitaine.

— Et si tu étais malade, ne te confierais-tu pas plutôt à un bon médecin qu'à un mauvais ?

— Assurément.

— C'est-à-dire que tu attendrais un meilleur succès d'un bon médecin, que de celui qui ne saurait pas son métier ?

Il en convint.

C'est donc toujours la sagesse qui fait que les hommes réussissent ; car personne ne sera jamais mal dirigé par la sagesse ; avec elle nécessairement on fait bien et on réussit ; autrement ce ne serait plus la sagesse. [280b] Enfin nous tombâmes d'accord, et je ne sais comment, qu'en général la sagesse et le succès vont toujours ensemble. Après que nous fûmes convenus de cela, je lui demandai de nouveau ce qu'il pensait des choses que nous avions accordées d'abord ; car nous avons avancé, lui dis-je, que nous serions heureux et contents si nous avions beaucoup de biens. — Il en convint. — Serions-nous heureux par les biens que nous possédons s'ils ne nous servaient à rien, ou s'ils nous servaient à quelque chose ?

Copyright Arvensa Editions

— Il faut qu'ils nous servent à quelque chose.

— Mais nous [280c] serviraient-ils à quelque chose, si nous nous bornions à les posséder et que nous n'en fissions aucun usage ? Par exemple, que nous servirait d'avoir quantité de vivres, sans en manger, et beaucoup à boire sans boire ?

— A rien du tout, me dit-il.

— Et les artisans, s'ils possédaient tout ce qu'il leur faut chacun pour leur métier, et n'en faisaient pas usage, seraient-ils heureux par cette possession ? je dis, par cela même qu'ils possèdent tout ce qu'il faut à un artisan ? Supposons, par exemple, qu'un charpentier ait tous les instruments nécessaires, tout le bois qu'il lui faut, et qu'il ne travaille pas, quel avantage tirera-t-il [280d] de cette possession ?

— Aucun.

— Et qu'un homme possède de grandes richesses et tous les biens dont nous avons parlé, sans oser y toucher ; la possession seule de tant de biens le rendra-t-elle heureux ?

— Non, sans doute, Socrate.

— Il semble donc que, pour être heureux, ce ne soit pas assez d'être maître de tous ces biens, mais qu'il faut encore en user ; autrement la possession ne servira à rien.
— Tu dis vrai, Socrate, répondit Clinias.

— Et [280e] crois-tu, Clinias, que la possession et l'usage des biens suffisent pour rendre heureux ?

— Je le crois.

Copyright Arvensa Editions

— Comment ! si l'on en fait un bon usage, ou un mauvais ?

— Si l'on en fait un bon usage, dit Clinias.

— Tu as fort bien répondu, lui dis-je, car il serait encore pis de faire un mauvais usage d'une chose, que de n'en pas user. Le premier est un mal, le dernier n'est ni [281a] bien ni mal. N'en est-il pas ainsi ?

— Certainement, dit Clinias.

— Y a-t-il autre chose qui apprenne à bien employer le bois que la science du charpentier ?

— Non, certainement.

— Et dans la fabrication des ustensiles, repris-je, c'est encore la science[397] qui enseigne la vraie manière de s'y prendre ?

— Oui.

— Dans l'usage des biens, dont nous avons parlé d'abord, des richesses, de la santé et de la beauté, c'est donc aussi la science[398] [281b] qui apprend à bien s'en servir, ou est-ce quelque autre chose ?

— La science.

— Ce n'est donc pas seulement le succès, mais le bon usage, que la science enseigne aux hommes dans tout ce qu'ils possèdent et ce qu'ils font.

— Il en convint.

— Par Jupiter ! peut-on posséder utilement une chose sans lumières et sans sagesse ? à quoi sert-il, quand on n'a pas de tête, de posséder et de faire beaucoup de choses ;

Copyright Arvensa Editions

ou d'avoir du bon sens, quand on n'a rien et qu'on ne peut rien faire ? fais-y bien attention. En agissant moins, [281c] ne ferait-on pas moins de fautes ? en faisant moins de fautes, ne s'en trouverait-on pas moins mal ? et en se trouvant moins mal, n'en serait-on pas moins malheureux ? — Oui, répondit Clinias. — Mais qui agit le moins, le riche ou le pauvre ?

— Le pauvre.

— Le fort ou le faible ?

— Le faible.

— Celui qui a des honneurs ou celui qui n'en a pas ?

— Celui qui n'en a pas.

— Qui agit moins, l'homme brave et éclairé ou le timide ?

— Le timide.

— Et l'oisif, n'agit-il pas moins que l'actif ?

— Oui.

— Et l'homme lourd moins que [281d] l'agile, et celui qui a la vue basse et l'ouïe dure moins que celui qui les a bonnes ?

Après que nous fûmes convenus de tout cela, j'ajoutai :

— En général, Clinias, il paraît que tous les biens que nous avons nommés tels dans le commencement, ne peuvent pas être considérés comme des biens en eux-mêmes ; qu'au contraire, s'ils sont au pouvoir de l'ignorance, ils sont pires que les maux contraires, parce qu'ils fournissent plus de moyens d'agir au sot qui les

Copyright Arvensa Editions

possède ; mais ils ne sont préférables que s'ils sont accompagnés de lumières et de sagesse ; en eux-mêmes [281e] ils ne doivent passer ni pour bons ni pour mauvais.

— Il me semble que tu as raison, dit Clinias.

— Que conclurons-nous donc de tout ceci ? Qu'en général rien n'est bon ni mauvais, excepté deux choses, la sagesse qui est un bien, et l'ignorance un mal.

Clinias l'avoua.

[282a] Maintenant, lui dis-je, passons plus avant. Puisque chacun veut être heureux, si pour l'être nous avons vu qu'il faut user des choses et en bien user, et que leur bon emploi et le succès nous viennent de la science, tout homme doit, autant que possible, et de toutes ses forces, chercher à se rendre le plus sage qu'il pourra ; ou ne le doit-il pas ?

— Oui, me dit-il.

— Il faut donc croire qu'il vaut mieux devoir la sagesse que des richesses, à son père, [282b] à ses tuteurs et à ses amis, quels qu'ils soient, à ceux qui se donnent pour amants, à des étrangers ou à des concitoyens, et employer même pour avoir la sagesse les prières et les supplications ; il n'y a même ni honte ni opprobre dans un tel but de descendre à toutes sortes de services et de complaisances, pourvu qu'elles soient honnêtes, envers un amant on envers tout autre, quand on le fait par un vif désir de la sagesse. N'est-ce pas ton sentiment ?

— Oui, reprit-il, tu me parais avoir [282c] dit la vérité.

— Pourvu toutefois, Clinias, que la sagesse se puisse

Copyright Arvensa Editions

enseigner, et qu'elle ne soit pas un don du hasard et de la fortune ; car c'est ce qu'il nous faut encore examiner, et nous n'en sommes pas encore convenus, toi et moi.

— Pour moi, Socrate, dit-il, je crois qu'elle peut s'enseigner.

— Ravi de cette réponse, je lui dis : Tu as bien fait, ô le meilleur des hommes, de me répondre ainsi, et de m'épargner par là de longues recherches pour savoir si la sagesse se peut apprendre, ou non. Maintenant donc, puisque tu crois qu'elle se peut enseigner et qu'elle seule procure à l'homme [282d] le succès et le bonheur, pourrais-tu n'être pas d'avis qu'il faut la chercher ? et toi-même n'as-tu pas dessein de le faire ?

— Sans doute, Socrate, me répondit-il, je le ferai autant que je pourrai.

A ces mots, tout satisfait : Voilà, dis-je, Euthydème et Dionysodore, un modèle d'exhortation à la vertu, tel que je le désire à peu près, mais grossier peut-être, pénible et diffus. Que l'un de vous deux nous le reproduise avec art ; et si vous n'en [282e] voulez pas prendre la peine, au moins suppléez à ce qui manque à mon discours en faveur de ce jeune garçon, et dites-lui s'il faut qu'il apprenne toutes les sciences, ou si une seule peut le rendre homme de bien et heureux, et quelle est cette science. Car, comme je vous l'ai déjà dit, nous souhaitons tous ardemment que ce jeune homme devienne un jour bon et sage.

[283a] Après avoir parlé de la sorte, Criton, j'écoutais

Copyright Arvensa Editions

avec recueillement pour entendre de quelle manière ils entameraient la conversation, et comment ils s'y prendraient pour exciter Clinias à l'étude de la vertu et de la sagesse. Dionysodore, le plus âgé des deux, prit le premier la parole ; nous jetâmes tous les yeux sur lui comme pour entendre à l'instant un discours merveilleux. En quoi [283b] nous ne fumes pas trompés ; car il est vrai, Criton, qu'il nous dit des choses admirables, qui méritent d'être entendues de toi, tant elles étaient capables d'exciter à la vertu !

— Dis-moi, Socrate, et vous tous, qui désirez, dites-vous, que ce jeune homme soit vertueux, n'est-ce qu'un jeu de votre part, ou le souhaitez-vous tout de bon et sérieusement ?

— Il me vint alors dans l'esprit que ces étrangers pourraient bien avoir cru, quand nous les avions priés d'entretenir Clinias, que nous avions plaisanté et que pour cela ils n'avaient fait aussi que badiner. [283c] Je me hâtai donc de répondre qu'assurément c'était tout de bon.

— Prends garde, Socrate, reprit Dionysodore, que tu ne nies bientôt ce que tu affirmes présentement.

— Je sais bien ce que je dis, répondis-je, et je suis sûr que je ne le ferai pas. — Que dites-vous donc ? vous souhaitez qu'il devienne sage ?

— Cela même.

— Et maintenant Clinias est-il sage ou ne l'est-il pas ?

— Il dit qu'il ne l'est pas encore, car c'est un garçon sans vanité.

Copyright Arvensa Editions

— Vous [283d] voulez donc, reprit-il, qu'il soit sage, et non pas ignorant ?

— Oui.

— Vous voulez donc qu'il devienne ce qu'il n'est pas, et qu'il ne soit pas ce qu'il est ?

— A ces mots j'étais déjà tout embarrassé. Dionysodore, profitant de mon trouble, reprit aussitôt : Puisque vous voulez que Clinias ne soit plus ce qu'il est, vous voudriez qu'il ne fût pas vivant ? Vraiment voilà de beaux amis et amants qui souhaitent avant tout la mort de celui qui leur est cher !

[283e] Là-dessus Ctésippe s'enflamma de colère à cause de ses amours, et dit :

— Étranger de Thurium, s'il n'était pas trop impoli, je te dirais : Retombe sur ta tête le mensonge que tu fais sciemment en supposant de moi et des autres, ce qu'on ne peut pas même dire sans crime, que je souhaite la mort de Clinias !

— Ctésippe, lui dit Euthydème, crois-tu qu'il soit possible de mentir ?

— Oui, par Jupiter ! répondit-il, à moins que je ne sois fou.

— Mais celui qui ment dit-il la chose dont il est question, ou ne [284a] la dit-il pas ?

— Il la dit.

— S'il la dit, il ne dit rien autre chose que ce qu'il dit.

— Il le faut bien.

— Ce qu'il dit, n'est-ce pas une certaine chose ?

Copyright Arvensa Editions

— Qui en doute ?

— Celui qui la dit, dit une chose qui est ?

— Oui.

— Mais celui qui dit ce qui est, dit la vérité : donc si Dionysodore a dit ce qui est, il a parlé vrai et ne vous a point menti. [284b]

— Oui, Euthydème, répondit Ctésippe ; mais qui dit cela ne dit pas ce qui est.

— Alors Euthydème : Les choses qui ne sont point ne sont point, n'est-ce pas ?

— D'accord.

— Les choses qui ne sont point ne sont nullement ?

— Nullement.

— Mais se peut-il qu'un homme agisse vis-à-vis ce qui n'est pas, et qu'il fasse ce qui n'est en aucune manière ?

— Il ne me paraît pas, répondit Ctésippe.

— Mais parler devant le peuple, n'est-ce pas agir ?

— Oui, certes.

— Si [284c] c'est agir, c'est faire ?

— Oui.

— Parler, c'est donc agir, c'est donc faire ?

— Il en convint.

— Personne ne dit donc ce qui n'est pas, car il en ferait quelque chose, et tu viens de m'avouer qu'il est impossible de faire ce qui n'est pas. Ainsi, de ton propre aveu, personne ne peut mentir, et si Dionysodore a parlé, il a dit des choses vraies et qui sont effectivement.

— Par Jupiter ! Euthydème, répondit Ctésippe,

Copyright Arvensa Editions

Dionysodore a dit peut-être ce qui est, mais il ne l'a pas dit comme il est.

— Que dis-tu, Ctésippe ? repartit Dionysodore ; y a-t-il [284d] des gens qui disent les choses comme elles sont ?

— Il y en a, répondit Ctésippe, et ce sont les gens de bien, les hommes véridiques.

— Mais, reprit Dionysodore, le bien n'est-il pas bien, et le mal n'est-il pas mal ?

Il l'avoua.

Et tu soutiens que les hommes honnêtes disent les choses comme elles sont ?

— Je le prétends.

— Les honnêtes gens disent donc mal le mal, puisqu'ils disent les choses comme elles sont ?

— Par Jupiter ! oui, reprit Ctésippe, et surtout ils parlent mal des malhonnêtes gens : c'est pourquoi, crois-moi, prends garde que tu ne sois de ce nombre, [284e] de peur qu'ils ne disent du mal de toi. Car, sache-le bien, les bons parlent mal des méchants.

— Et des grands hommes, en parlent-ils grandement, interrompit Euthydème, et des brusques brusquement ?

— Oui, reprit Ctésippe, et des ridicules ridiculement ; et ils disent que leurs discours sont ridicules.

— Oh ! oh ! repartit Dionysodore, tu dis des injures, Ctésippe, tu dis des injures

— Non, par Jupiter ! Dionysodore, je t'estime trop ; mais je t'avertis en ami, et je tâche de te persuader de ne jamais me dire en face et si rudement que je souhaite

Copyright Arvensa Editions

[285a] la mort des personnes qui me sont très chères.

Comme je vis qu'ils s'échauffaient trop, je me mis à plaisanter Ctésippe, et lui dis :

— Il me semble, Ctésippe, que nous devons accepter de ces étrangers ce qu'ils nous disent, et ne pas disputer avec eux sur des mots, pourvu qu'ils veuillent nous faire part de leur science ; car s'ils savent refondre les hommes, d'un méchant et d'un ignorant faire un homme de bien et un sage, n'importe qu'ils aient eux-mêmes découvert ou qu'ils aient appris [285b] d'un autre cette espèce de destruction merveilleuse par laquelle ils font périr le méchant et mettent à sa place un homme de bien ; s'ils savent cela, et il n'y a point à en douter, puisqu'ils annonçaient tout à l'heure qu'ils ont depuis peu trouvé l'art de changer les méchants en gens de bien, accordons-leur ce qu'ils demandent ; qu'ils tuent ce jeune homme, pourvu qu'ils en fassent un homme de bien, et qu'ils nous tuent nous-mêmes à ce prix. Si vous avez peur, [285c] vous autres jeunes gens, qu'ils fassent l'expérience sur moi comme[399] sur un Carien ; je suis vieux, je courrai volontiers ce danger, et me voilà prêt à m'abandonner à notre Dionysodore, comme à une autre Médée de Colchos[400]. Qu'il me tue, s'il le veut, qu'il me fasse bouillir et tout ce qu'il lui plaira, pourvu qu'il me rende vertueux.

Alors, Ctésippe :

— Je suis prêt aussi, Socrate, à m'abandonner à ces

Copyright Arvensa Editions

étrangers ; et, s'il leur plaît, qu'ils m'écorchent même plus qu'ils ne font à présent, à condition qu'ils tirent de ma peau, [285d] non pas une outre, comme de la peau de Marsyas[401], mais la vertu. Dionysodore s'imagine que je suis en colère contre lui, point du tout, je ne fais que repousser ce qu'il m'attribue à tort dans ses discours. Il ne faut pas appeler injure, Dionysodore, ce qui n'est que contradiction : injurier est tout autre chose.

Là-dessus, Dionysodore prit la parole, et dit :

— Tu parles, Ctésippe, comme si c'était quelque chose que contredire. [285e]

— Assurément oui, répondit-il ; mais toi, Dionysodore, est-ce que tu ne le crois pas ?

— Tu ne me prouveras jamais que tu aies entendu deux hommes se contredire l'un l'autre.

— Soit ; mais voyons si Ctésippe ne te le prouvera pas aujourd'hui en contredisant Dionysodore.

— T'engages-tu à me rendre raison de cette prétention en me répondant ?

— Assurément.

— Ne peut-on pas parler de toutes choses ?

— Oui.

— Comme elles sont, ou comme elles ne sont pas ? [286a]

— Comme elles sont.

— Car, s'il t'en souvient, Ctésippe, nous avons prouvé tout a l'heure que personne ne dit ce qui n'est pas ; on n'a

Copyright Arvensa Editions

pas encore entendu dire un rien.

— Eh bien, reprit Ctésippe, nous contredisons-nous moins pour cela, toi et moi ?

— Nous contredirions-nous si nous savions tous deux ce qu'il faut dire d'une chose ? ou plutôt ne dirions-nous pas alors tous deux la même chose ?

— Ctésippe l'avoua.

— Mais nous contredisons-nous, quand ni l'un ni l'autre nous ne disons point la chose comme elle est, ou n'est-il pas plus vrai qu'alors ni l'un ni l'autre ne parle de la chose ? — Ctésippe l'avoua encore,

— Mais quand je dis ce qu'une chose est, et que tu dis [286b] une autre chose, nous contredisons-nous alors ? ou plutôt ne parle-je pas, moi, de cette chose, tandis que toi, tu n'en parles pas du tout ? Et comment celui qui ne parle pas d'une chose pourrait-il contredire celui qui en parle ?

— A cela, Ctésippe resta muet. Pour moi, étonné de ce que j'entendais : Comment dis-tu cela, Dionysodore ? lui demandai-je ; j'ai souvent entendu [286c] mettre en avant cette proposition, et je l'admire toujours. L'école de Protagoras[402] et même de plus anciens philosophes s'en servaient ordinairement. Elle m'a toujours semblé merveilleuse, et tout détruire et se détruire elle-même. J'espère que tu m'en apprendras mieux qu'un autre la vraie raison. On ne peut pas dire des choses fausses : c'est là le sens de la proposition, n'est-ce pas ? Il faut nécessairement que celui qui parle dise la vérité, ou qu'il

Copyright Arvensa Editions

ne dise rien du tout ?

Dionysodore l'avoua.

[286d] Veut-on dire par là qu'il est impossible de dire des choses fausses, et qu'il est seulement possible d'en penser ?

— Non, pas même d'en penser, me dit-il.

— Il n'y a donc point d'opinion fausse ?

— Non, répondit-il.

— C'est-à-dire qu'il n'y a point d'ignorance ni d'ignorants ; car si on pouvait se tromper, ce serait ignorance.

— Assurément, dit-il.

— Mais cela ne se peut.

— Non, certainement.

— Ne parles-tu de la sorte, Dionysodore, que pour parler et nous étonner, ou crois-tu en effet qu'il n'y ait point d'ignorants au monde ? [286e]

— Mais c'est à toi à me prouver le contraire.

— Et cela se peut-il, selon ton opinion, et y a-t-il moyen de réfuter, si personne ne se trompe ?

— Non, dit Euthydème, c'est impossible.

— Aussi ne t'ai-je pas demandé, reprit Dionysodore, de réfuter ; car comment demander ce qui n'est pas ?

— O Euthydème ! lui dis-je, je ne comprends pas encore à fond toutes ces belles choses ; mais je commence cependant à voir jour un peu. Peut-être vais-je te faire une question assez niaise, mais pardonne-la-moi. [287a] S'il est impossible de se tromper, ou d'avoir une

Copyright Arvensa Editions

opinion fausse, ou d'être ignorant, il est aussi impossible de commettre une faute en agissant ; car alors celui qui fait quelque chose ne peut se tromper dans ce qu'il fait. N'est-ce pas ainsi que vous l'entendez ?

— Tout à fait, dit-il.

— Voici maintenant cette question un peu niaise que je voulais faire. Si nous ne pouvons nous tromper ni dans nos actions, ni dans nos paroles, ni dans nos pensées, par Jupiter ! alors qu'êtes-vous venus enseigner ici ? N'avez-vous pas annoncé tout à l'heure que vous sauriez enseigner la vertu mieux que personne [287b] à tous ceux qui voudraient l'apprendre ?

— Radotes-tu donc déjà, Socrate, reprit Dionysodore, pour venir répéter ici ce que nous avons dit plus haut ? En vérité, y eût-il déjà un an que j'eusse avancé une chose, tu nous la répéterais encore ; mais pour ce que nous disons présentement, tu ne saurais qu'en faire.

— C'est qu'assurément ce sont des choses très difficiles, lui répondis-je, puisqu'elles sont dites par d'habiles gens. Ce que tu viens de dire en dernier lieu n'est pas moins difficile, et on ne sait qu'en faire ; car quand tu me reproches, Dionysodore, que je ne saurais que faire de ce que tu dis, que prétends-tu ? N'est-ce pas que je ne peux [287c] le réfuter ? Réponds-moi ; tes paroles, que je ne savais que faire de tes arguments, veulent-elles dire autre chose ?

— C'est de ce que tu dis là qu'il est difficile de faire quelque chose. Réponds-moi, Socrate. — Avant que tu

Copyright Arvensa Editions

aies répondu, Dionysodore ?

— Comment, tu ne veux pas répondre ? Le premier, cela est-il juste ? lui dis-je.

— Très juste.

— Et par quelle raison ? demandai-je. Évidemment, comme tu t'es donné à nous pour un homme merveilleux en l'art de parler, tu sais parfaitement aussi [287d] quand il faut répondre et quand il ne le faut pas. Ainsi tu ne me réponds point parce que tu ne trouves pas à propos de répondre maintenant.

— C'est badiner, dit-il, et non pas répondre. Fais ce que je te dis, mon ami, et réponds, puisque tu conviens que je suis plus habile que toi.

— Il faut donc obéir, c'est une nécessité à ce qu'il paraît ; tu es le maître. Interroge donc.

— Veux-tu dire que ce qui veut dire quelque chose est animé[403], ou bien crois-tu que les choses inanimées veulent dire quelque chose ?

— Celles-là seulement qui sont animées.

— Eh bien, connais-tu des paroles animées ?

— Par Jupiter, non !

— [287e] Pourquoi donc demandais-tu tout à l'heure ce que mes paroles voulaient dire ?

— Il n'y a pas d'autre raison si ce n'est que je me suis trompé par ignorance. Peut-être aussi que je ne me suis pas trompé, et que j'ai eu raison d'attribuer de l'intelligence aux paroles. Que t'en semble, me suis-je

Copyright Arvensa Editions

trompé, ou non ? car si je ne me suis pas trompé, tu as beau être habile, tu ne saurais me réfuter ni que faire de mes paroles ; et si je me suis trompé, tu n'as pas non [288a] plus bien parlé, puisque tu as soutenu qu'il était impossible de se tromper. Et il n'y a pas un an que tu as dit cela. Mais il me semble, ô Dionysodore et Euthydème, que ce discours en reste toujours au même point, et qu'aujourd'hui comme autrefois en détruisant tout il se détruit lui-même. Votre art même, si admirable de subtilité, n'a pu trouver le moyen d'empêcher cela.

Là-dessus Ctésippe s'écria :

— Nos amis [288b] de Thurium, de Chios, ou de quelle autre ville il vous plaira, tout ce que vous dites est merveilleux, et il vous coûte peu de rêver éveillés. Craignant qu'ils n'en vinssent aux injures, je tâchai d'apaiser Ctésippe et lui dis : Je te répète, Ctésippe, ce que j'ai déjà dit à Clinias : tu ne connais pas la merveilleuse science de ces étrangers ; ils n'ont pas voulu nous l'exposer sérieusement, mais imiter Protée[404], le sophiste égyptien, et nous tromper par des prestiges. [288c] Imitons donc, de notre côté, Ménélas, et ne leur donnons point de relâche, jusqu'à ce qu'ils nous aient montré le côté sérieux de leur science ; car je suis persuadé que nous aurons quelque chose d'admirable à voir quand une fois ils voudront agir sérieusement. Employons donc les prières, les conjurations et les invocations pour qu'ils se découvrent à nous. Mais je veux

Copyright Arvensa Editions

encore auparavant leur expliquer de quelle manière je les supplie de se montrer à moi ; et pour cela je reprendrai le discours où [288d] il a été interrompu et tâcherai d'en exposer le reste de mon mieux. Peut-être parviendrai-je à les toucher, et que, par pitié des efforts que je fais pour arriver au sérieux, ils agiront enfin sérieusement eux-mêmes.

Mais toi, Clinias, rappelle-moi donc où nous en étions demeurés tout à l'heure. N'est-ce pas où nous étions enfin tombés d'accord qu'il fallait nous livrer à la philosophie ?

— Oui, répondit-il.

— La philosophie, n'est-ce pas l'acquisition d'une science ?

— Assurément.

— Mais quelle est la science qu'il importe [288e] d'acquérir ? n'est-ce pas simplement celle qui nous est profitable ?

— C'est celle-là même.

— Or, si nous savions trouver, en parcourant la terre, les lieux où est caché le plus d'or, cette connaissance nous serait-elle profitable ?

— Peut-être, me dit-il.

— Mais nous avions prouvé plus haut, repris-je, qu'il serait inutile que, sans aucun travail et sans creuser la terre, [289a] tout se changeât pour nous en or, et qu'il ne servirait à rien de savoir transformer les pierres en or, si nous ne savions pas aussi en faire usage. T'en souvient-il ?

— Oui, très bien.

Copyright Arvensa Editions

— Il paraît donc que de même aucune science ne nous apportera d'utilité, ni l'économie[405], ni la médecine, ni toute autre, si tout en sachant faire elle n'apprenait à se servir de ce qu'elle fait. N'est-ce pas ?

— Il l'avoua.

— Celle même qui [289b] rendrait immortel sans apprendre à faire usage de l'immortalité, ne nous serait pas fort utile, d'après ce que nous avons établi.

— Nous fûmes d'accord là-dessus.

— Nous avons donc besoin, mon bel enfant, continuai-je, d'une science qui sache faire et sache user de ce qu'elle a fait.

— C'est évident, me dit-il.

— Il n'est donc point nécessaire que nous soyons faiseurs de lyre, [289c] et que nous apprenions cette science ; car ici l'art de faire et l'art d'user sont deux choses distinctes, et l'art de faire une lyre est bien différent de l'art d'en jouer : n'est-il pas vrai ?

— Il l'affirma.

— Nous n'avons pas non plus besoin de l'art de faire des flûtes, car c'est encore la même chose.

Il en convint.

Mais, au nom des dieux, continuai-je, est-ce peut-être l'art de faire des harangues qu'il faut apprendre pour être heureux ?

— Je ne le crois pas, me répondit Clinias.

— [289d] Et pourquoi ?

Copyright Arvensa Editions

— Parce que je vois des faiseurs de harangues qui ne savent pas mieux se servir de leurs discours que les faiseurs de lyres de leurs instruments ; et dans ce genre aussi il y a des hommes qui savent employer ce que d'autres ont fait, sans être capables par eux-mêmes de faire une harangue. Il n'est donc pas moins évident que pour les harangues l'art de les faire et l'art de s'en servir sont deux arts différents.

— Tu me parais avoir donné une preuve suffisante, repris-je, que l'art de faire des harangues n'est pas celui dont l'acquisition puisse rendre heureux. Je m'imaginais cependant que la science [289e] que nous cherchons depuis longtemps serait celle-là ; car, pour te dire la vérité, Clinias, toutes les fois que je parle à ces faiseurs de harangues, je les trouve admirables, et leur art me paraît divin et sublime ; et cela n'est pas étonnant, puisqu'il fait partie de l'art des enchantements et ne lui est inférieur que de peu. [290a] L'art des enchantements adoucit la fureur des vipères, des araignées, des scorpions et des autres bêtes, et celle des maladies ; l'art des harangues conjure et adoucit les juges, l'assemblée et toute espèce de foule. N'est-ce pas ton sentiment ?

— Je n'en ai point d'autre, me répondit-il.

— Où nous tournerons-nous donc, et à quel art nous adresser ?

— Je ne le vois guère.

— Attends, je crois l'avoir trouvé.

— Quel est-il ? reprit Clinias.

Copyright Arvensa Editions

— [290b] L'art militaire, répondis-je, me paraît l'art dont l'acquisition doit nous rendre heureux.

— Je ne suis pas de cet avis, moi.

— Pourquoi ?

— Ce n'est qu'une chasse aux hommes.

— Eh bien ?

— Toute chasse, me répondit-il, ne fait que découvrir et poursuivre la proie : quand elle est prise, on n'est pas encore en état de s'en servir ; les chasseurs et les pêcheurs la mettent entre les mains des cuisiniers. Les [290c] géomètres, les astronomes, les arithméticiens sont aussi des chasseurs, car ils ne font pas les figures et les nombres, mais ils cherchent ce qui existe déjà ; et ne sachant pas se servir de leurs découvertes, les plus sages d'entre eux les donnent aux dialecticiens, afin qu'ils les mettent en usage.

— Quoi ! Clinias, lui répondis-je, ô le plus beau et le plus sage des enfants, en est-il ainsi ?

— Certainement, dit-il, et de même les généraux [290d] après qu'ils se sont rendus maîtres d'une place ou d'une armée, les abandonnent aux politiques, parce qu'ils ne savent pas comment user de ce qu'ils ont pris ; justement comme les chasseurs de cailles abandonnent leur proie à ceux qui les nourrissent. Si donc, pour nous rendre heureux, il nous faut un art qui sache user de ce qu'il a fait, ou pris à la chasse, cherchons-en un autre que l'art militaire.

Copyright Arvensa Editions

[290e] **CRITON.**
Que dis-tu, Socrate ! serait-il possible que ce jeune garçon eût ainsi parlé ?

SOCRATE.
Tu en doutes ?

CRITON.
Oui, par Jupiter ! car s'il a parlé de la sorte, il n'aura plus besoin ni d'Euthydème, ni de tel autre homme que ce soit pour maître.

SOCRATE.
Par Jupiter ! est-ce Ctésippe qui a parlé de la sorte, et l'aurais-je oublié ?

[291a] **CRITON.**
Eh quoi ! Ctésippe ?

SOCRATE.
Au moins suis-je certain que ce ne fut ni Euthydème ni Dionysodore. Ou n'y avait-il pas là quelque esprit supérieur, mon cher Criton, qui prononçât ses paroles ? pour les avoir entendues, j'en suis certain.

CRITON.
Oui, par Jupiter ! Socrate, il me paraît que ce devait être un esprit supérieur. Mais après, avez-vous cherché encore

Copyright Arvensa Editions

une autre science et trouvé enfin celle que vous cherchiez ?

[291b] **SOCRATE.**
Comment, trouvé, mon ami ? Nous ne prêtions pas moins à rire que les enfants qui courent après les alouettes. Quand nous pensions en tenir une, elle nous échappait. Je ne te répéterai pas toutes celles que nous avons examinées ; mais, arrivés à l'art de régner, et considérant s'il était capable de rendre les hommes heureux, nous nous vîmes tombés dans un labyrinthe où, croyant être à la fin, nous étions obligés de retourner sur nos pas, [291c] et nous nous retrouvions, comme au commencement de nos recherches, aussi dépourvus que nous l'étions d'abord.

CRITON.
Comment cela, Socrate ?

SOCRATE.
Je vais te le dire. La politique et la science de régner nous parurent la même chose.

CRITON.
Eh bien ?

SOCRATE.
Voyant que l'art militaire et tous les autres se mettent au

Copyright Arvensa Editions

service de la politique, comme de la seule science qui sache faire usage des choses, il nous parut évident que c'était celle que nous cherchions, qu'elle était la cause de la prospérité [291d] publique, et qu'en un mot, selon le vers d'Eschyle[406], elle était seule assise au gouvernail de l'état, dirigeant tout et commandant à tout pour l'utilité commune.

CRITON.
Et n'était-ce pas bien pensé, Socrate ?

SOCRATE.
Tu en jugeras toi-même, Criton, si tu as la patience d'entendre ce qui suit. Nous examinâmes à son tour l'affaire de cette manière. Cette science de régner, [291e] à qui tout est soumis, fait-elle quelque chose, ou ne fait-elle rien ? Nous avouâmes tous qu'elle faisait quelque chose. Et toi, Criton, ne dirais-tu pas de même ?

CRITON.
Oui.

SOCRATE.
Que fait-elle donc, à ton sens ? Si je te disais, Que produit la médecine dans son domaine ? ne me répondrais-tu pas, La santé ?

Copyright Arvensa Editions

CRITON.
Oui.

SOCRATE.
Et ton art, l'agriculture, dans son domaine, quel ouvrage [292a] fait-elle ? Ne me répondrais-tu pas qu'elle tire de la terre notre nourriture ?

CRITON.
Oui.

SOCRATE.
Et la science de régner, dans son domaine aussi, que produit-elle ? peut-être es-tu un peu embarrassé ?

CRITON.
J'en conviens, Socrate.

SOCRATE.
Et nous aussi, Criton. Mais tu sais du moins que si c'est la science que nous cherchons, elle doit être utile.

CRITON.
Sans doute.

SOCRATE.
C'est-à-dire qu'il faut qu'elle nous apporte du bien.

Copyright Arvensa Editions

CRITON.
Cela est nécessaire, Socrate.

[292b] **SOCRATE.**
Or, nous étions tombés d'accord, Clinias et moi, que le bien n'était autre chose qu'une science.

CRITON.
C'est ce que tu m'as dit.

SOCRATE.
Et nous avions trouvé que toutes ces choses qu'on pourrait regarder comme l'ouvrage de la politique, telles que la richesse, la liberté, la paix des citoyens, n'étaient ni bonnes ni mauvaises ; mais que la politique devait nous instruire et nous rendre sages, pour être cette science que nous cherchons et qui doit nous [292c] être utile et nous rendre heureux.

CRITON.
En effet : du moins tu m'as raconté tout à l'heure que vous en étiez convenus.

SOCRATE.
Mais la science de régner rend-elle les hommes sages et bons ?

CRITON.

Copyright Arvensa Editions

Qui l'empêcherait, Socrate ?

SOCRATE.
Mais les rend-elle tous bons et en toutes choses ? leur apprend-elle toute science, celle du corroyeur, du charpentier, et les autres ?

CRITON.
Je ne crois pas, Socrate.

[292d] **SOCRATE.**
Mais quelle science nous apporte-t-elle enfin, et à quoi nous profite-t-elle ? Il ne faut pas qu'elle ne sache faire que des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ; elle ne doit nous apprendre d'autre science qu'elle-même ; disons donc quelle elle est, et à quoi elle est bonne. Dirons-nous, Criton, que c'est une science avec laquelle nous pouvons rendre les autres bons ?

CRITON.
Je le veux bien.

SOCRATE.
Mais à quoi seront-ils bons, et à quoi utiles ? Dirons-nous encore qu'ils en formeront d'autres semblables à eux, et ceux-là d'autres encore ? [292e] Mais nous ne verrons jamais en quoi ils sont bons, puisque nous ne comptons pas tout ce qu'on regarde comme l'ouvrage de la

Copyright Arvensa Editions

politique. Il nous arrive donc, comme on dit, de rabâcher toujours la même chose, et, comme je disais tout à l'heure, nous sommes encore aussi éloignés, et même plus que jamais, de trouver cette science qui rend les hommes heureux.

CRITON.
Par Jupiter ! Socrate, vous étiez là dans un grand embarras.

SOCRATE.
Aussi, Criton, nous voyant tombés dans [293a] cet embarras, j'invoquai les étrangers comme les dioscures[407], et les priai de toute la force de ma voix de venir à notre secours, de dissiper cette tempête, de prendre enfin la chose au sérieux, et de nous enseigner sérieusement cette science dont nous avons besoin pour passer heureusement le reste de notre vie.

CRITON.
Eh bien, Euthydème daigna-t-il vous montrer quelque chose ?

SOCRATE.
Comment, s'il nous l'a montré ! vraiment oui, et-il commença son discours d'un ton superbe : [293b]

— Veux-tu, Socrate, me dit-il, que je t'enseigne cette

Copyright Arvensa Editions

science dont la recherche vous donne tant d'embarras, ou que je te montre que tu la possèdes déjà ?

— O bienheureux Euthydème ! lui dis-je, cela dépend-il de toi ?

— Absolument, répondit-il.

— Par Jupiter ! fais-moi donc voir que je la possède ; car cela me sera bien plus commode que de l'apprendre à l'âge où je suis.

— Réponds-moi donc, me dit-il : Y a-t-il quelque chose que tu saches ?

— Oui, et beaucoup de choses, mais de peu de conséquence.

— Cela suffit. Crois-tu qu'entre les choses qui sont, il y en ait quelqu'une [293c] qui ne soit pas ce qu'elle est ?

— Par Jupiter ! cela ne se peut.

— Ne dis-tu pas, continua-t-il, que tu sais quelque chose ?

— Oui.

— N'es-tu pas savant si tu sais ?

— Je suis savant de ce que je sais.

— Cela n'importe, me dit-il. Si tu es savant, ne faut-il pas que tu saches tout ?

— Non, par Jupiter ! lui dis-je, puisque j'ignore bien d'autres choses.

— Mais si tu ignores quelque chose, tu es donc ignorant ?

— De ce que j'ignore, mon cher.

— Tu n'en es pas moins ignorant, dit-il ; et tout à

Copyright Arvensa Editions

l'heure tu assurais que tu étais savant ; [293d] ainsi tu es ce que tu es, et en même temps tu ne l'es pas.

— Soit, Euthydème, lui répondis-je, car, comme on dit, tu parles d'or ; mais comment possédé-je cette science que nous cherchons ? N'est-ce pas à cause qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas ? de sorte que si je sais une chose, il faut que je sache tout, parce que je ne saurais être savant et ignorant à la fois, et que si je sais tout, il faut que je possède aussi cette science ? N'est-ce pas ainsi que vous raisonnez, et est-ce là le fin de votre art ? [293e]

— Tu te réfutes toi-même, Socrate, répondit-il.

— Mais, Euthydème, repris-je, la même chose ne t'est-elle pas arrivée ? Pour moi, je n'aurai jamais envie de me plaindre d'une aventure qui me sera commune avec toi et ce cher Dionysodore. Dis-moi donc, n'y a-t-il pas des choses que vous savez, et d'autres que vous ne savez pas ?

— Point du tout, me répondit Dionysodore.

— Comment ! repartis-je, vous ne savez donc rien ?

— Si fait.

— [294a] Vous savez donc tout, puisque vous savez quelque chose ?

— Oui, tout, répondit-il, et toi aussi, tu sais tout, si tu sais, ne serait-ce qu'une seule chose.

— O Jupiter ! quelle merveille, m'écriai-je, et quel bien précieux nous est révélé ! Mais les autres hommes savent-ils aussi tout, ou ne savent-ils rien ?

Copyright Arvensa Editions

— Il est impossible, répondit-il, qu'ils sachent une chose et qu'ils en ignorent une autre, qu'ils soient savants et ignorants tout à la fois.

— Mais que dirons-nous donc ? demandai-je.

— Nous dirons, répondit-il, que tous les hommes savent tout, dès qu'ils savent une seule chose. [294b]

— Grands dieux ! Dionysodore, je vois bien que vous parlez enfin sérieusement, et que mes prières ont été entendues. Vraiment se peut-il que vous sachiez tout ? par exemple, l'art du charpentier et du tanneur ?

— Oui, me dit-il.

— Seriez-vous aussi cordonniers ?

— Par Jupiter ! oui, et savetiers aussi.

— Vous n'ignorez donc pas non plus le nombre des astres et des grains de sable ?

— Non, me dit-il ; crois-tu que nous ne le soutenions pas ?

Ctésippe prenant là-dessus la parole :

— O Dionysodore, [294c] dit-il, fais-moi voir par quelque expérience que vous dites la vérité.

— Quelle expérience demandes-tu ? répliqua-t-il.

— Sais-tu combien Euthydème a de dents, et Euthydème, combien tu en as ?

— Ne te suffit-il pas, répondit-il, d'avoir entendu que nous savons tout ?

— Point du tout ; mais répondez cette seule fois pour nous prouver que vous dites la vérité ; et si vous dites précisément l'un et l'autre combien vous avez de dents, et

Copyright Arvensa Editions

que le nombre soit juste, car nous les compterons, nous vous croirons pour tout le reste. [294d]

Eux, soupçonnant que Ctésippe se moquait, ne lui répondaient, à tout ce qu'il leur demandait, que généralement, disant qu'ils savaient tout. Pour Ctésippe, il se donnait beau jeu, et il n'y avait rien qu'il ne demandât, même les choses les plus ridicules. A quoi ils persistaient à répondre intrépidement qu'ils savaient tout, comme les sangliers qui s'enferrent eux-mêmes dans l'épieu ; de sorte que mon incrédulité me poussa enfin à demander moi-même [294e] à Euthydème si Dionysodore savait aussi danser. — Euthydème m'assura que oui. — Mais sauterait-il sur des épées nues, la tête en bas ? saurait-il faire la roue à son âge ? pousse-t-il l'habileté jusque là ?

— Il n'y a rien qu'il ignore, répondit-il.

— Mais n'est-ce que depuis peu que vous savez tout, ou si vous le savez de tout temps ?

— De tout temps, répondit-il.

— Quoi ! dès votre plus tendre enfance, et aussitôt que vous êtes nés, vous saviez tout ?

— Tout, répondirent-ils l'un et l'autre. [295a] Cela nous parut tout à fait incroyable. Alors Euthydème, s'adressant à moi : Tu ne nous crois pas, dit-il, Socrate ?

— Je ne crois qu'une chose, c'est que vous êtes fort habiles.

— Si tu veux me répondre, dit-il, je te ferai avouer à toi-même ces admirables choses.

— Oh ! répondis-je, je serai bien aise d'en être

Copyright Arvensa Editions

convaincu ; car jusqu'ici j'ignorais ma science, et si tu me fais voir que je sais tout et que je l'ai toujours su, quel bonheur plus grand pourrait m'arriver dans cette vie ?

— Réponds-moi donc.

— Interroge ; je répondrai. [295b]

— Eh bien, Socrate, es-tu savant en quelque chose, ou en rien du tout ?

— En quelque chose.

— Et est-ce par ce qui fait que tu es savant, que tu sais, ou par quelque autre chose ?

— Par ce qui fait que je suis savant, car tu veux parler de mon âme, n'est-ce pas ?

— N'as-tu pas honte, Socrate, d'interroger quand on t'interroge ?

— Soit, répliquai-je ; mais que veux-tu que je fasse ? Je ferai tout ce que tu voudras ; quoique je ne sache pas ce que tu me demandes, tu exiges que je réponde et que je n'interroge jamais. [295c]

— Mais tu entends quelque chose à ce que je demande ?

— Oui.

— Réponds donc à ce que tu entends.

— Mais, lui dis-je, si en m'interrogeant tu as une chose dans l'esprit, et que j'en entende une autre, et que je réponde à ce que j'entends, seras-tu satisfait de réponses étrangères à la question ?

— Cela me suffira, dit-il ; mais non pas à toi, à ce qu'il paraît.

Copyright Arvensa Editions

— Je ne répondrai donc point, par Jupiter, m'écriai-je, que je ne sache ce que l'on me demande.

— Tu ne réponds pas à ce que tu entends, car tu ne dis que des sottises, et tu fais le niais mal-à-propos. [295d]

Je vis alors qu'il était irrité contre moi pour avoir démêlé les mots dans lesquels il voulait m'envelopper. Il me souvint aussitôt de Connos, qui se fâche toujours quand je ne lui obéis pas, et finit par me laisser là comme un homme indocile. Étant donc résolu de fréquenter ces étrangers, je crus que je devais leur obéir, de peur qu'ils ne me repoussassent comme un entêté, et je dis à Euthydème : [295e]

— Eh bien, si tu le trouves bon de la sorte, faisons ce qu'il te plaira ; tu connais mieux que moi les lois de la dispute, car tu y es maître, et moi j'y suis entièrement neuf. Reprends donc tes interrogations dès le commencement.

— Réponds-moi, dit-il : ce que tu sais, le sais-tu par le moyen de quelque chose ou de rien ?

— Oui, répondis-je, par le moyen de mon âme. [296a]

— Encore ! dit-il, il répond plus qu'on ne lui demande, je ne demande pas par quoi tu sais, mais si tu sais par quelque chose.

— C'est encore mon ignorance, repris-je, qui m'a fait répondre plus qu'il ne fallait ; mais pardonne, dès à présent je vais répondre tout simplement. Ce que je sais, je le sais toujours par le moyen de quelque chose.

— Est-ce toujours par le même moyen, continua-t-il,

Copyright Arvensa Editions

ou tantôt par l'un tantôt par l'autre ? — Toujours, lui répondis-je, par le même moyen, quand je sais.

— Ne cesseras-tu jamais d'ajouter ? s'écria-t-il.

— Mais, lui dis-je, c'est de peur que ce *toujours* ne nous trompe. [296b]

— Non pas nous, dit-il, mais toi peut-être. Réponds : est-ce toujours par le même moyen que tu, sais ?

— Toujours, répondis-je, puisqu'il faut ôter ce *quand*.

— C'est donc toujours par ce moyen que tu sais. Et comme tu sais toujours, sais-tu une chose par ce moyen par lequel tu sais, et une autre par un autre ; ou bien sais-tu toutes les choses par ce moyen ?

— C'est par ce moyen que je sais toutes les choses que je sais, répondis-je.

— Le voilà encore retombé dans la même faute !

— Eh bien, je retire ce : *ce que je sais*.

— Il ne s'agit pas de rien retirer, ce n'est pas ce que je demande. [296c] Mais répond-moi : pourrais-tu savoir toutes les choses, si tu ne savais pas tout ?

— Impossible, répondis-je.

Alors il me dit :

— Ajoute maintenant ce qu'il te plaira, tu m'as avoué que tu savais tout.

— En effet, lui dis-je, s'il ne faut tenir aucun compte de ce *que je sais*, il paraît que je sais tout.

— Or, tu as aussi avoué que tu sais toujours par le moyen par lequel tu sais, soit quand tu sais, soit de quelque autre manière que tu le voudras prendre ; tu as

Copyright Arvensa Editions

donc avoué que tu sais toujours et que tu sais tout. Il est donc évident que tu savais étant enfant, [296d] quand tu es né, et quand tu fus engendré ; même avant que de naître et avant la naissance du monde, tu as su toutes choses, puisque tu sais toujours ; et, par Jupiter, tu sauras toujours et toutes choses, si je le veux.

— Incomparable Euthydème, lui dis-je, veuille-le, je t'en prie, si toutefois tu dis la vérité. Mais je crains que tu n'en aies pas la force, à moins que ton frère Dionysodore n'y consente, aussi bien que toi ; mais s'il le faisait, cela pourrait être. Dites-moi, cependant [296e] (car d'ailleurs je ne saurais vous contester que je ne sache tout, à vous qui êtes d'une sagesse plus qu'humaine ; il faut le croire, puisque c'est vous qui le dites), dis-moi, Euthydème, comment je peux prétendre que je sais que les gens de bien sont injustes ; sais-je cela, ou ne le sais-je pas ?

— Tu le sais.

— Quoi ?

— Que les gens de bien ne sont pas injustes. [297a]

— Assurément, lui dis-je, et depuis longtemps ; mais ce n'est pas là ce que je demande, mais où j'ai appris que les gens de bien sont injustes.

— Nulle part, dit Dionysodore.

— Je ne le sais donc pas ? repartis-je.

Là-dessus Euthydème :

— Tu nous gâtes l'affaire, dit-il à Dionysodore ; maintenant il paraîtra ne pas savoir, et par là savant et ignorant à la fois.

Copyright Arvensa Editions

Dionysodore rougit.

— Et moi : Mais Euthydème, lui dis-je, qu'en dis-tu, toi ? Ton frère, qui sait tout, te paraît-il [297b] avoir mal répondu ? Ici Dionysodore prenant vite la parole : Moi, dit-il, le frère d'Euthydème ?

— Laissons cela, mon ami, lui dis-je, jusqu'à ce qu'Euthydème m'ait fait voir que je sais que les gens de bien sont injustes, et ne m'envie pas cette belle vérité.

— Tu fuis, Socrate, et ne veux pas répondre, dit alors Dionysodore.

— N'ai-je pas raison de fuir ? m'écriai-je ; je suis plus faible que chacun de vous, comment ne m'enfuirais-je pas devant tous les deux ? Je ne suis pas si fort [297c] qu'Hercule, qui n'eût pas été lui-même en état de combattre à la fois l'hydre, ce sophiste qui présentait toujours plusieurs têtes nouvelles à chacune qu'on lui coupait ; et Cancer, cet autre sophiste, venu de la mer, et débarqué, je crois, tout récemment, qui attaquant Hercule par la gauche, et le poussant vivement, le força d'appeler à son secours son neveu Iolas ; et celui-ci lui arriva [297d] bien à propos. Mais si Patrocle, mon Iolas, arrivait, les choses n'en iraient que plus mal[408].

— Réponds-moi, dit Dionysodore, puisque c'est toi qui mets le discours là-dessus : Iolas était-il plutôt neveu d'Hercule que le tien ?

— Je vois bien, Dionysodore, que le meilleur parti est de te répondre, autrement tu ne mettrais jamais fin à tes

Copyright Arvensa Editions

interrogations, quoique je sache bien que c'est par jalousie que tu veux m'empêcher d'apprendre d'Euthydème le secret qu'il allait me dire.

— Réponds donc, me dit-il.

— Oui, je réponds qu'Iolas était neveu d'Hercule, [297e] et qu'il n'est pas du tout le mien, à ce qu'il me semble, car mon frère Patrocle n'était pas son père. C'était, il est vrai, un nom à peu près semblable, Iphiclès[409], frère d'Hercule.

— Patrocle est donc ton frère ?

— Oui, frère de mère, et non de père.

— Il est donc ton frère, et il ne l'est pas ?

— Il est vrai, il n'est pas mon frère de père, car son père s'appelait Chérédème, et le mien Sophronisque.

— Mais Chérédème était père, et Sophronisque aussi ?

— Sans doute, [298a] Chérédème était père de Patrocle, et Sophronisque était le mien.

— Chérédème était donc autre que père ?

— Oui, répondis-je, autre que mon père.

— Était-il père, étant autre que père, ou es-tu la même chose qu'une pierre ?

— Je crains bien que je ne paraisse tel entre tes mains ; il me semble pourtant que je ne le suis pas.

— Tu es donc autre chose qu'une pierre ?

— Oui, autre chose.

— Si tu es autre chose qu'une pierre, tu n'es donc pas une pierre ? et si tu es autre chose que de l'or, tu n'es pas

Copyright Arvensa Editions

de l'or ?

— Assurément.

— De même Chérédème ne sera pas père, puisqu'il était autre chose que père.

— Il paraît, lui dis-je, qu'il n'est pas père. [298b]

— Et si Chérédème est père, ajouta Euthydème, Sophronisque à son tour étant autre chose que père, n'est pas père ; de sorte que tu n'as pas de père, Socrate.

Ctésippe intervint et dit :

— Mais la même chose n'arrive-t-elle pas à votre père ? n'est-il pas autre que mon père ?

— Il s'en faut bien, répondit Euthydème.

— Était-il le même ?

— Le même.

— Je n'y pourrais consentir. Mais [298c] dis-moi, Euthydème, est-il seulement mon père, où l'est-il aussi des autres hommes ?

— Aussi des autres, répondit-il. Voudrais-tu qu'un même homme fût père et ne le fût pas ?

— Je l'aurais cru, dit Ctésippe.

— Que l'or ne fût pas de l'or, qu'un homme ne fût pas un homme ?

— Prends garde, Euthydème ; tu ne mêles pas, comme on dit, le lin avec le lin[410] ; certes, tu m'apprends là une chose admirable, que ton père est père de tous les hommes.

— Il l'est toutefois.

Copyright Arvensa Editions

— Mais, dit Ctésippe, n'est-il père que des hommes, ou l'est-il aussi des chevaux et de tous les autres animaux ? [298d]

— Il l'est aussi de tous les autres animaux.

— Et ta mère, est-elle aussi la mère de tous les autres animaux ?

— Elle l'est aussi.

— Ta mère est donc la mère de tous les cancres marins ?

— Et la tienne aussi.

— Tu es donc le frère des goujons, des petits chiens et des petits cochons ?

— Et toi aussi.

— De plus, tu as pour père un chien ?

— Et toi aussi.

— Là-dessus Dionysodore : Si tu veux me répondre, Ctésippe, je te le ferai avouer aussitôt. Dis-moi, as-tu un chien ?

— Oui, répondit Ctésippe, et fort méchant. [298e]

— A-t-il des petits ?

— Oui, et qui sont aussi méchants que lui.

— N'est-ce pas le chien qui est leur père ?

— Oui, je l'ai vu de mes propres yeux, lorsqu'il couvrit la chienne.

— Ce chien n'est-il pas à toi ?

— Oui.

— Le chien est père, et à toi, il est donc ton père : ainsi te voilà frère de ses petits.

Copyright Arvensa Editions

Dionysodore se hâtant de poursuivre, de peur d'être devancé par Ctésippe, lui dit : Réponds-moi encore deux mots :

— Bats-tu ce chien ? [299a]

— Ctésippe lui repartit en riant :

— Oui, par les dieux, je le bats, et voudrais bien te pouvoir battre aussi.

— Tu bats donc ton père ?

— Ces coups de bâton, dit Ctésippe, conviendraient bien mieux à votre père, pour avoir mis au monde des enfants si sages. Mais, Euthydème, votre père, qui est aussi celui des petits chiens, a sans doute tiré de grands biens de votre merveilleuse sagesse.

— Il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ctésippe, ni toi non plus.

— Et toi de même, Euthydème ?

— Comme tous les autres hommes. Dis-moi, [299b] Ctésippe, ne crois-tu pas que ce soit un bien à un malade que de prendre une potion quand il en a besoin, ou non ? ou à un homme qui va au combat, de porter des armes ?

— Je l'accorde, et pourtant je m'attends que tu en vas tirer de belles conséquences !

— Tu vas en juger ; mais cependant réponds-moi. Puisque tu avoues qu'il est bon à un malade de prendre une potion quand il en a besoin, il doit en boire autant que possible, et s'en trouverait à merveille si on lui broyait toute une charretée d'ellébore pour la lui faire prendre.

— Sans nul doute, Euthydème, pourvu que le malade

Copyright Arvensa Editions

[299c] fût aussi grand que la statue de Delphes.

— Et s'il est bon, continua Euthydème, de s'armer dans la guerre, ne faut-il pas avoir le plus possible de javelots et de boucliers, puisque c'est un bien ?

— J'en suis persuadé, dit Ctésippe ; mais toi, Euthydème, tu ne le crois pas, et tu ne prends qu'un seul bouclier et un seul javelot ?

— Oui, dit-il.

— Armerais-tu ainsi Géryon et Briarée ? Vraiment, Euthydème, je t'avais cru plus d'expérience ainsi qu'à ton compagnon, puisque vous êtes maîtres d'armes.

Euthydème se tut, mais Dionysodore [299d] interrogea Ctésippe sur ce qu'il avait répondu à la question antérieure. Te semble-t-il que ce soit un bien que d'avoir de l'or ?

— Sans doute, répondit Ctésippe, et beaucoup.

— Et n'es-tu pas persuadé qu'il faut avoir toujours et partout les bonnes choses ?

— Oui, et très fort.

— Or tu avoues que l'or est un bien ?

— Oui, je l'ai avoué.

— Il faut donc l'avoir toujours et partout, et surtout avec soi ? Ainsi celui-là serait le plus heureux [299e] qui aurait trois talents d'or dans le ventre, un talent dans la tête, et un statère d'or dans chaque œil.

— On dit en effet, Euthydème, reprit Ctésippe, que parmi les Scythes, ceux-là sont estimés les plus riches et même les plus gens de bien qui ont le plus d'or dans leurs

Copyright Arvensa Editions

crânes[411], pour parler comme toi, qui disais tout à l'heure que le chien était mon père ; ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'ils boivent dans leurs crânes dorés, qu'ils voient dedans, et tiennent leurs fronts dans leurs mains. [300a]

— Euthydème reprenant la parole : Un Scythe ou un autre homme, Ctésippe, voit-il ce qu'il peut voir, ou ce qu'il ne peut pas voir ?

— Il voit ce qu'il peut voir.

— Et toi aussi, Ctésippe ?

— Et moi de même.

— Ne vois-tu pas nos habits ?

— Oui.

— Ils sont donc en vue, et ils ont de la vue[412] ?

— A merveille ! dit Ctésippe

— Et quoi ? demanda Euthydème.

— Rien. Tu es pourtant, je pense, assez bon pour croire qu'ils ne voient pas ? Mais en vérité, Euthydème, on dirait que tu rêves tout éveillé, et s'il est possible de parler sans rien dire, tu en es bien capable. [300b] Là-dessus Dionysodore demanda à Ctésippe : Il est donc impossible de parler quand on ne dit rien ?

— Impossible.

— Et de se taire quand on parle ?

— Moins possible encore.

— Quand tu dis une pierre, du fer, du bois, ne dis-tu pas ce qui se tait ?

Copyright Arvensa Editions

— Je ne dis pas cela du fer, répondit Ctésippe ; quand, en passant dans une forge, je dis du fer, si on le heurte, je dis une chose qui retentit et qui crie. Ainsi cette fois, pour être trop sage, tu n'as pas vu que tu ne disais rien ; mais prouvez-moi maintenant le reste, que l'on peut se taire et parler à la fois.

[330c] Ctésippe me parut alors rassembler toutes ses forces pour plaire à son jeune ami.

Euthydème commença :

— Quand tu te tais, ne tais-tu pas toutes choses ?

— Oui.

— Tu tais donc aussi les choses qui parlent, car les choses qui parlent sont du nombre de toutes les choses ?

— Mais, repartit Ctésippe, toutes les choses se taisent-elles ?

— Non certainement, dit Euthydème.

— Elles parlent donc toutes, mon cher ami ?

— Celles qui parlent.

— Ce n'est pas ce que je demande, dit Ctésippe ; mais si toutes les choses se taisent ou si elles parlent ? [300d]

— Ni l'un, ni l'autre, et tous les deux ensemble, repartit Dionysodore, se mêlant de la dispute. Et je suis sûr que tu ne sauras qu'opposer à cette réponse.

Ctésippe, selon sa coutume, fit un grand éclat de rire.

— Ô Euthydème, s'écria-t-il, ton frère prête le flanc à une double réfutation, il est perdu et battu de tous côtés.

Clinias, prenant plaisir à ce discours, sourit à Ctésippe, qui, se redressant, en parut dix fois plus grand.

Copyright Arvensa Editions

— Pour moi, je crois que l'adroit Ctésippe avait appris leur secret à force de les entendre eux-mêmes, puisqu'ils n'ont pas sur terre leurs pareils en ce genre. Là-dessus je m'adressai à Clinias et lui dis : [300e] Pourquoi ris-tu en des choses si sérieuses et si belles ? Aussitôt Dionysodore : As-tu vu, Socrate, me dit-il, quelque belle chose ?

— Oui, lui répondis-je, et plusieurs. [301a]

— Étaient-elles autres que le beau, ajouta-t-il, ou si ce n'était que la même chose ?

— J'étais tout embarrassé à cette question, et je me crus justement puni pour m'être avisé de dire un mot. Je répondis cependant : Elles sont autres que le beau même, mais avec chacune d'elles se trouve une certaine beauté.

— Tu serais donc bœuf, si un bœuf se trouvait avec toi, et es-tu Dionysodore parce que je me trouve avec toi ?

— De grâce, pas de pareille impiété, lui dis-je.

— Mais comment, dit-il, ce qui autre se trouvant avec un autre, ce qui est autre serait-il autre ? [301b]

— En doutes-tu ? lui dis-je, me hasardant à imiter la sagesse de ces étrangers que je désirais tant acquérir.

— Pourquoi moi, et le reste des hommes, me répondit Dionysodore, ne douterions-nous pas d'une chose qui n'est point ?

— Que dis-tu, Dionysodore ? le beau n'est-il pas beau, et le laid n'est-il pas laid ?

— Oui, si je le veux.

— Mais ne le veux-tu pas ?

— Oui, je le veux.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi le même n'est-il pas le même, et ce qui est autre n'est-il pas autre ? car [301c] assurément ce qui est autre n'est pas le même. Pour moi je n'eusse pas soupçonné un enfant de douter que ce qui est autre ne soit autre. Mais, Dionysodore, je vois bien que tu as passé là-dessus à dessein, puisque dans le reste vous n'avez manqué à rien de ce qu'il faut à un bon discours, comme de bons ouvriers font tout ce qui convient à leur métier.

— Sais-tu, me dit-il, ce qu'il convient de faire à chaque artisan ? d'abord à qui convient-il de forger ?

— Je le sais, au forgeron.

— A qui de pétrir la terre ?

— Au potier.

— A qui convient-il d'égorger, d'écorcher, de faire bouillir et rôtir la chair après l'avoir coupée en morceaux ? [301d]

— Au cuisinier.

— Et celui qui fait ce qui convient fait bien ?

— Fort bien.

— Tuer, écorcher, as-tu dit, convient au cuisinier ? Ne l'as-tu pas accordé ?

— Hélas, oui ! mais pardonne-moi.

— Il est donc évident que celui qui égorgera, qui écorchera le cuisinier pour le faire bouillir et rôtir ensuite, fait ce qui convient ; de même celui qui frappera sur le forgeron et qui pétrira le potier. [301e]

— Ô Neptune ! m'écriai-je, maintenant tu es arrivé au comble de la sagesse. Ne pourrai-je jamais y arriver et

Copyright Arvensa Editions

l'acquérir pour moi-même ?

— Mais quand tu l'aurais acquise, Socrate, la connaîtrais-tu ?

— Si tu le trouves bon, je pense que oui.

— Tu crois donc, continua-t-il, connaître ce qui est à toi ?

— Assurément, pourvu que tu ne dises pas autre chose ; car tout dépend de vous deux, à commencer par toi et à finir par Euthydème.

— Crois-tu que les choses dont tu es le maître, dont tu peux user comme [302a] il te plaît, soient à toi ? Crois-tu, par exemple, que les bœufs et les brebis que tu peux donner, vendre, sacrifier à celui des dieux que tu voudras, soient à toi, et que les choses dont tu ne peux disposer de la sorte ne t'appartiennent pas ?

Moi, qui me doutais bien que ces demandes allaient produire quelque magnifique artifice, pour l'entendre aussitôt que possible, je me hâtai de lui répondre que je croyais que les premières étaient seules à moi.

— N'appelles-tu pas animal ce qui a une âme ? [302b]

— Oui, lui dis-je.

— Tu avoues que les animaux dont tu peux faire ce que je viens de dire sont seuls à toi ?

— Je l'avoue.

Dionysodore s'arrêta là malicieusement et feignit de rêver à quelque raisonnement profond. Puis il continua :

— Dis-moi, Socrate, n'as-tu pas un Jupiter paternel ?

Me doutant qu'il en voulait venir où effectivement il

Copyright Arvensa Editions

en vint, je cherchai un détour, et, comme pris au filet, je voulus me retourner, en répondant :

— Je n'en ai point, Dionysodore.

— Vraiment, me répliqua-t-il, il faut que tu sois bien misérable, [302c] et que tu ne sois pas Athénien, pour n'avoir ni dieux, ni sacrifices paternels, ni toutes ces autres belles choses.

— Doucement, Dionysodore, lui dis-je, pas de paroles de mauvais augure, et ne me reprends pas si rudement. J'ai des autels, des sacrifices domestiques et paternels, enfin en ce genre rien ne me manque de tout ce que possèdent les autres Athéniens.

— Eh bien, répliqua-t-il, les autres Athéniens n'ont-ils pas un Jupiter paternel ?

— Ce nom n'existe pas chez les Ioniens, lui répondis-je, ni dans les colonies d'Athènes ni à Athènes. Mais nous avons [302d] un Apollon paternel parce qu'il père d'Ion ; Jupiter n'est pas ainsi appelé chez nous, mais il s'appelle domestique et protecteur des tribus, comme Minerve s'appelle aussi protectrice des tribus.

— Cela suffit, dit Dionysodore : tu as donc un Apollon, un Jupiter et une Minerve ?

— Il est vrai.

— Ne sont-ce pas tes dieux ?

— Ce sont nos aïeux, lui dis-je, et nos maîtres.

— Mais ils sont à toi, ne viens-tu pas de l'avouer ?

— Oui, lui dis-je, car comment faire ?

— Ces dieux ne sont-ils pas [302e] des animaux ? car tu

Copyright Arvensa Editions

as avoué que tout ce qui porte une âme est un animal ; et ces dieux ont une âme sans doute ?

— Ils en ont une.

— Ils sont donc des animaux ?

— Oui, des animaux.

— Or, tu disais que parmi les animaux, tu peux à ton gré donner ceux qui sont à toi, les vendre, les sacrifier à quelque dieu.

— Je le confesse, Euthydème, car il ne m'est plus possible d'échapper.

— Viens donc, me dit-il. Puisque tu prétends que Jupiter [303a] et les autres dieux sont à toi, il t'est donc permis de les donner, de les vendre, ou d'en faire tout ce que tu voudras comme des autres animaux ?

— Accablé par ce raisonnement, Criton, je me tus. Ctésippe voulut accourir à mon secours : Bon dieu, Hercule ! s'écria-t-il, l'admirable logique !

— Aussitôt, Dionysodore : Comment Hercule est-il bon dieu, ou bon dieu est-il Hercule ?

— Ô Neptune, s'écria Ctésippe, quelle formidable science ! Je quitte la partie, ces gens-là sont invincibles.

[303b] Là-dessus, mon cher Criton, il n'y eut pas un des assistans qui pût s'empêcher d'admirer ce raisonnement ; mais Euthydème et Dionysodore se prirent à rire et à éclater au point qu'on eût cru qu'ils en allaient mourir. A la vérité, les amis d'Euthydème battaient des mains à tout ce qu'ils avaient dit auparavant ; mais ici les colonnes du lycée semblaient elles-mêmes transportées de joie et leur

Copyright Arvensa Editions

applaudir. Pour moi, mon étonnement était tel que [303c] j'avouai n'avoir jamais vu des hommes aussi habiles ; et, captivé par leur sagesse, je me sentis porté à leur prodiguer les éloges.

— Heureux mortels, leur dis-je, quel admirable talent d'achever une affaire si difficile en si peu de temps ! dans vos discours, Euthydème et Dionysodore, il y a bien de belles choses ; mais ce qui les surpasse toutes, c'est que vous ne vous souciez guère de la plupart des hommes, des hommes sérieux surtout et de ceux qui passent [303d] pour valoir quelque chose ; vous ne considérez que ceux qui vous ressemblent ; car je sais certainement que peu de gens aiment vos discours, et ce sont ceux qui vous ressemblent, tandis que les autres en font si peu de cas, qu'ils auraient, je suis sûr, plus de honte de réfuter les autres par de tels moyens, que de se voir convaincus et réfutés eux-mêmes.

J'y trouve encore cela de poli et de tout à fait aimable, que quand vous dites qu'il n'y a rien de beau, ni de bon, ni de blanc, ou quelque autre chose semblable, et que nulle chose ne diffère d'une autre, alors, il est vrai, et vous vous en glorifiez avec raison, vous fermez la bouche aux autres ; mais en même temps vous ne la fermez pas seulement aux autres, mais aussi à vous-mêmes, ce qui est plein de grâce, et nous adoucit ce qu'il peut y avoir de pénible dans ces discussions. Le plus admirable encore, c'est que vous avez arrangé et imaginé les choses d'une manière si ingénieuse qu'en moins de rien tout homme

Copyright Arvensa Editions

peut en être instruit ; car j'ai remarqué qu'en un instant Ctésippe a su vous imiter. C'est un mérite de votre science, de pouvoir si promptement enseigner ses mystères ; mais il n'est guère convenable de disputer en présence de beaucoup de monde, et si vous me voulez croire, gardez-vous de parler devant une grande assemblée, afin qu'on ne vous dérobe point votre secret sans vous en savoir gré.

Ne disputez qu'entre vous seuls, ou, si jamais vous le faites avec un autre, que ce soit pour de l'argent. Même, pour bien faire, vous avertiriez vos écoliers d'en user de la sorte, et de n'en parler qu'entre eux ou avec vous ; car la rareté, Euthydème, met le prix aux choses, et l'eau, comme dit Pindare, se vend à vil prix[413] quoiqu'elle soit ce qu'il y a de plus précieux. Au reste, veuillez nous admettre, Clinias et moi, au nombre de vos disciples.

Après ces mots et quelques autres semblables, Criton, nous nous séparâmes. Vois donc si tu veux prendre avec nous des leçons [304c] de ces étrangers. Ils promettent d'apprendre leur art à quiconque veut les payer ; ils n'excluent aucun esprit ni aucun âge, et même, ce qu'il est bon que tu saches, ils assurent que rien n'empêche celui qui s'est adonné aux affaires, d'apprendre facilement leur art.

CRITON.

Véritablement, Socrate, j'aime beaucoup à entendre, et

Copyright Arvensa Editions

voudrais bien apprendre quelque chose ; mais je crains d'être du nombre de ceux qui ne ressemblent pas à Euthydème, et qui, comme [304d] tu l'as dit, auraient moins de honte de se voir réfutés que de réfuter eux-mêmes par de tels moyens. Ce serait folie à moi d'entreprendre de te donner des avis ; cependant je veux te raconter ce que j'ai entendu. Comme je me promenais, un de ceux qui venaient de quitter votre assemblée s'approcha de moi ; c'est un homme qui prétend être fort habile et du nombre de ceux qui excellent dans les discours judiciaires.

— Ô Criton, me dit-il, tu n'as pas entendu ces deux sages ?

— Non, par Jupiter, lui répondis-je, la foule ne m'a permis d'approcher assez pour entendre. — Ils valent pourtant bien la peine d'être entendus, me répondit-il.

— Pourquoi ? [304e] répliquai-je.

— Tu aurais entendu disputer les hommes les plus habiles maintenant dans ce genre.

— Mais que t'en semble ? lui demandai-je.

— A moi ? répondit-il, il me semble qu'on ne leur entend jamais dire que des bagatelles et qu'ils emploient tout leur esprit en badinages. Ce sont ses propres paroles.

— Toutefois, lui dis-je, la philosophie est une belle chose.

— Oui, une belle chose ! [305a] me répondit-il. Elle n'a aucune valeur. Et si tu avais été là tout à l'heure, tu aurais eu honte pour ton ami. Il était assez fou pour vouloir se

Copyright Arvensa Editions

livrer aux leçons de ces hommes qui se soucient peu de ce qu'ils disent et s'en prennent à chaque mot que le hasard leur offre. Et ceux-ci, comme je l'ai dit, sont en ce genre des plus habiles de notre temps. Mais à te dire la vérité, Criton, la philosophie et ceux qui s'y adonnent sont tout à fait frivoles et ridicules.

Malgré cela, je ne trouve pas, Socrate, [305b] que ni lui ni qui que ce soit ait raison de blâmer cette étude ; mais de disputer publiquement avec ces sortes de gens, c'est ce qu'il m'a paru blâmer avec raison.

SOCRATE.
Ce sont, Criton, des hommes très singuliers, cependant je ne sais pas encore trop qu'en dire. Mais qui est cet homme qui te rencontra et blâma la philosophie ? Est-ce un orateur habile à plaider une cause devant les tribunaux, ou un de ceux qui y envoient les autres, un faiseur de harangues dont se servent les orateurs ?

[305c] **CRITON.**
Non, par Jupiter, ce n'est point un orateur, et je ne crois pas qu'il ait jamais paru devant un tribunal. Mais on dit qu'il s'y entend parfaitement, et qu'il sait composer d'excellents plaidoyers.

SOCRATE.
J'entends bien maintenant, et j'allais te parler moi-même

Copyright Arvensa Editions

de ces gens-là. Ce sont ceux que Prodicus plaçait entre le politique et le philosophe. Non seulement ils croient être les plus sages de tous, mais aussi paraître tels à la plupart des hommes, et que les philosophes seuls empêchent que leur réputation ne soit universelle. Ils s'imaginent qu'ils remporteraient sans contredit la palme de la sagesse s'ils pouvaient décrier les philosophes comme tout à fait indignes d'estime ; dans leur opinion, ils sont bien les plus sages, mais dans les discussions particulières, [305d] quand ils y sont réduits, ils craignent d'être battus par ceux de l'école d'Euthydème. Ils croient être sages comme il convient ; car s'occuper un peu de la philosophie, et un peu de la politique, c'est justement ce qui convient, puisque ainsi ils participent de toutes les deux autant qu'il est besoin, et que, placés hors des dangers et des disputes, ils peuvent goûter tranquillement les fruits de leur sagesse.

CRITON.
Eh bien, Socrate, que penses-tu de ce qu'ils disent ? Il semble pourtant que leur discours a beaucoup d'apparence.

SOCRATE.
C'est vrai ; mais, comme tu dis, plutôt de l'apparence [306a] que de la réalité. Il n'est pas facile de leur persuader que l'homme et tout ce qui se trouve entre deux choses et participe de toutes les deux, s'il est composé de mal et de

Copyright Arvensa Editions

bien, est pire que l'un et meilleur que l'autre ; que s'il est composé de deux biens qui ne tendent pas au même but, il est moins bon que chacun des deux pris à part pour la fin qu'ils se proposent ; et que s'il est composé de deux maux qui ne tendent pas au même but et s'il se trouve entre les deux, [306b] il sera meilleur que chacun des deux éléments dont il participe.

De sorte que si la philosophie est une bonne chose et la politique aussi, et si toutes deux ont des fins différentes, ces gens-là participant de l'une et de l'autre et étant entre les deux, ne disent rien de bon et ne valent ni les philosophes ni les politiques ; que si la philosophie est un bien et la politique un mal, ils sont meilleurs que les uns, mais pires que les autres ; il faut que ce soient deux maux, c'est alors seulement qu'ils auront raison. Or je ne crois pas qu'ils avancent [306c] que la philosophie et la politique soient deux maux ; ni que l'un soit un mal, et l'autre un bien. Ceux donc qui participent de toutes les deux leur sont inférieurs en ce qui fait la valeur du philosophe et du politique ; ils sont de fait les troisièmes, et cependant ils tâchent de se mettre les premiers. Il faut bien avoir de l'indulgence pour leur prétention et ne pas s'en fâcher, mais aussi il ne faut pas les estimer plus qu'ils ne méritent ; car il faut être content de tout homme qui s'occupe [306d] de quelque chose de raisonnable et y travaille avec ardeur.

CRITON.

Copyright Arvensa Editions

Au reste, Socrate, comme je t'ai toujours dit, je suis en peine de l'éducation de mes fils. Le cadet est encore très jeune ; mais Critobule est déjà grand et a besoin d'un précepteur qui lui forme l'esprit. Toutes les fois que je m'en entretiens avec toi, je demeure persuadé que c'est folie de songer pour ses enfants à tant de choses, par exemple, [306e] en se mariant, à leur donner une mère d'une grande famille, à les rendre aussi riches que possible, et de négliger leur éducation. Mais quand je regarde ceux qui font profession d'élever la jeunesse, ils m'épouvantent ; je ne sais que faire, et, [307a] pour te dire la vérité, je n'en vois pas un seul qui ne me paraisse tout à fait incapable. Ainsi je ne vois pas pourquoi je devrais pousser ce jeune homme à l'étude de la philosophie.

SOCRATE.
O mon cher Criton, ne sais-tu pas que, dans tout, les hommes nuls et sans mérite font la majorité, et que les bons sont en petit nombre, mais dignes de toute notre confiance ? La gymnastique ne te paraît-elle pas bonne, ainsi que l'économie, la rhétorique et l'art militaire ?

CRITON.
Assurément.

SOCRATE.
Cependant ne vois-tu pas que la plupart de ceux [307b] qui se mêlent de ces arts sont ridicules dans tout ce qu'ils

Copyright Arvensa Editions

font ?

CRITON.
Par Jupiter, tu dis la vérité.

SOCRATE.
Eh bien, pour cela renonceras-tu toi-même à ces occupations et les défendras-tu à ton fils ?

CRITON.
Il me semble que je ferais mal.

SOCRATE.
Ne le fais donc pas, ô Criton ; n'examine point si ceux qui font profession de la philosophie sont bons ou mauvais ; mais regarde la philosophie en elle-même. [307c] Si tu la juges mauvaise, détournes-en non seulement tes fils, mais tout le reste des hommes ; si tu la trouves bonne, telle qu'elle me paraît à moi-même, toi et tes enfants appliquez-vous-y de toutes vos forces.



Copyright Arvensa Editions



LE PREMIER ALCIBIADE

ou

De la nature humaine

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LE PREMIER ALCIBIADE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Le premier Alcibiade

Copyright Arvensa Editions

LE PREMIER ALCIBIADE
Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le sujet de ce dialogue est en effet la nature humaine, ou la connaissance de soi-même, considérée comme le principe de toute perfection, de toute science, et particulièrement de la science politique.

Platon, ou l'auteur quel qu'il soit de ce dialogue, n'arrive au vrai sujet, la connaissance de soi-même, qu'à travers un assez long préambule sur le juste et l'utile, et à peine est-il arrivé au point essentiel, qu'il l'effleure et se jette dans les conséquences politiques.

Le préambule sur le juste est fort remarquable par la méthode du raisonnement. Socrate prouve à Alcibiade qu'il doit ignorer ce que c'est que le juste ; car, comment le saurait-il ? On ne sait que ce que l'on a trouvé soi-même ou appris des autres. L'a-t-il trouvé lui-même ? Il a pu le trouver s'il l'a cherché : il a pu le chercher s'il a cru l'ignorer. Mais quand a-t-il cru l'ignorer ? Assurément ce n'est pas hier, ni le mois dernier, ni l'année dernière, ni auparavant dans les jours de son enfance, où les mots de justice et d'injustice se mêlaient sans cesse à tous ses propos. Il est donc impossible de déterminer le temps où il a cru l'ignorer, et par conséquent où il a pu le chercher

Copyright Arvensa Editions

et le trouver. — L'a-t-il appris des autres ? Mais les autres, ou l'ont trouvé d'eux-mêmes, ou l'ont appris des autres. Ils n'ont pu le trouver d'eux-mêmes plus qu'Alcibiade, et, s'ils l'ont appris des autres, de qui ceux-là l'avaient-ils appris ? Ce cercle est sans fin. Et il ne faut pas dire qu'Alcibiade a pu l'apprendre dans le commerce du peuple ; car le peuple est un excellent maître de langue, mais un très mauvais maître de justice, qui n'est d'accord là-dessus ni avec lui-même, ni avec les autres. La preuve en est dans les orages des délibérations publiques d'Athènes, et dans les guerres perpétuelles des peuples de la Grèce entre eux.

Le même raisonnement s'applique à l'utile. Mais, sans rengager Alcibiade dans le même genre d'argumentation, Socrate se contente de lui demander s'il croit que l'utile et le juste sont la même chose. Alcibiade le nie d'abord, et en convient ensuite, après une discussion qui aurait pu être aisément plus sévère et plus lumineuse. Or, si l'utile est la même chose que le juste, et si Alcibiade ne sait pas ce que c'est que le juste, il ne sait donc point ce que c'est que l'utile ; et il reste convaincu d'ignorer précisément les deux points sur lesquels roulent toutes les affaires de ce monde, lui qui se proposait d'aller de ce pas donner son avis aux Athéniens sur leurs affaires.

La conséquence de toute cette discussion, est qu'Alcibiade a beaucoup à apprendre avant d'être un homme d'État, et qu'il faut d'abord qu'il s'instruise et se perfectionne.

Copyright Arvensa Editions

Or, la perfection d'un être n'est point ailleurs que dans la fidélité à sa propre nature, et qui ne sait quel il est, ne peut concevoir quel il doit être : le point de départ de toute perfection est la connaissance de soi-même. C'est là le fond de l'Alcibiade.

Que sommes-nous donc ? On a dit que l'homme est une intelligence servie par des organes. Il fallait dire que l'homme est une intelligence qui se sert des organes. En effet, le moi ne s'aperçoit lui-même que dans le sentiment intime du pouvoir qu'il a de se servir, quand et comment il lui plaît, de ces mêmes organes qui l'enveloppent et dont il semble le produit. Ce n'est qu'en se servant d'eux qu'il s'en distingue, et ce n'est qu'en s'en distinguant qu'il soupçonne leur existence et reconnaît la sienne. Tant que l'homme ne fait que sentir, jouir ou souffrir, sa sensibilité eût-elle acquis les développements les plus riches et les plus vastes, occupât-il l'espace entier de son étendue, remplît-il le temps de sa durée, l'homme n'est pas encore, du moins pour lui-même ; il n'est, à ce degré, qu'une des forces de la nature, une pièce ordinaire de l'ordre du monde et du mécanisme universel qui agit en lui et par lui. Mais quand, parti des profondeurs de l'âme, prémédité, délibéré, voulu, l'acte libre vient s'interposer au milieu du flux et du reflux des affections et des mouvements organiques, le miracle de la personnalité humaine s'accomplit. Tant que le sentiment de l'action volontaire et libre subsiste dans l'âme, le miracle continue, l'homme s'appartient à lui-même, et possède la

Copyright Arvensa Editions

conscience d'une existence qui lui est propre. Quand ce sentiment diminue, celui de l'existence décroît proportionnellement : ses divers degrés mesurent l'énergie, la pureté, la grandeur de la vie humaine ; et quand il est éteint, le phénomène intellectuel a péri.

Tel est l'homme, le principe individuel, τὸ αὐτὸ ἕκαστον, pour le bien connaître il ne suffit pas de le considérer en lui-même, de le suivre dans ses actes et ses applications à tout ce qui n'est pas lui ; il faut le considérer de plus haut, et le rapporter lui-même à son propre principe, à l'essence universelle dont il émane, αὐτὸ τὸ αὐτό.

Ce qui constitue le *moi*, c'est son caractère de force ou de cause. Or, cette cause, précisément parce qu'elle est personnelle, relative, déterminée, τὸ αὐτὸ ἕκαστον, et qu'elle agit dans le temps et dans l'espace, est finie, limitée par l'espace et par le temps, et l'opposition nécessaire des forces étrangères de la nature ; elle a ses degrés, ses bornes, ses affaiblissements, ses suspensions, ses défaillances ; elle ne se suffit donc pas à elle-même ; et alors même que, fidèle à sa nature, elle résiste à la fatalité qui fait effort pour l'entraîner et l'absorber dans son sein, alors même qu'elle défend le plus noblement contre cette fatalité et les passions qui en dérivent, la liberté faible et bornée, mais réelle et perfectible dont elle est douée, elle éprouve le besoin d'un point d'appui plus ferme encore que celui de la conscience, d'une puissance supérieure où elle se renouvelle, se fortifie et

Copyright Arvensa Editions

s'épure. Mais cette puissance, où la trouver ? Sera-ce à la scène mobile de ce monde que nous demanderons un principe fixe ? Sera-ce à des formules abstraites que nous demanderons un principe réel ? Il faut donc revenir à l'âme, mais il faut entrer dans ses profondeurs. Il faut revenir au moi, car le moi seul peut donner un principe actif et réel ; mais il faut dégager le moi de lui-même pour en obtenir un principe fixe, c'est-à-dire qu'il faut considérer le moi substantiellement, car la substance du moi, comme substance du moi, doit être une force, et, comme substance, elle doit être une force absolue. Or, n'est-ce pas un fait que, sous le jeu varié de nos facultés et pour ainsi dire à travers la conscience claire et distincte de notre énergie personnelle, est la conscience sourde et confuse d'une force qui n'est pas la nôtre, mais à laquelle la nôtre est attachée, que le moi, c'est-à-dire toute l'activité volontaire, ne s'attribue pas, mais qu'il représente sans toutefois la représenter intégralement, à laquelle il emprunte sans cesse sans jamais l'épuiser, qu'il sait antérieure à lui puisqu'il se sent venir d'elle et ne pouvoir subsister sans elle, qu'il sait postérieure à lui puisque après des défaillances momentanées il se sent renaître dans elle et par elle ? Exempte des limites et des troubles de la personnalité, cette force antérieure, postérieure, supérieure à celle de l'homme, ne descend point à des actes particuliers, et, par conséquent, ne tombe ni dans le temps ni dans l'espace, immobile dans l'unité de son action infinie et inépuisable, en dehors et

Copyright Arvensa Editions

au-dessus du changement, de l'accident et du mode, cause invisible et absolue de toutes les causes contingentes et phénoménales, substance, existence, liberté pure, Dieu. Or, Dieu une fois conçu comme le type de la liberté en soi, et l'âme humaine comme le type de la liberté relative ou de la volonté, il suit que plus l'âme se dégage des liens de la fatalité, plus elle se retire des éléments profanes qui l'environnent, et qui l'entraînent vers ce monde extérieur des images, et des formules aussi vaines que les images, plus elle revient et s'attache à l'élément sacré, au Dieu qui habite en elle ; et mieux elle se connaît elle-même, puisqu'elle se connaît non-seulement dans son état actuel, mais dans son état primitif et futur, dans son essence. C'est là la condition et le complément de toute sagesse, de toute science, de toute perfection.

Voici maintenant les conséquences pratiques : celui qui se connaît lui-même et dans l'individualité qui constitue son état actuel, et dans le principe universel dont il émane, celui-là sait que ce n'est pas les avantages extérieurs, qui ne lui appartiennent pas, mais lui-même, mais son âme qu'il doit chercher à perfectionner, et qu'il doit la perfectionner en la ramenant et l'élevant sans cesse à son principe, à l'essence libre et pure dans laquelle elle se contemple, et qui lui sert à la fois de substance, de cause et d'idéal. Mais celui qui ne se connaît pas lui-même, ignore la perfection qui lui est propre. Incapable de se perfectionner lui-même, il l'est, à

Copyright Arvensa Editions

plus forte raison, de perfectionner les autres et de se mêler utilement de leurs affaires. Il est donc nécessairement un mauvais homme d'État. Tant qu'on n'est pas vertueux, il faut obéir ; tant qu'on ne connaît pas l'art de rendre vertueux les autres, il ne faut pas leur commander. Car, ce qu'il faut d'abord procurer à la république, ce ne sont pas les avantages extérieurs, mais c'est la vertu pour les citoyens. La vraie politique est l'art de persuader la justice.

Copyright Arvensa Editions

LE PREMIER ALCIBIADE
Liste des titres
Table des matières du titre

Le premier Alcibiade

PERSONNAGES DU DIALOGUE :

SOCRATE, ALCIBIADE[415]

[103a] **SOCRATE.**

Fils de Clinias, tu es sans doute surpris qu'ayant été le premier à t'aimer, seul je te reste fidèle, quand tous mes rivaux t'ont quitté ; et que les autres t'ayant fatigué de leurs protestations d'amour, j'aie été tant d'années sans même te parler. Et ce n'est aucune considération humaine qui m'a retenu, c'est une considération toute divine, comme je te l'expliquerai plus tard. Mais aujourd'hui [103b] que l'obstacle qui nous séparait s'est retiré, je m'empresse de t'aborder, et j'espère que désormais cet obstacle ne reparaîtra plus. Sache donc que pendant tout le temps de mon silence, je n'ai presque cessé de réfléchir et d'avoir les yeux ouverts sur ta conduite avec mes rivaux. Parmi ce grand nombre d'hommes orgueilleux qui se sont attachés à toi, il n'y en a pas un que tu n'aies rebuté par tes dédains ; [104a] et je veux te dire ici la cause

Copyright Arvensa Editions

de tes mépris pour eux. Tu crois n'avoir besoin de personne, et, qu'à commencer par le corps et à finir par l'âme, tu as trop d'avantages pour qu'aucun secours te soit nécessaire. Car, premièrement, tu te crois le plus beau et le mieux fait de tous les hommes, et, à vrai dire, il ne faut que te voir pour être bien sûr que tu ne te trompes pas : en second lieu, tu te crois de la plus illustre famille d'Athènes, qui est la première de toutes les villes grecques ; [104b] tu sais que, du côté de ton père, tu y as des amis et des alliés nombreux et puissants qui t'appuieront en toutes rencontres, et que tu n'en as pas moins, ni de moins considérables, du côté de ta mère[416] ; mais ce que tu regardes comme ta plus grande force, c'est Périclès, fils de Xantippe, que ton père t'a laissé pour tuteur à toi et à ton frère, Périclès dont l'autorité est si grande, qu'il fait tout ce qu'il veut, non seulement dans cette ville, mais aussi dans toute la Grèce et chez les plus puissantes nations étrangères. Je pourrais encore parler de tes richesses, [104c] si je ne savais que c'est ce qui te donne le moins de vanité. Tous ces grands avantages t'ont si fort enflé le cœur, que tu as méprisé tous tes amants comme des hommes indignes de toi ; eux, à leur tour, se sont retirés. Cela ne t'a pas échappé ; et voilà pourquoi je sais bien que tu t'étonnes de me voir persister dans mon amour, et que tu cherches quelle espérance j'ai pu conserver pour te suivre encore après que tous mes rivaux t'ont abandonné.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Mais une chose que tu ne sais peut-être pas, Socrate, c'est que tu ne m'as prévenu [104d] que d'un moment. J'avais dessein de t'aborder le premier, et de te demander ce que tu veux, et ce que tu espères pour m'importuner comme tu fais, te trouvant toujours très soigneusement dans tous les lieux où je vais ; car véritablement je ne puis concevoir ce que tu prétends, et tu m'obligeras de t'expliquer.

SOCRATE.
Tu m'entendras donc volontiers si, comme tu le dis, tu as envie de savoir ce que je pense ; et je vais te parler comme à un homme qui aura la patience de m'entendre, et qui ne cherchera pas à m'échapper.

ALCIBIADE.
A merveille ; voyons, parle.

SOCRATE.
[104e] Prends bien garde à quoi tu t'engages, afin que tu ne sois pas surpris si j'ai autant de peine à finir que j'en ai eu à commencer.

ALCIBIADE.
Parle, mon cher, je t'entendrai tout le temps que tu voudras.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Il faut donc l'obéir, et, quoiqu'il soit un peu pénible de parler d'amour à un homme qui a maltraité tous ses amants, il faut avoir le courage de te dire ma pensée. Pour moi, Alcibiade, si je t'avais vu, satisfait de tels avantages, t'imaginer que tu n'as rien de mieux à faire qu'à t'y reposer toute ta vie, il y a longtemps que j'aurais aussi renoncé à ma passion ; [105a] du moins je m'en flatte. Mais je vais te découvrir de toutes autres pensées de toi sur toi-même, et tu connaîtras par là que je n'ai jamais cessé de t'étudier. Je crois que si quelque Dieu te disait tout à coup : Alcibiade, qu'aimes-tu mieux ou mourir tout à l'heure, ou, content des avantages que tu possèdes, renoncer à en acquérir jamais de plus grands ; oui, je crois que tu aimerais mieux mourir. Mais dans quelle espérance vis-tu donc ? Je vais te le dire. Tu es persuadé qu'aussitôt que tu auras harangué [105b] les Athéniens, et cela arrivera au premier jour, tu leur prouveras que tu mérites bien plus de crédit que Périclès et aucun des plus grands citoyens qu'ait jamais eus la république ; et alors tu ne doutes pas que tu ne deviennes tout puissant dans Athènes, et, par là, dans toutes les villes grecques, et même chez les nations barbares qui habitent notre continent[417]. Et si ce Dieu te disait encore que tu seras maître de toute l'Europe, [105c] mais que tu ne passeras pas en Asie et que tu n'y dirigeras pas les affaires, je pense

Copyright Arvensa Editions

que tu ne voudrais pas vivre pour si peu de chose, à moins de remplir la terre entière du bruit de ton nom et de ta puissance ; et je crois qu'excepté Cyrus et Xerxès, il n'y a pas un homme dont tu fasses cas. Voilà quelles sont tes espérances, je le sais, et ce n'est point une conjecture : c'est pourquoi, sentant bien que je te dis vrai, tu me demanderas peut-être : Socrate, qu'a de commun ce préambule [105d] avec ce que tu voulais me dire, pour m'expliquer la persévérance de tes poursuites ? Je vais te satisfaire, cher enfant de Clinias et de Dinomaque. C'est que tu ne peux accomplir tous ces grands desseins sans moi : tant j'ai de pouvoir sur toutes tes affaires et sur toi-même ! De là vient aussi, sans doute, que le Dieu qui me gouverne ne m'a pas permis de te parler jusqu'ici, et j'attendais sa permission. Et comme tu espères que dès que tu auras fait voir à tes concitoyens [105e] que tu leur es très précieux, à l'instant tu pourras tout sur eux, j'espère aussi que je pourrai beaucoup sur toi, quand je t'aurai convaincu que je te suis du plus grand prix, Alcibiade, et qu'il n'y a ni tuteur, ni parent, ni personne qui puisse te mener à la puissance à laquelle tu aspires, excepté moi, avec l'aide du Dieu, toutefois. Tant que tu as été plus jeune, et que tu n'as pas eu cette grande ambition, le Dieu ne m'a pas permis de te parler, [106a] afin que mes paroles ne fussent pas perdues. Aujourd'hui, il me le permet, car tu es capable de m'entendre.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Je t'avoue, Socrate, que je te trouve encore plus étrange depuis que tu as commencé à me parler, que pendant que tu as gardé le silence, et cependant tu me le paraissais terriblement. Que tu aies deviné juste mes pensées, je le veux ; et quand je te dirais le contraire, je ne viendrais pas à bout de le persuader. Mais toi, comment me prouveras-tu, en supposant que je pense ce que tu dis, qu'avec ton secours je réussirai, et que sans toi je ne puis rien ?

[106b] **SOCRATE.**
Me demandes-tu si je suis capable de te faire un long discours, comme ceux que tu es accoutumé d'entendre[418] ? Non, car ce n'est pas là ma manière. Mais je suis en état, je crois, de te convaincre que je n'ai rien avancé que de vrai, pour peu que tu veuilles bien m'accorder une seule chose.

ALCIBIADE.
Je le veux bien, pourvu que cela ne soit pas trop difficile.

SOCRATE.
Est-ce une chose si difficile que de répondre à quelques questions ?

ALCIBIADE.
Non.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Réponds-moi donc.

ALCIBIADE.
Tu n'as qu'à m'interroger.

SOCRATE.
T'interrogerai-je, comme si tu avais les grands desseins [106c] que je t'attribue ?

ALCIBIADE.
Soit, si tu le veux ; je saurai du moins ce que tu as à me dire.

SOCRATE.
Voyons. Tu te prépares donc, comme je dis, à aller dans peu de jours à l'assemblée des Athéniens pour leur faire part de tes lumières. Si, au moment de monter à la tribune[419], je te prenais par la main, et te disais : Alcibiade, sur quoi les Athéniens délibèrent-ils, pour que tu te lèves et donnes ton avis ? n'est-ce pas sur les choses que tu sais mieux qu'eux ? Que me répondrais-tu ?

[106d] ALCIBIADE.
Je te répondrais sans aucun doute, que c'est sur les choses que je sais mieux qu'eux.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Car tu ne saurais donner de bons conseils que sur les choses que tu sais ?

ALCIBIADE.
Comment en donnerait-on sur celles qu'on ne sait pas ?

SOCRATE.
Et n'est-il pas vrai que tu ne sais que ce que tu as appris des autres, ou ce que tu as trouvé de toi-même ?

ALCIBIADE.
Que pourrait-on savoir autrement ?

SOCRATE.
Mais se peut-il que tu aies appris des autres, ou trouvé de toi-même quelque chose, lorsque tu n'as voulu ni rien apprendre ni rien chercher ?

ALCIBIADE.
Cela ne se peut.

SOCRATE.
Eh bien ! t'es-tu jamais avisé de chercher ou d'apprendre ce que tu croyais savoir ?

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Non, sans doute.

[106e] **SOCRATE.**
Et ce que tu sais présentement, il a été un temps où tu ne croyais pas le savoir ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais je sais à peu près quelles sont les choses que tu as apprises ; si j'en oublie quelqu'une, nomme-la-moi. Tu as appris, si je m'en souviens bien, à écrire, à jouer de la lyre, et à faire tes exercices ; car pour la flûte, tu n'as pas voulu l'apprendre[420]. Voilà tout ce que tu sais, à moins que tu n'aies appris quelque autre chose à mon insu : cependant, je ne crois pas que tu sois sorti d'ici ni jour ni nuit sans que j'en aie eu connaissance.

ALCIBIADE.
Non ; voilà les seules choses que j'ai apprises.

[107a] **SOCRATE.**
Sera-ce donc quand les Athéniens délibéreront sur l'écriture, pour savoir comment il faut écrire, que tu te lèveras pour donner ton avis ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Non, par Jupiter.

SOCRATE.
Sera-ce quand ils délibéreront sur la manière de jouer de la lyre ?

ALCIBIADE.
Nullement.

SOCRATE.
Mais les Athéniens n'ont guère plus la coutume de délibérer sur les différents exercices ?

ALCIBIADE.
Non, certes.

SOCRATE.
Sur quoi donc attendras-tu qu'ils délibèrent ? Ce ne sera pas quand ils délibéreront sur la manière de bâtir les maisons ?

ALCIBIADE.
Point du tout.

SOCRATE.
Car un maçon les conseillerait mieux que toi.

Copyright Arvensa Editions

[107b] **ALCIBIADE.**
Tu as raison.

SOCRATE.
Ce ne sera pas non plus quand ils délibéreront sur quelque point de divination ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Car un devin en sait plus que toi sur cette matière.

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Qu'il soit petit ou grand, beau ou laid, de haute ou de basse naissance.

ALCIBIADE.
Qu'est-ce que cela fait ?

SOCRATE.
Car, sur toute chose, je pense que, pour conseiller, il faut savoir, et non pas être riche.

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Sans difficulté.

SOCRATE.
Et si les Athéniens délibéraient sur la santé publique, peu leur importerait [107c] que l'orateur fût pauvre ou riche ; ils voudraient qu'il fût médecin.

ALCIBIADE.
Et avec raison.

SOCRATE.
Sur quoi faudra-t-il donc qu'ils délibèrent, pour que tu croies devoir te lever et donner ton avis ?

ALCIBIADE.
Quand ils délibéreront sur leurs propres affaires.

SOCRATE.
Quoi ! quand ils délibéreront sur ce qui regarde la construction des vaisseaux, pour savoir quelle sorte de vaisseaux ils doivent bâtir ?

ALCIBIADE.
Non pas, Socrate.

SOCRATE.
Car tu n'as pas appris, je crois, à bâtir des vaisseaux. N'est-

Copyright Arvensa Editions

ce pas là ce qui t'empêchera de parler sur cette matière ?

ALCIBIADE.
J'en conviens.

[107d] **SOCRATE.**
Mais quand délibéreront-ils donc de leurs affaires, selon toi ?

ALCIBIADE.
Quand il sera question de la paix, de la guerre, ou de quelque autre affaire publique.

SOCRATE.
C'est-à-dire, quand ils délibéreront à qui il faut faire la guerre ou la paix, et comment il faut la faire ?

ALCIBIADE.
Précisément.

SOCRATE.
Il faut faire la paix ou la guerre à qui il est mieux de la faire ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et lorsque c'est le mieux.

ALCIBIADE.
Sans doute.

[107e] **SOCRATE.**
Et pendant tout le temps que cela est le mieux.

ALCIBIADE.
Rien n'est plus vrai.

SOCRATE.
Si les Athéniens délibéraient avec qui il faut lutter et avec qui il faut seulement en venir aux mains sans se prendre au corps[421], et comment il faut faire ces différents exercices, donnerais-tu sur cela de meilleurs conseils que le maître de palestre ?

ALCIBIADE.
Le maître de palestre en donnerait de meilleurs, sans difficulté.

SOCRATE.
Peux-tu me dire à quoi regarderait principalement ce maître de palestre, pour ordonner avec qui, quand et comment on doit faire ces différents exercices ? Je m'explique : avec qui faut-il lutter ? N'est-ce pas avec qui

Copyright Arvensa Editions

cela est le mieux ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

[108a] **SOCRATE.**
Et aussi longtemps que cela est le mieux ?

ALCIBIADE.
Aussi longtemps.

SOCRATE.
Et quand cela est le mieux ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Et ne faut-il pas que celui qui chante s'accompagne tantôt en jouant de la lyre, et tantôt en dansant ?

ALCIBIADE.
Il le faut.

SOCRATE.
Et quand cela est le mieux ?

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Et aussi longtemps que cela est le mieux ?

ALCIBIADE.
Certainement.

SOCRATE.
Eh bien ! puisqu'il y a un mieux [108b] pour accompagner son chant avec la lyre, comme il y en a un dans la lutte, comment l'appelles-tu, ce mieux là ? Car, pour celui de la lutte, je l'appelle gymnastique.

ALCIBIADE.
Je ne t'entends pas.

SOCRATE.
Tâche de m'imiter ; pour moi, je répondrais que ce mieux, c'est ce qui est toujours bien. Or, cela est bien qui se fait selon les règles de l'art. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et l'art de la lutte, n'est-ce pas la gymnastique ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Oui.

[108c] **SOCRATE.**
Et le mieux dans l'art de la lutte, je l'appelais gymnastique ?

ALCIBIADE.
C'est ainsi que tu l'appelais.

SOCRATE.
Eh bien ! n'avais-je pas raison ?

ALCIBIADE.
A ce qu'il me semble.

SOCRATE.
Courage ; à ton tour, pique-toi aussi de bien répondre. Dis-moi d'abord comment tu appelles l'art qui enseigne à chanter, à jouer de la lyre, et à bien danser. Comment l'appelles-tu d'un seul nom ? Ne saurais-tu encore me le dire ?

ALCIBIADE.
Non, en vérité.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Essaie, je vais te mettre sur la voie. Comment appelles-tu les déesses qui président à cet art ?

ALCIBIADE.
Tu veux parler des Muses ?

[108d] **SOCRATE.**
Assurément. Vois maintenant quel nom cet art a tiré des Muses.

ALCIBIADE.
Ah ! c'est de la musique que tu parles ?

SOCRATE.
Précisément ; et comme je t'ai dit que ce qui se faisait selon les règles de la gymnastique s'appelait gymnastique, dis-moi aussi à ton tour comment s'appelle ce qui se fait selon les règles de cet autre art.

ALCIBIADE.
Musical, je crois.

SOCRATE.
Fort bien ; continue. Et le mieux dans l'art de faire la guerre, et dans celui de faire la paix, comment [108e] l'appelles-tu ? Dans chacun des deux autres arts tu dis que le mieux dans l'un, est ce qui est plus gymnastique, et le

Copyright Arvensa Editions

mieux dans l'autre, est ce qui est plus musical. Tâche donc de même de me dire le nom de ce qui est le mieux ici.

ALCIBIADE.
Je ne saurais.

SOCRATE.
Mais si quelqu'un t'entendait raisonner et donner conseil sur les aliments, et dire : Celui-là est meilleur que celui-ci ; il faut le prendre en tel temps et en telle quantité ; et qu'il te demandât : Alcibiade, qu'est-ce que tu appelles meilleur ? Ne serait-ce pas une honte que tu lui répondisses que le meilleur c'est ce qui est le plus sain, quoique tu ne fasses pas profession d'être médecin ; et que dans les choses que [109a] tu fais profession de savoir, et sur lesquelles tu te mêles de donner conseil, comme les sachant bien, tu ne susses que répondre lorsqu'on t'interroge ? Cela ne te couvre-t-il pas de confusion ?

ALCIBIADE.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Applique-toi donc, et fais un effort pour me dire quel est le but de ce mieux que nous cherchons en faisant la paix ou la guerre, à qui nous croyons devoir faire l'une ou l'autre.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Quelque effort que je fasse, je ne saurais le trouver.

SOCRATE.
Quoi ! tu ne sais pas, quand nous faisons la guerre, de quelle chose nous nous accusons en prenant les armes, et quel nom nous donnons à cette chose ?

[109b] **ALCIBIADE.**
Je sais que nous disons qu'on nous a trompés, ou fait violence, ou dépouillés.

SOCRATE.
Courage. Et comment ces choses arrivent-elles ? Tâche de m'expliquer la différente manière dont elles peuvent arriver.

ALCIBIADE.
Veux-tu dire, Socrate, qu'elles peuvent arriver justement ou injustement ?

SOCRATE.
C'est cela même.

ALCIBIADE.
Et cela y met une différence infinie.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien ! à quels peuples conseilleras-tu aux Athéniens de déclarer la guerre ? à ceux qui pratiquent la justice ou à ceux qui la violent ?

[109c] **ALCIBIADE.**
Terrible demande, Socrate ! Car quand même quelqu'un serait capable de penser qu'il faut faire la guerre à ceux qui pratiquent la justice, il n'oserait l'avouer.

SOCRATE.
En effet, cela n'est pas conforme aux lois, à ce qu'il paraît.

ALCIBIADE.
Non, sans doute ; ni honnête, non plus, d'après l'opinion.

SOCRATE.
Par conséquent, tu auras toujours en vue la justice dans tes discours ?

ALCIBIADE.
Il le faut bien.

SOCRATE.
Mais ce mieux dont je te parlais tantôt au sujet de la paix ou de la guerre, pour savoir à qui, quand et comment il faut faire la guerre et la paix ; n'est-ce pas toujours le plus juste ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Il paraît, au moins.

[109d] **SOCRATE.**
Comment donc ! cher Alcibiade, il faut ou que, sans le savoir, tu ignores ce que c'est que le juste, ou qu'à mon insu tu sois allé chez quelque maître qui te l'ait appris, et qui t'ait enseigné à distinguer le juste et l'injuste. Qui est ce maître ? dis-le-moi, je t'en prie, afin que tu me mettes entre ses mains et me recommandes à lui.

ALCIBIADE.
Tu te moques, Socrate.

SOCRATE.

Non, je le jure par le Dieu qui préside à notre amitié[422], et qui est de tous les dieux celui que je voudrais le moins offenser par un parjure. Je t'en prie, si tu as un maître, dis-moi qui il est.

[109e] **ALCIBIADE.**
Eh bien ! quand je n'en aurais point ? crois-tu que je ne puisse savoir d'ailleurs ce que c'est que le juste et l'injuste ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Tu le sais si tu l'as trouvé.

ALCIBIADE.
Et crois-tu que je ne l'aie pas trouvé ?

SOCRATE.
Tu l'as trouvé si tu l'as cherché.

ALCIBIADE.
Penses-tu donc que je ne l'aie pas cherché ?

SOCRATE.
Tu l'as cherché si tu as cru l'ignorer.

ALCIBIADE.
T'imagines-tu donc qu'il n'y ait pas eu un temps où je l'ignorais ?

SOCRATE.
Très bien dit. Mais peux-tu me marquer précisément ce temps [110a] où tu as cru ne pas savoir ce que c'est que le juste et l'injuste ? Voyons, était-ce l'année passée que tu le cherchais, croyant l'ignorer ? ou croyais-tu le savoir ? Dis la vérité, afin que notre conversation ne soit pas vaine.

ALCIBIADE.
Mais je croyais bien le savoir.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et il y a trois, quatre et cinq ans, ne le croyais-tu pas de même ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Avant ce temps-là tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Dans ce temps-là même, je suis bien sûr que tu croyais le savoir.

ALCIBIADE.
Comment en es-tu si sûr ?

[110b] **SOCRATE.**
C'est que pendant ton enfance, chez tes maîtres et ailleurs, et lorsque tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu, je t'ai vu très souvent ne point balancer sur le juste et l'injuste, et dire d'un ton ferme et assuré à tel ou tel de tes camarades que c'était un méchant, un injuste,

Copyright Arvensa Editions

qu'il faisait une injustice[423]. N'est-il pas vrai ?

ALCIBIADE.
Que devais-je donc faire, à ton avis, quand on me faisait quelque injustice ?

SOCRATE.
Entends-tu ce que tu devais faire en supposant que tu eusses ignoré que ce qu'on te faisait fût une injustice, ou en supposant le contraire ?

[110c] **ALCIBIADE.**
Mais je ne l'ignorais point du tout, je savais parfaitement qu'on me faisait injustice.

SOCRATE.
Tu vois donc par là que, lors même que tu n'étais qu'un enfant, tu croyais connaître le juste et l'injuste.

ALCIBIADE.
Je croyais le connaître, et je le connaissais.

SOCRATE.
En quel temps l'avais-tu trouvé ? car ce n'était pas lorsque tu croyais le savoir.

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Non, sans doute.

SOCRATE.
En quel temps croyais-tu donc l'ignorer ? Réfléchis bien, car j'ai grand peur que tu ne trouves pas ce temps-là.

ALCIBIADE.
En vérité, Socrate, je ne saurais te le dire.

[110d] **SOCRATE.**
Tu ne connais donc pas le juste et l'injuste, pour l'avoir trouvé de toi-même ?

ALCIBIADE.
Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.
Mais tu avouais tout à l'heure que tu ne l'as pas appris non plus ; or, si tu ne l'as ni trouvé de toi-même, ni appris des autres, comment le sais-tu donc ? D'où cette connaissance t'est-elle venue ?

ALCIBIADE.
Mais peut-être que j'ai mal répondu, en disant que je l'ai trouvé de moi-même.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Dis-moi donc comment cela s'est fait ?

ALCIBIADE.
Je l'ai appris, je pense, tout comme les autres.

SOCRATE.
Nous voilà à recommencer. De qui l'as-tu appris ? dis-moi.

[110e] **ALCIBIADE.**
Du peuple.

SOCRATE.
En citant le peuple tu n'as pas recours, mon cher Alcibiade, à un fort bon maître.

ALCIBIADE.
Quoi ! le peuple n'est-il pas capable de l'enseigner ?

SOCRATE.
Pas même d'enseigner ce qui est bien ou mal aux échecs[424], ce qui est pourtant un peu moins difficile, à mon avis, que d'enseigner la justice. Eh bien ! ne le crois-tu pas comme moi ?

ALCIBIADE.
Oui, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et s'il n'est pas capable de t'enseigner des choses moins difficiles, comment t'en enseignerait-il de plus difficiles ?

ALCIBIADE.
Je suis de ton avis. Cependant le peuple est capable d'enseigner beaucoup de choses bien plus difficiles que les échecs.

SOCRATE.
Et lesquelles ?

[111a] **ALCIBIADE.**
Notre langue, par exemple, je ne l'ai apprise que du peuple, je ne pourrais pas te nommer un seul maître que j'aie eu pour cela ; et je n'en puis citer d'autre que ce peuple, que tu trouves un si mauvais maître.

SOCRATE.
Oh ! pour la langue, mon cher, le peuple est un très excellent maître, et l'on aurait grand raison de louer ses leçons dans ce genre.

ALCIBIADE.
Pourquoi ?

SOCRATE.
Parce qu'il a dans ce genre tout ce que doivent avoir les

Copyright Arvensa Editions

meilleurs maîtres.

ALCIBIADE.
Qu'est-ce donc qu'il a ?

SOCRATE.
Ceux qui veulent enseigner une chose, [111b] ne doivent-ils pas la bien savoir d'abord ?

ALCIBIADE.
Qui en doute ?

SOCRATE.
Ceux qui savent une chose ne doivent-ils pas être d'accord entre eux sur ce qu'ils savent, et n'en pas disputer ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et crois-tu qu'ils sachent bien ce dont ils disputeraient ?

ALCIBIADE.
Nullement.

SOCRATE.
Comment donc l'enseigneraient-ils ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Ils ne le pourraient d'aucune façon.

SOCRATE.
Eh quoi ! est-ce que le peuple n'est pas d'accord de la signification de ces mots, une pierre, un bâton ? Interroge qui tu voudras, tous ne répondront-ils pas [111c] de même, tous ne courront-ils pas à la même chose, s'ils veulent avoir une pierre ou un bâton ? N'en est-il pas ainsi du reste ? Car je comprends que voilà ce que tu veux dire par savoir la langue, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Tous les Grecs ne sont-ils pas d'accord sur cela entre eux de particulier à particulier et de peuple à peuple ?

ALCIBIADE.
Certainement.

SOCRATE.
Ainsi, sous ce rapport, le peuple serait un excellent maître ?

[111d] ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Nul doute.

SOCRATE.
Si donc nous voulions que quelqu'un sût bien une langue, nous ne pourrions mieux faire que de l'envoyer à l'école du peuple ?

ALCIBIADE.
Non assurément.

SOCRATE.
Mais si, au lieu de vouloir savoir ce que signifient les mots d'homme ou de cheval, nous voulions savoir quel cheval fait un bon ou un mauvais coursier, le peuple serait-il capable de nous l'apprendre ?

ALCIBIADE.
Nullement.

SOCRATE.
Et une marque bien sûre qu'il ne le sait pas, et [111e] qu'il ne pourrait l'enseigner, c'est qu'il n'est pas là-dessus d'accord avec lui-même, le moins du monde.

ALCIBIADE.
Tu as raison.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et si nous voulions savoir, non pas ce que signifie le mot homme, mais ce que c'est qu'un homme sain ou malsain, le peuple serait-il en état de nous l'apprendre ?

ALCIBIADE.
Non, certes.

SOCRATE.
Et ne conclurais-tu pas que c'est là-dessus un assez mauvais maître, si tu le voyais en contradiction avec lui-même ?

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Eh bien ! sur le juste et sur l'injuste, en fait d'hommes [112a] ou d'affaires, crois-tu que le peuple soit d'accord et avec lui-même et avec les autres ?

ALCIBIADE.
Par Jupiter ! pas le moins du monde !

SOCRATE.
Et ne crois-tu pas au contraire, que c'est sur cela qu'il s'accorde le moins ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
J'en suis très persuadé.

SOCRATE.
Car je ne crois pas que tu aies jamais vu ou entendu dire que les hommes aient été si divisés sur la question de savoir si une chose est saine ou malsaine, qu'ils aient pris les armes et se soient égorgés les uns les autres.

ALCIBIADE.
Non, en vérité.

SOCRATE.
Mais, sur le juste et l'injuste, je sais bien, moi, que, si tu ne l'as pas vu, [112b] au moins tu l'as entendu dire à beaucoup d'autres, et, par exemple, à Homère, car tu as lu l'Odyssée et l'Iliade.

ALCIBIADE.
Oui, assurément, Socrate.

SOCRATE.
Et le fondement de ces poèmes, n'est-ce pas la diversité des sentiments sur la justice et sur l'injustice ?

ALCIBIADE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-ce pas cette dissension qui a coûté tant de combats et tant de sang aux Grecs et aux Troyens, aux amants de Pénélope, et à Ulysse ?

[112c] **ALCIBIADE.**
Tu dis vrai.

SOCRATE.
Et ceux qui moururent à Tanagre[425], Athéniens, Lacédémoniens, Béotiens, et, après, à Coronée[426], où ton père Clinias fut tué, le sujet de leurs querelles et de leur mort ne fut autre, je pense, que cette diversité de sentiments sur le juste et l'injuste. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Peut-on le nier ?

SOCRATE.
Oserons-nous donc dire que le peuple sache bien une chose sur laquelle [112d] il dispute avec tant d'animosité qu'il se porte aux dernières extrémités ?

ALCIBIADE.
Il n'y paraît certes pas.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Eh ! voilà les maîtres que tu nous cites, toi qui conviens toi-même de leur ignorance !

ALCIBIADE.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Quelle apparence donc que tu saches ce que c'est que le juste et l'injuste, sur lesquels tu es si flottant, et que tu parais n'avoir ni appris des autres, ni trouvé de toi-même ?

ALCIBIADE.
Il n'y a pas d'apparence, d'après ce que tu dis.

[112e] SOCRATE.
Comment ! d'après ce que je dis ! Ne vois-tu pas que tu parles fort mal, Alcibiade ?

ALCIBIADE.
En quoi donc ?

SOCRATE.
Tu prétends que c'est moi qui dis cela ?

ALCIBIADE.
Quoi ! n'est-ce pas toi qui dis que je ne sais rien de tout ce

Copyright Arvensa Editions

qui regarde la justice et l'injustice ?

SOCRATE.
Non, assurément, ce n'est pas moi.

ALCIBIADE.
Qui donc ? Moi peut-être ?

SOCRATE.
Toi-même.

ALCIBIADE.
Comment ?

SOCRATE.
Tu vas le voir. Si je te demandais quel est le plus grand nombre d'un ou de deux, ne me répondrais-tu pas que c'est deux ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et de combien plus grand ?

ALCIBIADE.
D'un.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Quel est celui de nous deux qui dit que deux est plus qu'un ?

ALCIBIADE.
Moi.

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

ALCIBIADE.
Oui.

[113a] **SOCRATE.**
Et sur le juste et l'injuste, n'est-ce pas moi qui interroge, et toi qui réponds ?

ALCIBIADE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Et si je te demandais quelles lettres composent le nom de Socrate, et que tu les prononçasses, qui est-ce de nous deux qui les dirait ?

ALCIBIADE.
Moi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Allons donc, conclus. Dans une conversation qui se passe en demandes et en réponses, qui affirme, celui qui interroge, ou celui qui répond ?

ALCIBIADE.
Celui qui répond, Socrate, à ce qu'il me semble.

[113b] **SOCRATE.**
Eh bien ! jusqu'ici n'est-ce pas moi qui ai interrogé ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et toi qui as répondu ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Eh bien ! qui de nous a affirmé tout ce qui a été dit ?

ALCIBIADE.
Il faut bien que je convienne, Socrate, que c'est moi.

SOCRATE.
Et n'a-t-il pas été dit que le bel Alcibiade, fils de Clinias, ne

Copyright Arvensa Editions

sachant ce que c'est que le juste et l'injuste, et pensant pourtant bien le savoir, s'en va à l'assemblée des Athéniens pour leur donner son avis sur ce qu'il ne sait pas ? N'est-ce pas cela ?

[113c] **ALCIBIADE.**
Il est vrai.

SOCRATE.
C'est donc ici le cas du mot d'Euripide : C'est toi qui l'as nommé[427] ; car ce n'est pas moi qui l'ai dit ; c'est toi, et tu as tort de t'en prendre à moi.

ALCIBIADE.
Tu as bien l'air d'avoir raison.

SOCRATE.
Crois-moi, mon cher, c'est une folie de vouloir aller enseigner ce que tu ne sais pas, ce que tu ne t'es pas donné la peine d'apprendre.

[113d] **ALCIBIADE.**
Mais j'imagine, Socrate, que les Athéniens et tous les autres Grecs délibèrent très rarement sur ce qui est le plus juste ou le plus injuste ; car cela leur paraît très clair ; et, sans s'y arrêter, ils cherchent uniquement ce qui est le plus utile. Or, l'utile et le juste sont fort différents, je

Copyright Arvensa Editions

pense, puisqu'il y a eu beaucoup de gens qui se sont très bien trouvés d'avoir commis de grandes injustices, et d'autres qui, je crois, pour avoir été justes, ont assez mal réussi.

SOCRATE.
Quoi ! quelque différence qu'il y ait entre l'utile et le juste, [113e] penses-tu donc connaître l'utile, et ce qui le constitue ?

ALCIBIADE.
Qui en empêche, Socrate, à moins que tu ne demandes encore de qui je l'ai appris ou comment je l'ai trouvé de moi-même ?

SOCRATE.
Que fais-tu là, Alcibiade ? supposé que tu dises mal, et qu'il soit possible de te réfuter par les mêmes raisons que j'ai déjà employées, tu veux de nouvelles preuves, et tu traites les premières comme de vieux habits que tu ne veux plus mettre : [114a] il te faut du neuf absolument. Mais, pour moi, sans te suivre dans tes écarts, je persiste à te demander d'où tu as appris ce que c'est que l'utile, et qui a été ton maître : et je te demande en une fois tout ce que je t'ai demandé précédemment. Mais je vois bien que tu me répondras la même chose, et que tu ne pourras me montrer, ni que tu aies appris des autres ce que c'est que l'utile, ni que tu l'aies trouvé de toi-même. Or, comme tu

Copyright Arvensa Editions

es délicat, et que tu ne goûterais guère les mêmes propos, je ne te demande plus si tu sais ou ne sais pas ce qui est utile aux Athéniens. [114b] Mais que le juste et l'utile sont une même chose, ou qu'ils sont fort différents, pourquoi ne me le prouverais-tu pas, en m'interrogeant, s'il te plaît, comme je t'ai interrogé, ou en me parlant tout de suite ?

ALCIBIADE.
Mais je ne sais trop, Socrate, si je suis capable de parler devant toi.

SOCRATE.
Mon cher Alcibiade, prends que je suis l'assemblée, le peuple : car, quand tu seras là, ne faudra-t-il pas que tu persuades chacun en particulier ? n'est-il pas vrai ?

ALCIBIADE.
Il le faudra bien.

SOCRATE.
Et quand on sait bien une chose, n'est-il pas égal de la démontrer à un seul en particulier, [114c] ou à plusieurs à la fois ; comme un maître à lire montre également à un ou à plusieurs écoliers ?

ALCIBIADE.
Cela est certain.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et le même homme n'est-il pas capable d'enseigner l'arithmétique à un ou à plusieurs ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Mais cet homme ne doit-il pas savoir l'arithmétique ? Ne doit-ce pas être le mathématicien ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et, par conséquent, ce que tu es capable de persuader à plusieurs, tu peux aussi le persuader à un seul ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Et ce que tu peux persuader, c'est ce que tu sais ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Quelle autre différence y a-t-il entre un orateur qui parle [114d] à tout un peuple, et un homme qui s'entretient comme nous le faisons maintenant, sinon que le premier a plusieurs hommes à persuader, et que le dernier n'en a qu'un ?

ALCIBIADE.
Il pourrait bien n'y avoir que celle-là.

SOCRATE.
Voyons donc, puisque celui qui est capable de persuader plusieurs l'est aussi de persuader un seul, exerce-toi avec moi, et tâche de me démontrer que ce qui est juste n'est pas toujours utile.

ALCIBIADE.
Te voilà bien méchant, Socrate.

SOCRATE.
Si méchant que je vais tout à l'heure te prouver le contraire de ce que tu ne veux pas me prouver.

ALCIBIADE.
Voyons ; parle.

SOCRATE.
Réponds seulement à mes questions.

Copyright Arvensa Editions

[114e] **ALCIBIADE.**
Ah ! point de questions, je t'en prie ; parle toi seul.

SOCRATE.
Quoi ! est-ce que tu ne veux pas être persuadé ?

ALCIBIADE.
Je ne demande pas mieux.

SOCRATE.
Quand ce sera toi-même qui affirmeras tout ce qui sera avancé, ne seras-tu pas persuadé, autant qu'on peut l'être ?

ALCIBIADE.
Il me semble.

SOCRATE.
Réponds-moi donc ; et si tu n'apprends pas de toi-même que le juste est toujours utile, ne le crois jamais sur la foi d'un autre.

ALCIBIADE.
A la bonne heure ; je suis prêt à te répondre, car il ne m'en arrivera aucun mal, je pense.

Copyright Arvensa Editions

[115a] **SOCRATE.**
Tu es prophète, Alcibiade. Eh bien ! dis-moi, crois-tu qu'il y ait des choses justes qui soient utiles, et d'autres qui ne le soient pas ?

ALCIBIADE.
Assurément, je le crois.

SOCRATE.
Crois-tu aussi que les unes soient honnêtes, et les autres tout le contraire ?

ALCIBIADE.
Comment dis-tu ? s'il te plaît.

SOCRATE.
Je te demande, par exemple, si un homme qui fait une action déshonnête fait une action juste ?

ALCIBIADE.
Je suis bien éloigné de le croire.

SOCRATE.
Tu crois donc que tout ce qui est juste est honnête ?

ALCIBIADE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et, quant à l'honnête, tout ce qui est honnête est-il bon ? Ou crois-tu qu'il y ait des choses honnêtes qui soient bonnes, et d'autres qui soient mauvaises ?

ALCIBIADE.
Pour moi, je pense, Socrate, qu'il y a certaines choses honnêtes qui sont mauvaises.

SOCRATE.
Et, par conséquent, de déshonnêtes qui sont bonnes ?

ALCIBIADE.
Oui.

[115b] **SOCRATE.**
Vois si je t'entends bien : il est souvent arrivé à la guerre qu'un homme, voulant secourir son ami ou son parent, a été blessé ou tué, et qu'un autre, en manquant à ce devoir, a sauvé sa vie. N'est-ce pas cela que tu dis ?

ALCIBIADE.
C'est cela même.

SOCRATE.
Le secours qu'un homme donne à son ami, tu l'appelles une chose honnête, en ce qu'il tâche de sauver celui qu'il est obligé de secourir ; et n'est-ce pas ce qu'on appelle

Copyright Arvensa Editions

valeur ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et ce même secours, tu l'appelles une chose mauvaise, à cause des blessures et de la mort qu'elle nous attire ?

ALCIBIADE.
Oui.

[115c] **SOCRATE.**
Mais la vaillance, n'est-ce pas une chose, et la mort une autre ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Par conséquent, le secours qu'on donne à son ami dans un combat n'est pas une chose honnête et une chose mauvaise par le même endroit ?

ALCIBIADE.
Non.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais vois si ce qui fait une action honnête, ne la fait pas bonne, comme dans le cas dont il s'agit. Tu as reconnu que, du côté de la valeur, secourir son ami est honnête. Examine donc présentement si la valeur est un bien ou un mal ; et voici le moyen de bien faire cet examen. Que te souhaites-tu, à toi-même, des biens ou des maux ?

ALCIBIADE.
Des biens.

[115d] **SOCRATE.**
Et les plus grands, surtout ? Et tu ne voudrais pas en être privé ?

ALCIBIADE.
Non, assurément.

SOCRATE.
Que penses-tu donc de la valeur ? A quel prix consentirais-tu à en être privé ?

ALCIBIADE.
A quel prix ? Je ne voudrais pas même de la vie, à condition d'être un lâche.

SOCRATE.
La lâcheté te paraît donc le dernier des maux ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Égal à la mort même ?

ALCIBIADE.
Oui, certes.

SOCRATE.
La vie et la valeur, ne sont-ce pas les contraires de la mort et de la lâcheté ?

ALCIBIADE.
Qui en doute ?

[115e] **SOCRATE.**
Et tu souhaites les unes, et repousses les autres ?

ALCIBIADE.
Eh bien ?

SOCRATE.
N'est-ce pas que tu trouves les unes très bonnes et les autres très mauvaises ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Tu reconnais donc toi-même que secourir son ami à la guerre, c'est une chose honnête, par son rapport au bien, qui est la vaillance ?

ALCIBIADE.
Oui, je le reconnais.

SOCRATE.
Et que c'est une chose mauvaise, par son rapport au mal, c'est-à-dire, à la mort ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Il suit qu'on doit appeler chaque action selon ce qu'elle produit : si tu l'appelles bonne quand il en revient du bien, [116a] il faut aussi l'appeler mauvaise quand il en revient du mal.

ALCIBIADE.
Il me le semble.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Une action n'est-elle pas honnête en tant qu'elle est bonne, et déshonnête en tant qu'elle est mauvaise ?

ALCIBIADE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Ainsi lorsque tu dis que de secourir son ami dans les combats, c'est une action honnête, et en même temps une action mauvaise, c'est comme si tu disais qu'elle est bonne et qu'elle est mauvaise.

ALCIBIADE.
Il me paraît que tu dis assez vrai.

SOCRATE.
Il n'y a donc rien d'honnête qui soit mauvais en tant qu'honnête, ni rien de déshonnête qui soit bon en ce qu'il est déshonnête.

[116b] **ALCIBIADE.**
Cela me paraît ainsi.

SOCRATE.
Continuons ; et considérons la chose d'une autre façon. Vivre honnêtement, n'est-ce pas bien vivre ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et bien vivre, n'est-ce pas être heureux[428] ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
N'est-on pas heureux par la possession du bien ?

ALCIBIADE.
Très certainement.

SOCRATE.
Et le bien, n'est-ce pas en vivant bien qu'on l'acquiert ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Bien vivre est donc un bien ?

ALCIBIADE.
Qui en doute ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et bien vivre, c'est vivre honnêtement ?

ALCIBIADE.
Oui.

[116c] **SOCRATE.**
L'honnête et le bien nous paraissent donc la même chose ?

ALCIBIADE.
Cela est indubitable.

SOCRATE.
Et par conséquent, tout ce que nous trouverons honnête, nous devons le trouver bon ?

ALCIBIADE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Eh bien ! ce qui est bon est-il utile, on non ?

ALCIBIADE.
Utile.

SOCRATE.
Te souviens-tu de ce dont nous sommes convenus

Copyright Arvensa Editions

relativement à la justice ?

ALCIBIADE.
Il me semble que nous sommes convenus que ce qui est juste est honnête.

SOCRATE.
Et que ce qui est honnête est bon ?

ALCIBIADE.
Oui.

[116d] **SOCRATE.**
Et que ce qui est bon est utile ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Par conséquent, Alcibiade, tout ce qui est juste est utile.

ALCIBIADE.
Il me semble.

SOCRATE.
Prends bien garde que c'est toi qui assures tout cela ; car pour moi, je ne fais qu'interroger.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
J'en ai bien l'air.

SOCRATE.
Si quelqu'un donc, pensant bien connaître la nature de la justice, entrait dans l'assemblée des Athéniens ou des Péparéthiens[429], et qu'il leur dît qu'il sait très certainement que les actions justes sont quelquefois mauvaises, ne te moquerais-tu pas de lui, toi qui viens de dire toi-même [116e] que la justice et l'utilité sont la même chose ?

ALCIBIADE.
Par les dieux, je te jure, Socrate, que je ne sais ce que je dis ; et, véritablement, il me semble que j'ai perdu l'esprit ; car les choses me paraissent tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, selon que tu m'interroges.

SOCRATE.
Ignores-tu, mon cher, la cause de ce désordre ?

ALCIBIADE.
Je l'ignore parfaitement.

SOCRATE.
Et si quelqu'un te demandait si tu as deux yeux ou trois

Copyright Arvensa Editions

yeux, deux mains ou quatre mains, ou quelque autre chose pareille, penses-tu que tu répondisses tantôt d'une façon et tantôt d'une autre ? ou ne répondrais-tu pas toujours de la même manière ?

[117a] **ALCIBIADE.**
Je commence à me fort défier de moi-même. Pourtant, je crois qu'en effet je répondrais de la même manière.

SOCRATE.
Et n'est-ce pas parce que tu sais ce qui en est ? N'en est-ce pas là la cause ?

ALCIBIADE.
Je le crois.

SOCRATE.
Si donc tu réponds si différemment, malgré toi, sur la même chose, c'est une marque infaillible que tu l'ignores.

ALCIBIADE.
Il y a de l'apparence.

SOCRATE.
Or, tu avoues que tu es flottant dans tes réponses sur le juste et l'injuste ; sur l'honnête et le malhonnête ; sur le bien et le mal ; sur l'utile et son contraire : n'est-il pas

Copyright Arvensa Editions

évident que cette incertitude vient de ton ignorance ?

[117b] **ALCIBIADE.**
Cela paraît bien vraisemblable.

SOCRATE.
C'est donc une maxime certaine que l'esprit est nécessairement flottant sur ce qu'il ignore ?

ALCIBIADE.
Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE.
Dis-moi, sais-tu comment tu pourrais monter au ciel ?

ALCIBIADE.
Non, par Jupiter, je te jure.

SOCRATE.
Et ton esprit est-il flottant là-dessus ?

ALCIBIADE.
Point du tout.

SOCRATE.
En sais-tu la raison, ou te la dirai-je ?

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Dis.

SOCRATE.
C'est, mon ami, que ne sachant pas le moyen de monter au ciel, tu ne crois pas le savoir.

[117c] **ALCIBIADE.**
Comment dis-tu cela ?

SOCRATE.
Vois un peu avec moi. Quand tu ignores une chose, et que tu sais que tu l'ignores, es-tu incertain et flottant sur cette chose-là ? Par exemple, l'art de la cuisine, ne sais-tu pas que tu l'ignores ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
T'amuses-tu donc à raisonner sur cet art, et dis-tu tantôt d'une façon et tantôt d'une autre ? Ne laisses-tu pas plutôt faire celui dont c'est le métier ?

ALCIBIADE.
Tu dis vrai.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et si tu étais sur un vaisseau, te mêlerais-tu de dire ton avis [117d] s'il faut tourner le gouvernail en dedans ou en dehors ? Et, comme tu ne sais pas l'art de naviguer, hésiterais-tu entre plusieurs opinions, ou ne laisserais-tu pas plutôt faire le pilote ?

ALCIBIADE.
Je laisserais faire le pilote.

SOCRATE.
Tu n'es donc jamais flottant et incertain sur les choses que tu ne sais pas, pourvu que tu saches que tu ne les sais pas ?

ALCIBIADE.
Non, à ce qu'il me semble.

SOCRATE.
Tu comprends donc bien que toutes les fautes que l'on commet ne viennent que de cette sorte d'ignorance, qui fait qu'on croit savoir ce qu'on ne sait pas ?

ALCIBIADE.
Répète-moi cela, je te prie.

SOCRATE.
Ce qui nous porte à entreprendre une chose, n'est-ce pas l'opinion où nous sommes que nous la savons faire ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Qui en doute ?

[117e] SOCRATE.
Et lorsqu'on est persuadé qu'on ne la sait pas, ne la laisse-t-on pas à d'autres ?

ALCIBIADE.
Cela est constant.

SOCRATE.
Ainsi, ceux qui sont dans cette dernière sorte d'ignorance ne font jamais de fautes, parce qu'ils laissent à d'autres le soin des choses qu'ils ne savent pas faire ?

ALCIBIADE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Qui sont donc ceux qui commettent des fautes ? Car ce ne sont pas ceux qui savent les choses.

ALCIBIADE.
Non, assurément.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Puisque ce ne sont ni ceux qui savent les choses, ni ceux qui les ignorent [118a] mais qui savent qu'ils les ignorent, que reste-t-il, que ceux qui, ne les sachant pas, croient pourtant les savoir ?

ALCIBIADE.
Non, il n'y en a pas d'autres.

SOCRATE.
Et voilà l'ignorance qui est la cause de tous les maux ; la sottise, qu'on ne saurait trop flétrir.

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Et quand elle tombe sur les choses de la plus grande importance, n'est-ce pas alors qu'elle est pernicieuse et honteuse au plus haut degré ?

ALCIBIADE.
Peut-on le nier ?

SOCRATE.
Mais peux-tu me nommer quelque chose qui soit de plus grande importance que le juste, l'honnête, le bien, et l'utile ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Non certainement.

SOCRATE.
Et n'est-ce pas sur ces choses-là que tu dis toi-même que tu es flottant et incertain ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et cette incertitude, d'après ce que nous avons dit, n'est-elle pas une preuve que, [118b] non seulement tu ignores les choses les plus importantes, mais que, les ignorant, tu crois pourtant les savoir ?

ALCIBIADE.
J'en ai bien peur.

SOCRATE.
O dieux ! en quel état déplorable es-tu, Alcibiade ! je n'ose le nommer. Cependant, puisque nous sommes seuls, il faut te le dire : mon cher Alcibiade, tu es dans la pire espèce d'ignorance, comme tes paroles le font voir, et comme tu le témoignes contre toi-même. Voilà pourquoi tu t'es jeté dans la politique avant de l'avoir apprise. Et tu n'es pas le seul qui soit dans cet état ; il t'est commun avec la plupart de ceux qui se mêlent des affaires [118c] de

Copyright Arvensa Editions

la république : je n'en excepte qu'un petit nombre, et, peut-être, le seul Périclès, ton tuteur.

ALCIBIADE.
Aussi dit-on, Socrate, qu'il n'est pas devenu si habile de lui-même : mais qu'il a eu commerce avec plusieurs habiles gens, comme Pythoclidès[430] et Anaxagore[431] ; et encore aujourd'hui, à l'âge où il est, il passe sa vie avec Damon[432], dans le dessein de s'instruire.

SOCRATE.
As-tu déjà vu quelqu'un qui sût une chose, et qui ne pût l'enseigner à un autre ? Ton maître à lire t'a enseigné ce qu'il savait, et il l'a enseigné à tous ceux qu'il a voulu ?

ALCIBIADE.
Oui.

[118d] SOCRATE.
Et toi, qui l'as appris de lui, tu pourrais l'enseigner à un autre ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il en est de même du maître de musique et du maître d'exercices ?

ALCIBIADE.
Certainement.

SOCRATE.
Car c'est une belle marque qu'on sait bien une chose, quand on est en état de l'enseigner aux autres.

ALCIBIADE.
Il me le semble.

SOCRATE.
Mais peux-tu me nommer quelqu'un que Périclès ait rendu habile, à commencer par ses propres enfants ?

[118e] **ALCIBIADE.**
Quoi ! et si Périclès n'a eu pour enfants que des imbéciles[433] ?

SOCRATE.
Et Clinias, ton frère ?

ALCIBIADE.
Mais tu me parles là d'un fou.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Si Clinias est fou, et que les enfants de Périclès soient des imbéciles, d'où vient que Périclès a négligé un aussi heureux naturel que le tien ?

ALCIBIADE.
C'est moi seul, je pense, qui en suis cause, en ne m'appliquant point du tout à ce qu'il me dit.

[119a] **SOCRATE.**
Mais, parmi tous les Athéniens, et parmi les étrangers, libres ou esclaves, peux-tu m'en nommer un seul que le commerce de Périclès ait rendu plus habile, comme je te nommerai un Pythodore, fils d'Isolochus, et un Callias, fils de Calliade, qui, pour cent mines, sont tous deux devenus très habiles dans l'école de Zenon[434] ?

ALCIBIADE.
Vraiment, je ne le saurais.

SOCRATE.
A la bonne heure. Mais que prétends-tu faire de toi, Alcibiade ? Veux-tu demeurer comme tu es, ou prendre un peu soin de toi ?

[119b] **ALCIBIADE.**
Délibérons-en tous les deux, Socrate. J'entends fort bien

Copyright Arvensa Editions

ce que tu dis, et j'en demeure d'accord : oui, tous ceux qui se mêlent des affaires de la république ne sont que des ignorants, excepté un très petit nombre.

SOCRATE.
Et après cela ?

ALCIBIADE.
S'ils étaient instruits, il faudrait que celui qui prétend devenir leur rival, travaillât et s'exerçât, pour entrer en lice avec eux, comme avec des athlètes ; mais puisque, sans avoir pris le soin de s'instruire, ils ne laissent pas de se mêler du gouvernement, qu'est-il besoin de s'exercer et de se donner tant de peine pour apprendre ? Je suis bien assuré qu'avec les seuls secours [119c] de la nature, je les surpasserai.

SOCRATE.
Ah ! mon cher Alcibiade, que viens-tu de dire là ? Quel sentiment indigne de cet air noble et des autres avantages que tu possèdes !

ALCIBIADE.
Comment, Socrate ? Explique-toi.

SOCRATE.
Ah ! je suis désolé pour notre amitié, si...

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Si tu penses n'avoir à lutter que contre des gens de cette sorte.

ALCIBIADE.
Et contre qui donc ?

[119d] **SOCRATE.**
Est-ce là la demande d'un homme qui croit avoir l'âme grande ?

ALCIBIADE.
Que veux-tu dire ? Ces gens-là ne sont-ils pas les seuls que j'aie à redouter ?

SOCRATE.
Si tu avais à conduire un vaisseau de guerre qui dût bientôt combattre, te contenterais-tu d'être plus habile dans la manœuvre que le reste de ton équipage, ou ne te proposerais-tu pas outre cela de surpasser aussi tes véritables adversaires, et non comme aujourd'hui tes compagnons, au-dessus desquels tu dois si fort te mettre, [119e] qu'ils ne pensent pas à lutter contre toi, mais seulement, dans le sentiment de leur infériorité, à t'aider

Copyright Arvensa Editions

contre l'ennemi ; si toutefois tu as réellement en vue de faire quelque chose de grand, digne de toi et de la république.

ALCIBIADE.
Oui, c'est ce que j'ai réellement en vue.

SOCRATE.
En vérité, est-il bien digne d'Alcibiade de se contenter d'être le premier de nos soldats, au lieu de se mettre devant les yeux les généraux ennemis, de s'efforcer de leur devenir supérieur, et de s'exercer sur leur modèle ?

[120a] **ALCIBIADE.**
Qui sont donc ces grands généraux, Socrate ?

SOCRATE.
Ne sais-tu pas qu'Athènes est toujours en guerre avec les Lacédémoniens, ou avec le grand Roi ?

ALCIBIADE.
Je le sais.

SOCRATE.
Si donc tu penses à te mettre à la tête des Athéniens, il faut que tu te prépares aussi à combattre les rois de Lacédémone et les rois de Perse.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Tu pourrais bien dire vrai.

SOCRATE.
Oh ! non, mon cher Alcibiade, les émules dignes de toi, c'est un Midias, si habile à nourrir des cailles[435], [120b] et autres gens de cette espèce, qui s'immiscent dans le gouvernement ; et qui, grâce à leur grossièreté, semblent n'avoir point encore coupé la chevelure de l'esclave, comme disent les bonnes femmes, et la porter dans leur âme[436] ; vrais barbares au milieu d'Athènes, et courtisans du peuple plutôt que ses chefs. Voilà les gens que tu dois te proposer pour modèles, sans penser à toi-même, sans rien apprendre de ce que tu devrais savoir : voilà la noble lutte qu'il te faut instituer, et, sans avoir fait aucun bon exercice, [120c] aucun autre préparatif, c'est dans cet état qu'il faut aller te mettre à la tête des Athéniens.

ALCIBIADE.
Mais je ne suis guère éloigné, Socrate, de penser comme toi : cependant, je m'imagine que les généraux de Lacédémone et le roi de Perse sont comme les autres.

SOCRATE.
Regarde un peu, mon cher Alcibiade, quelle opinion tu as

Copyright Arvensa Editions

là ?

ALCIBIADE.
Quelle opinion ?

SOCRATE.
Premièrement, qui te portera à avoir plus de soin de toi, [120d] ou de te former de ces hommes une haute idée qui te les rende redoutables, ou de les dédaigner ?

ALCIBIADE.
Assurément, c'est de m'en former une haute idée.

SOCRATE.
Et crois-tu donc que ce soit un mal pour toi, que d'avoir soin de toi-même ?

ALCIBIADE.
Au contraire, je suis persuadé que ce serait un grand bien.

SOCRATE.
Ainsi, cette opinion que tu as conçue de tes ennemis, est déjà un grand mal.

ALCIBIADE.
Je l'avoue.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
En second lieu, il y a toute apparence qu'elle est fausse.

ALCIBIADE.
Comment cela ?

SOCRATE.
N'y a-t-il pas toute apparence que les meilleurs natures se trouvent dans les hommes d'une grande naissance ?

ALCIBIADE.
Certainement.

SOCRATE.
Et ceux qui, à cette grande naissance, joignent une bonne éducation, n'y a-t-il pas apparence qu'ils ont tout ce qui est nécessaire à la vertu ?

ALCIBIADE.
Cela est indubitable.

SOCRATE.
Voyons donc, en nous comparant avec les rois de Lacédémone et de Perse, s'ils sont de moindre naissance que nous. Ne savons-nous pas que les premiers descendent d'Hercule, et les derniers, d'Achéménès[437] ; et que le sang d'Hercule et d'Achéménès remonte jusqu'à

Copyright Arvensa Editions

Jupiter ?

[121a] **ALCIBIADE.**
Et ma famille, Socrate, ne descend-elle pas d'Eurisacès, et Eurisacès ne remonte-t-il pas jusqu'à Jupiter ?

SOCRATE.
Et la mienne aussi, mon cher Alcibiade, ne vient-elle pas de Dédale, et Dédale ne nous ramène-t-il pas jusqu'à Vulcain, fils de Jupiter[438] ? Mais la différence qu'il y a entre eux et nous, c'est qu'ils remontent jusqu'à Jupiter, par une gradation continuelle de rois, sans aucune interruption ; les uns, qui ont été rois d'Argos et de Lacédémone ; et les autres, qui ont toujours régné sur la Perse, et souvent sur l'Asie, comme aujourd'hui ; au lieu que nos aïeux n'ont été que de simples particuliers comme nous. [121b] Si tu étais obligé de montrer à Artaxerce, fils de Xerxès, tes ancêtres et la patrie d'Eurisacès, Salamine, ou Égine, celle d'Éaque, plus ancien qu'Eurisacès, quel sujet de risée ne lui donnerais-tu pas ? Mais voyons si nous ne sommes pas aussi inférieurs du côté de l'éducation que du côté de la naissance. Ne t'a-t-on jamais dit quels grands avantages ont, en cela, les rois de Lacédémone, dont les femmes sont, en vertu d'une loi, gardées par les Éphores, afin qu'on soit assuré, autant qu'il est possible, qu'elles ne donneront des rois que de [121c] la race d'Hercule ? Et, sous ce rapport, le roi de

Copyright Arvensa Editions

Perse est encore si fort au-dessus des rois de Lacédémone, que personne n'a seulement le soupçon que la reine puisse avoir un fils qui ne soit pas le fils du roi ; c'est pourquoi elle n'a d'autre garde que la crainte. A la naissance du premier né, qui doit monter sur le trône, tous les peuples de ce grand empire célèbrent cet événement par des fêtes, et, chaque année, le jour de la naissance du roi est un jour de fêtes et de sacrifices pour toute l'Asie ; tandis que nous, [121d] lorsque nous venons au monde, mon cher Alcibiade, on peut nous appliquer ce mot du poète comique :

A peine nos voisins s'en aperçoivent-ils[439].

Ensuite, l'enfant est remis aux mains, non d'une femme, d'une nourrice de peu de valeur, mais des plus vertueux eunuques de la cour, qui, entre autres soins dont ils sont chargés, ont celui de former et de façonner ses membres, afin qu'il ait la taille la plus belle possible ; et cet emploi leur attire [121e] une haute considération. Quand l'enfant a sept ans, on le met entre les mains des écuyers, et on commence à le mener à la chasse ; à quatorze, il passe entre les mains de ceux qu'on appelle précepteurs du roi. Ce sont les quatre hommes de Perse qui ont la plus grande renommée de mérite ; ils sont dans la vigueur de l'âge : l'un passe pour le plus savant ; l'autre, pour le plus juste ; le troisième, pour le plus sage : et le quatrième,

Copyright Arvensa Editions

pour le [122a] plus vaillant. Le premier lui enseigne les mystères de la sagesse de Zoroastre, fils d'Oromaze, c'est-à-dire, la religion ; il lui enseigne aussi tout ce qui se rapporte aux devoirs d'un roi. Le juste lui apprend à dire toujours la vérité, fût-ce contre lui-même. Le sage l'instruit à ne se laisser jamais vaincre par ses passions, et, par-là, à se maintenir toujours libre et vraiment roi, en se gouvernant d'abord lui-même. Le vaillant l'exerce à être intrépide et sans peur, car, dès qu'il craint, il est esclave.

Mais toi, Alcibiade, [122b] Périclès t'a donné pour précepteur celui de ses esclaves que sa vieillesse rendait incapable de tout autre emploi, Zopire le Thrace. Je te rapporterais ici toute la suite de l'éducation de tes adversaires, si cela n'était pas trop long, et si ce que j'ai dit ne suffisait pour en faire voir les conséquences. Quant à ta naissance, Alcibiade, à ton éducation, et à celle d'aucun autre Athénien, personne ne s'en met en peine, à vrai dire, à moins que tu n'aies un ami qui s'en occupe.

Veux-tu faire attention aux richesses, [122c] à la somptuosité, à l'élégance des Perses, à la magnificence de leurs habits, à la recherche de leurs parfums, à la foule d'esclaves qui les accompagnent, enfin à tous les détails de leur luxe ? Tu auras honte de toi-même, en te voyant si au-dessous. Veux-tu jeter les yeux sur la tempérance des Lacédémoniens, sur leur modestie, leur facilité, leur douceur, leur magnanimité, leur bon ordre en toutes choses, leur valeur, leur fermeté, leur patience, leur noble émulation, et leur amour pour la gloire ? Dans toutes ces

Copyright Arvensa Editions

grandes qualités, tu ne te trouveras qu'un enfant [122d] auprès d'eux. Veux-tu, par hasard, qu'on prenne garde aux richesses, et penses-tu avoir quelque avantage de ce côté-là ? Je veux bien en parler ici pour que, tu te mettes à ta véritable place. Considère les richesses des Lacédémoniens, et tu verras combien elles sont supérieures aux nôtres. Personne n'oserait comparer nos terres avec celles de Sparte et de Messène, pour l'étendue et la bonté ; pour le nombre d'esclaves, sans compter les Ilotes ; pour les chevaux, et les autres troupeaux qui paissent dans les pâturages [122e] de Messène.

Mais sans parler de toutes ces choses, il y a moins d'or et d'argent dans toute la Grèce ensemble que dans Lacédémone seule ; car, depuis peu, l'argent de toute la Grèce, et souvent même celui de l'étranger entre dans Lacédémone, et n'en sort jamais. [123a] Véritablement, comme dit le Renard au Lion, dans Ésope, je vois fort bien les traces de l'argent qui entre à Lacédémone, mais je n'en vois point de l'argent qui en sort. Il est donc certain que les Lacédémoniens sont les plus riches des Grecs, et que le roi est le plus riche d'eux tous ; car, outre ses revenus particuliers, qui sont considérables, le tribut royal que les Lacédémoniens paient à leurs rois [123b] n'est pas peu de chose. Mais si la richesse des Lacédémoniens paraît si grande auprès de celle des autres Grecs, elle n'est rien auprès de celle du roi de Perse. J'ai ouï dire à un homme digne de foi, qui avait été du nombre des

Copyright Arvensa Editions

ambassadeurs qu'on envoya au grand roi, je lui ai ouï dire qu'il avait fait une grande journée de chemin dans un pays vaste et fertile, que les habitants appellent la Ceinture de la Reine ; qu'il y en avait un autre, qu'on appelle [123c] le Voile de la Reine, et qu'il y avait plusieurs autres grandes et belles provinces uniquement destinées à l'habillement de la reine, et qui avaient chacune le nom des parures qu'elles devaient fournir.

Si donc quelqu'un allait dire à la femme de Xerxès, à Amestris, mère du roi actuel ; Il y a à Athènes un homme qui médite de faire la guerre à Artaxerce ; c'est le fils d'une femme nommée Dinomaque, dont toute la parure vaut peut-être, au plus, cinquante mines, et lui, pour tout bien, n'a pas trois cents arpents de terre à Erchies[440] ; elle demanderait, avec surprise, [123d] sur quoi s'appuie cet Alcibiade pour attaquer Artaxerce, et je pense qu'elle dirait : Il ne peut s'appuyer que sur ses soins et son habileté, car voilà les seules choses dont on fasse cas parmi les Grecs. Mais quand on lui aurait dit que cet Alcibiade est un jeune homme qui n'a pas encore vingt ans, sans nulle sorte d'expérience, et si présomptueux, que, lorsque son ami lui représente qu'il doit, avant tout, avoir soin de lui, [123e] s'instruire, s'exercer, et alors seulement aller faire la guerre au grand roi, il ne veut pas, et dit qu'il est assez bon pour cela tel qu'il est ; je pense que sa surprise serait encore bien plus grande, et qu'elle demanderait : Sur quoi donc s'appuie ce jeune homme ?

Copyright Arvensa Editions

Et si nous lui répondions : Il s'appuie sur sa beauté, sur sa taille, sur sa richesse, et quelque esprit naturel, ne nous prendrait-elle pas pour des fous, songeant en quel degré elle trouve chez elle tous ces avantages ? Et je crois bien que Lampyto, fille [124a] de Léotychidas, femme d'Archidamus, mère d'Agis, tous nés rois, serait fort étonnée, si, parmi tant d'avantages qu'elle rencontre chez elle, on lui disait qu'aussi mal élevé que tu l'as été, tu t'es mis en tête de faire la guerre à son fils. Eh ! n'est-ce pas une honte que les femmes de nos ennemis sachent mieux que nous-mêmes ce que nous devrions être pour leur faire la guerre ?

Ainsi, mon cher Alcibiade, suis mes conseils, et obéis au précepte écrit sur la porte du temple de Delphes : Connais-toi [124b] toi-même. Car les ennemis que tu auras à combattre sont tels que je te les représente, et non tels que tu te les es figurés. Il faut pour les vaincre, du soin et de l'habileté : si tu y renonces, il te faut renoncer aussi à la gloire, et chez les Grecs et chez les autres peuples ; la gloire que tu parais aimer avec plus d'ardeur que jamais personne n'a rien aimé.

ALCIBIADE.

De quel soin veux-tu donc parler, Socrate ? Peux-tu me l'expliquer ? Car tu as bien l'air de m'avoir dit la vérité.

SOCRATE.

Je le puis. Mais c'est ensemble qu'il faut chercher les

Copyright Arvensa Editions

moyens de [124c] nous rendre meilleurs ; car, je ne dis pas qu'il faut que tu t'instruises, et non pas moi, qui n'ai sur toi, tout au plus, qu'un seul avantage.

ALCIBIADE.
Et quel est-il ?

SOCRATE.
C'est que mon tuteur est meilleur et plus sage que ton tuteur Périclès.

ALCIBIADE.
Qui est ce tuteur ?

SOCRATE.
Le Dieu, Alcibiade, qui, avant ce jour, ne m'a pas permis de te parler ; et c'est en suivant ses inspirations que je te déclare que c'est par moi seul que tu peux acquérir de la gloire.

[124d] ALCIBIADE.
Tu plaisantes, Socrate.

SOCRATE.
Peut-être : mais enfin je te dis la vérité ; c'est qu'en fait de soin, nous devons en avoir beaucoup de nous-même ; tous les hommes, en général, et nous deux encore plus que les autres.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Moi, certainement, Socrate.

SOCRATE.
Et moi tout autant.

ALCIBIADE.
Mais comment prendre soin de nous-même ?

SOCRATE.
C'est ici, mon ami, qu'il faut chasser la paresse et la mollesse.

ALCIBIADE.
En effet, elles seraient assez déplacées.

SOCRATE.
Très déplacées, assurément. Mais examinons ensemble. [124e] Dis-moi, ne voulons-nous pas nous rendre très bons ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et dans quel genre ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Mais dans celui qui fait la bonté de l'homme.

SOCRATE.
Et quel est l'homme bon ?

ALCIBIADE.
Évidemment, l'homme bon aux affaires.

SOCRATE.
Mais quelles affaires ? Non pas celles qui concernent les chevaux ?

ALCIBIADE.
Non, certes.

SOCRATE.
Car cela regarde les écuyers.

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Veux-tu dire les affaires qui concernent la marine ?

ALCIBIADE.
Non plus.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Car cela regarde les pilotes.

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Quelles affaires donc ?

ALCIBIADE.
Les affaires qui occupent nos meilleurs Athéniens.

[125a] **SOCRATE.**
Qu'entends-tu par nos meilleurs Athéniens ? Sont-ce les insensés ou les hommes de sens ?

ALCIBIADE.
Les hommes de sens.

SOCRATE.
Ainsi, tout homme de sens est bon ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et tout insensé, mauvais.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais un cordonnier a tout le sens nécessaire pour faire des souliers ; il est donc bon pour cela ?

ALCIBIADE.
Fort bon.

SOCRATE.
Mais le cordonnier est tout à fait dépourvu de sens pour faire des habits ?

ALCIBIADE.
Oui.

[125b] **SOCRATE.**
Et, par conséquent, il est mauvais pour cela ?

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Il suit de là que ce même homme est à la fois bon et mauvais ?

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Il semble.

SOCRATE.
Tu dis donc que les hommes bons sont aussi mauvais ?

ALCIBIADE.
Point du tout.

SOCRATE.
Qu'entends-tu donc par hommes bons ?

ALCIBIADE.
Ceux qui savent gouverner.

SOCRATE.
Gouverner quoi ? Les chevaux ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Les hommes ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Les malades ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Eh ! non.

SOCRATE.
Ceux qui naviguent ?

ALCIBIADE.
Je ne dis pas cela.

SOCRATE.
Ceux qui font les moissons ?

ALCIBIADE.
Non pas.

[125c] **SOCRATE.**
Qui donc ? Ceux qui font quelque chose, ou ceux qui ne font rien.

ALCIBIADE.
Ceux qui font quelque chose.

SOCRATE.
Et qui font, quoi ? Tâche de me le faire comprendre.

ALCIBIADE.
Ceux qui traitent ensemble, et qui se servent les uns des

Copyright Arvensa Editions

autres, comme nous vivons dans la société.

SOCRATE.
C'est donc gouverner des hommes qui se servent d'autres hommes ?

ALCIBIADE.
Précisément.

SOCRATE.
Gouverner, par exemple, les bossemans, qui se servent de rameurs ?

ALCIBIADE.
Non pas.

SOCRATE.
Car cela appartient à l'art du pilote ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Est-ce donc gouverner les joueurs de flûte, [125d] qui commandent aux musiciens et se servent des danseurs ?

ALCIBIADE.
Non, pas davantage.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Car cela regarde l'art du maître des chœurs ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Qu'attends-tu donc par gouverner des hommes qui se servent des autres hommes ?

ALCIBIADE.
J'entends que c'est gouverner des hommes qui vivent ensemble sous l'empire des lois, et forment une société politique.

SOCRATE.
Et quel est l'art qui apprend à les gouverner ? Comme, par exemple, si je te demandais quel est l'art qui enseigne à gouverner tous ceux qui forment l'équipage d'un navire ?

ALCIBIADE.
C'est l'art du pilote.

[125e] **SOCRATE.**
Et si je te demandais quel est l'art qui enseigne à gouverner ceux qui forment le chœur, comme nous disions tout à l'heure ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
C'est l'art du maître de chœur, comme tu disais.

SOCRATE.
Eh bien ! comment appelles-tu l'art de gouverner ceux qui forment une association politique ?

ALCIBIADE.
Pour moi, Socrate, je l'appelle l'art de bien conseiller.

SOCRATE.
Comment ! l'art du pilote est-il l'art de donner de mauvais conseils ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
N'est-ce pas aussi l'art d'en donner de bons ?

[126a] **ALCIBIADE.**
Assurément, pour le salut de ceux qui sont dans le vaisseau.

SOCRATE.
Fort bien dit. Maintenant, de quels bons conseils veux-tu donc parler, et à quoi est-ce qu'ils tendent ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Ils tendent au salut de la société et à son meilleur état.

SOCRATE.
Et quelle est la chose dont la présence ou l'absence soutient la société, et lui procure son meilleur état ? Si tu me demandais : Qu'est-ce qui doit être et n'être point dans un corps, pour faire qu'il soit sain et dans le meilleur état ? Je te répondrais, sur-le-champ, que ce qui doit y être, c'est la santé ; et ce qui doit n'y être pas, c'est la maladie. Ne le crois-tu pas comme moi ?

[126b] **ALCIBIADE.**
Tout comme toi.

SOCRATE.
Et si tu me demandais la même chose sur l'œil, je te répondrais de même que l'œil est dans le meilleur état, quand la vue y est, et que la cécité n'y est pas. Et les oreilles aussi, quand elles ont tout ce qu'il faut pour bien entendre, et qu'il n'y a aucune surdité, elles sont très bien et dans l'état le meilleur possible.

ALCIBIADE.
Cela est juste.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et une société, qu'est-ce qui doit y être ou n'y être pas, pour qu'elle soit très bien et dans le meilleur état ?

[126c] **ALCIBIADE.**
Il me semble, Socrate, que c'est quand l'amitié est entre tous les citoyens, et que la haine et la division n'y sont point.

SOCRATE.
Qu'appelles-tu amitié, est-ce la concorde ou la discorde ?

ALCIBIADE.
La concorde.

SOCRATE.
Quel est l'art qui fait sur les nombres ?

ALCIBIADE.
L'arithmétique.

SOCRATE.
N'est-ce pas elle aussi qui fait que, sur cela, les particuliers s'accordent entre eux ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et chacun avec lui-même ?

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Et quel est ; l'art qui fait que chacun est d'accord avec lui-même [126d] sur la grandeur relative d'une palme et d'une coudée ? N'est-ce pas l'art de mesurer ?

ALCIBIADE.
Et lequel donc ?

SOCRATE.
Et les états et les particuliers s'accordent par là ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et sur ce point, n'est-ce pas la même chose ?

ALCIBIADE.
La même chose.

SOCRATE.
Et la concorde, dont tu parles, quelle est-elle ? En quoi consiste-t-elle ? Et quel est l'art qui la produit ? Celle d'un

Copyright Arvensa Editions

état, est-ce celle du particulier, qui le fait être d'accord avec lui-même et avec les autres ?

ALCIBIADE.
Mais il me semble, du moins.

SOCRATE.
Quelle est-elle donc, je te prie ? Ne te lasse point de me répondre, et [126e] instruis-moi, par charité.

ALCIBIADE.
Je crois que c'est cette amitié et cette concorde par laquelle un père et une mère s'accordent avec leurs enfants, un frère avec son frère, une femme avec son mari.

SOCRATE.
Mais penses-tu qu'un mari puisse être d'accord avec sa femme sur ses ouvrages de laine, qu'elle entend à merveille, lui qui n'y entend rien ?

ALCIBIADE.
Non, sans doute.

SOCRATE.
Il ne le faut pas même, le moins du monde, car c'est un talent de femme.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Oui.

[127a] **SOCRATE.**
Est-il possible qu'une femme s'accorde avec son mari sur ce qui regarde les armes, elle qui ne sait ce que c'est ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Car dirais-tu peut-être, c'est un talent d'homme.

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Il y a donc, selon toi, des talens de femmes, et d'autres réservés aux hommes.

ALCIBIADE.
Pourrait-on le nier ?

SOCRATE.
Il est donc impossible que, sur cela, les femmes soient d'accord avec leurs maris.

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Tout à fait.

SOCRATE.
Et, par conséquent, il n'y aura point d'amitié, puisque l'amitié n'est que la concorde.

ALCIBIADE.
Non, à ce qu'il paraît.

SOCRATE.
Ainsi, quand une femme fera ce qu'elle doit faire, elle ne sera pas aimée de son mari ?

[127b] **ALCIBIADE.**
Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.
Et quand un mari fera ce qu'il doit faire, il ne sera pas aimé de sa femme ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Ce n'est donc pas quand chacun fait ce qu'il doit faire, que la société va bien ?

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Si fait, je le crois, Socrate.

SOCRATE.
Comment dis-tu ? Une société ira bien sans que l'amitié y règne ? Ne sommes-nous pas convenus que c'est par l'amitié qu'un état est bien réglé, et qu'autrement, il n'y a que désordre et confusion ?

ALCIBIADE.
Mais il me semble que c'est cela même qui produit l'amitié, que chacun fasse ce qu'il a à faire.

[127c] **SOCRATE.**
Ce n'est pas du moins ce que tu disais tout à l'heure ; mais comment dis-tu donc présentement ? Sans la concorde peut-il y avoir amitié ? Et peut-il y avoir de la concorde sur les affaires que les uns savent, et que les autres ne savent pas ?

ALCIBIADE.
Impossible.

SOCRATE.
Quand chacun fait ce qu'il doit faire, chacun fait-il ce qui est juste ou ce qui est injuste ?

ALCIBIADE.
Belle demande ! chacun fait ce qui est juste.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Quand donc tous les citoyens d'un état font ce qui est juste, ils ne sauraient pourtant s'aimer ?

ALCIBIADE.
Mais la conséquence semble nécessaire.

[127d] **SOCRATE.**
Quelle est donc cette amitié ou cette concorde dont nous devons connaître le secret, et sur laquelle nous devons savoir donner de sages conseils, pour devenir bons citoyens ? Car je ne puis comprendre en quoi elle consiste, ni en qui elle se trouve ; tantôt on la trouve en certaines personnes, tantôt on ne l'y trouve plus, comme il semble par tes paroles.

ALCIBIADE.
Par les dieux, je te répète, Socrate, que je ne sais moi-même ce que je dis, et je cours grand risque d'être, depuis longtemps, sans m'en être aperçu, dans le plus mauvais état.

SOCRATE.
Ne perds pas courage, Alcibiade : si tu ne sentais ton état [127e] qu'à l'âge de cinquante ans, il te serait difficile d'y apporter du remède ; mais à l'âge où tu es, voilà justement le temps de le sentir.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Mais quand on le sent, que faut-il faire ?

SOCRATE.
Répondre à quelques questions, Alcibiade. Si tu le fais, j'espère qu'avec le secours de Dieu, toi et moi, nous deviendrons meilleurs, au moins s'il faut ajouter foi à ma prophétie.

ALCIBIADE.
Cela ne peut manquer, s'il ne tient qu'à répondre.

SOCRATE.
Voyons donc. Qu'est-ce qu'avoir soin de soi, de peur qu'il ne nous arrive souvent, [128a] sans que nous nous en apercevions, d'avoir soin de toute autre chose que de nous, quand nous croyons en avoir soin ? Quand un homme a-t-il réellement soin de lui ? Quand il a soin des choses qui sont à lui, a-t-il soin de lui-même ?

ALCIBIADE.
Il me le semble.

SOCRATE.
Comment ? Quand un homme a-t-il soin de ses pieds ? Est-ce quand il a soin des choses qui sont à l'usage de ses pieds ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Je ne t'entends pas.

SOCRATE.
Ne connais-tu rien qui soit à l'usage de la main ? Par exemple, une bague, pour quelle partie du corps est-elle faite ? N'est-ce pas pour le doigt ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
De même, les souliers ne sont-ils pas pour les pieds ?

[128b] **ALCIBIADE.**
Assurément.

SOCRATE.
Quand donc nous avons soin des souliers, avons-nous soin des pieds ?

ALCIBIADE.
En vérité, Socrate, je ne t'entends pas encore bien.

SOCRATE.
Eh quoi ! Alcibiade, ne dis-tu pas qu'on a bien soin d'une chose ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et quand on rend une chose meilleure ? ne dis-tu pas qu'on en a bien soin ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et quel est l'art qui rend les souliers meilleurs ?

ALCIBIADE.
L'art du cordonnier.

SOCRATE.
C'est donc par l'art du cordonnier que nous avons soin des souliers ?

[128c] **ALCIBIADE.**
Oui.

SOCRATE.
Est-ce aussi par l'art du cordonnier que nous avons soin de nos pieds, ou n'est-ce pas par l'art qui rend le pied meilleur ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
C'est par celui-là.

SOCRATE.
Ne rendons-nous pas nos pieds meilleurs, par le même art qui rend tout notre corps meilleur ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et cet art, n'est-ce pas la gymnastique ?

ALCIBIADE.
Précisément.

SOCRATE.
C'est donc par la gymnastique que nous avons soin de nos pieds, et par l'art du cordonnier que nous avons soin des choses qui sont à l'usage de nos pieds ?

ALCIBIADE.
Justement.

SOCRATE.
C'est par la gymnastique que nous avons soin de nos mains, et par l'art de la joaillerie que nous avons soin des

Copyright Arvensa Editions

choses qui sont à l'usage de la main ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
C'est par la gymnastique que nous avons soin de notre corps, et par l'art du tisserand, et par plusieurs [128d] autres arts, que nous avons soin des choses du corps ?

ALCIBIADE.
Cela est hors de doute.

SOCRATE.
Et, par conséquent, l'art par lequel nous avons soin de nous-mêmes, n'est pas le même que celui par lequel nous avons soin des choses qui sont à nous ?

ALCIBIADE.
Évident.

SOCRATE.
Quand donc tu as soin des choses qui sont à toi, tu n'as pas soin de toi.

ALCIBIADE.
Nullement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Car ce n'est pas par le même art, à ce qu'il paraît, qu'un homme a soin de lui et des choses qui sont à lui.

ALCIBIADE.
Non, assurément.

SOCRATE.
Eh bien ! quel est l'art par lequel nous pouvons avoir soin de nous-mêmes.

ALCIBIADE.
Je ne saurais le dire.

[128e] **SOCRATE.**
Nous sommes déjà convenus que ce n'est pas celui par lequel nous pouvons rendre meilleure quelqu'une des choses qui sont à nous, mais celui par lequel nous pouvons nous rendre meilleurs nous-mêmes ?

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Mais pouvons-nous connaître l'art qui raccommode les souliers, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'un soulier ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Et l'art qui arrange les bagues, si nous ne savons auparavant ce que c'est qu'une bague ?

ALCIBIADE.
Cela ne se peut.

SOCRATE.
Quel moyen donc de connaître l'art qui nous rend meilleurs nous-mêmes, si nous ne savons ce que c'est que nous-mêmes ?

[129a] **ALCIBIADE.**
Cela est absolument impossible.

SOCRATE.
Mais est-ce une chose bien facile que de se connaître soi-même, et était-ce quelque ignorant qui avait écrit ce précepte sur le temple d'Apollon ? ou est-ce, au contraire, une chose très difficile et peu commune ?

ALCIBIADE.
Pour moi, Socrate, j'ai cru souvent que c'était une chose commune, et, souvent aussi que c'était une chose fort difficile.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais, Alcibiade, que cela soit facile ou non, toujours est-il que si nous le savons une fois, nous saurons bientôt quel soin nous devons avoir de nous-mêmes ; et que si nous l'ignorons, nous ne parviendrons jamais à connaître la nature de ce soin.

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

[129b] **SOCRATE.**
Courage donc. Par quel moyen trouverons-nous l'essence absolue des choses ? Par là, nous trouverons bientôt ce que nous sommes nous-mêmes ; et si nous ignorons cette essence, nous nous ignorerons toujours.

ALCIBIADE.
Tu dis vrai.

SOCRATE.
Suis-moi donc bien, je t'en conjure par Jupiter. Avec qui t'entretiens-tu présentement ? Est-ce avec moi ?

ALCIBIADE.
Oui, c'est avec toi.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et moi avec toi.

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
C'est Socrate qui parle ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
C'est Alcibiade qui écoute ?

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
C'est avec la parole que Socrate parle ?

[129c] **ALCIBIADE.**
Où en veux-tu venir ?

SOCRATE.
Parler et se servir de la parole est la même chose ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Celui qui se sert d'une chose, et ce dont il se sert, ne sont-ce pas des choses différentes ?

ALCIBIADE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Un cordonnier, par exemple, se sert de tranchets, d'alênes et d'autres instruments ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et celui qui se sert du tranchet, est-il différent de l'instrument dont il se sert ?

ALCIBIADE.
Oui, certes.

SOCRATE.
De même, un homme qui joue de la lyre n'est-il pas différent de la lyre dont il joue ?

ALCIBIADE.
Qui en doute ?

Copyright Arvensa Editions

[129d] **SOCRATE.**
C'est ce que je te demandais tout à l'heure, si celui qui se sert d'une chose te paraît toujours différent de ce dont il se sert ?

ALCIBIADE.
Très différent.

SOCRATE.
Mais le cordonnier coupe-t-il seulement de ses instruments, ou ne coupe-t-il pas avec ses mains ?

ALCIBIADE.
Avec ses mains aussi.

SOCRATE.
Il se sert donc de ses mains ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et, pour travailler, il se sert aussi de ses yeux ?

ALCIBIADE.
Aussi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et nous sommes tombés d'accord que celui qui se sert d'une chose est différent de la chose dont il se sert ?

ALCIBIADE.
Nous en sommes tombés d'accord.

SOCRATE.
Le cordonnier et le joueur de lyre sont autre chose que les mains et [129e] les yeux dont ils se servent ?

ALCIBIADE.
Cela est sensible.

SOCRATE.
Et l'homme se sert de tout son corps ?

ALCIBIADE.
Fort bien.

SOCRATE.
Ce qui se sert d'une chose est différent de la chose qui sert ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

L'homme est donc autre chose que le corps qui est à lui ?

ALCIBIADE.
Je le crois.

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

ALCIBIADE.
Je ne saurais le dire, Socrate.

SOCRATE.
Tu pourrais, au moins, me dire que c'est ce qui se sert du corps.

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

[130a] **SOCRATE.**
Y a-t-il quelque autre chose qui se serve du corps que l'âme ?

ALCIBIADE.
Non, aucune autre.

SOCRATE.
C'est donc elle qui commande ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Très certainement.

SOCRATE.
Et il n'y a personne, je crois, qui ne soit forcé de reconnaître.

ALCIBIADE.
Quoi ?

SOCRATE.
Que l'homme est Une de ces trois choses...

ALCIBIADE.
Lesquelles ?

SOCRATE.
Ou l'âme, ou le corps, ou le composé de l'un et de l'autre.

ALCIBIADE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Or, nous sommes convenus, au moins, que l'homme est ce qui commande au corps ?

[130b] **ALCIBIADE.**
Nous en sommes convenus.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le corps se commande-t-il donc à lui-même ?

ALCIBIADE.
Nullement.

SOCRATE.
Car nous avons dit que le corps ne commande pas, mais qu'on lui commande.

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Ce n'est donc pas là ce que nous cherchons ?

ALCIBIADE.
Il n'y a pas d'apparence.

SOCRATE.
Mais est-ce donc le composé qui commande au corps ? Et ce composé, est-ce l'homme ?

ALCIBIADE.
Peut-être.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Rien moins que cela ; car l'un ne commandant point comme l'autre, il est impossible que les deux ensemble commandent.

ALCIBIADE.
Cela est incontestable.

[130c] **SOCRATE.**
Puisque ni le corps, ni le composé de l'âme et du corps ne sont l'homme, il ne reste plus, je pense, que cette alternative, ou que l'homme ne soit rien absolument, ou que l'âme seule soit l'homme.

ALCIBIADE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Faut-il te démontrer encore plus clairement que l'âme seule est l'homme ?

ALCIBIADE.
Non, je te jure ; cela est assez prouvé.

SOCRATE.
Si nous n'avons pas très approfondi cette vérité, elle est assez prouvée, et cela suffit. Nous l'approfondirons davantage quand nous arriverons à ce que nous mettons de côté [130d] maintenant, comme d'une recherche trop

Copyright Arvensa Editions

difficile.

ALCIBIADE.
Qu'est-ce donc ?

SOCRATE.
C'est ce que nous avons dit tout à l'heure, qu'il fallait premièrement chercher à connaître l'essence absolue des choses ; mais au lieu de l'essence absolue, nous nous sommes arrêtés à examiner l'essence d'une chose particulière, et peut-être cela suffira-t-il ; car, après tout, nous ne saurions en nous-mêmes remonter plus haut que notre âme.

ALCIBIADE.
Non, certainement.

SOCRATE.
Ainsi donc, c'est un principe qu'il faut admettre, que, lorsque nous nous entretenons ensemble, toi et moi, c'est mon âme qui s'entretient avec la tienne ?

[130e] **ALCIBIADE.**
Tout à fait.

SOCRATE.
Et c'est ce que nous disions il n'y a qu'un moment, que Socrate parle à Alcibiade, en adressant la parole, non à sa

Copyright Arvensa Editions

figure, comme il semble, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire à son âme.

ALCIBIADE.
Cela est fort vraisemblable.

SOCRATE.
Celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes, nous ordonne donc de connaître notre âme.

[131a] **ALCIBIADE.**
Je le crois.

SOCRATE.
Celui qui connaît son corps connaît donc ce qui est à lui, et non ce qui est lui ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi, un médecin ne se connaît pas lui-même, en tant que médecin, ni un maître de palestre, entant que maître de palestre ?

ALCIBIADE.
Non.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
A plus forte raison, les laboureurs et tous les autres artisans sont-ils plus éloignés de se connaître eux-mêmes ; en effet, ils ne connaissent pas même ce qui est à eux, et leur art les attache à des choses qui leur sont encore plus étrangères [131b] que ce qui est immédiatement à eux ; car du corps ils ne connaissent que ce qui peut lui être utile.

ALCIBIADE.
Tout cela est très vrai.

SOCRATE.
Si donc c'est une sagesse de se connaître soi-même, il n'y a aucun d'eux qui soit sage par son art.

ALCIBIADE.
Je suis de ton avis.

SOCRATE.
Et voilà pourquoi tous ces arts paraissent ignobles et indignes de l'étude d'un honnête homme.

ALCIBIADE.
Cela est certain.

SOCRATE.
Ainsi, pour revenir à notre principe, tout homme qui a

Copyright Arvensa Editions

soin de son corps, a soin de ce qui est à lui, et non pas de lui ?

ALCIBIADE.
J'en tombe d'accord.

SOCRATE.
Tout homme qui aime les richesses, ne s'aime ni lui, ni [131c] ce qui est à lui, mais une chose encore plus étrangère que ce qui est à lui ?

ALCIBIADE.
Il me le semble.

SOCRATE.
Celui qui ne s'occupe que des richesses ne fait donc pas ses propres affaires ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Si donc quelqu'un est amoureux du corps d'Alcibiade, ce n'est pas Alcibiade qu'il aime, mais une des choses qui appartiennent à Alcibiade.

ALCIBIADE.
Je le crois.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Celui qui aime Alcibiade, c'est celui qui aime son âme.

ALCIBIADE.
Il le faut bien.

SOCRATE.
Voilà pourquoi celui qui n'aime que ton corps, se retire dès que ta beauté commence à passer.

ALCIBIADE.
Il est vrai.

[131b] **SOCRATE.**
Mais celui qui aime ton âme ne se retire jamais, tant que tu désires et recherches la perfection.

ALCIBIADE.
Il semble, au moins.

SOCRATE.
Et c'est ce qui fait que je suis le seul qui ne te quitte point, et te demeure fidèle après que la fleur de ta beauté est ternie, et que tous tes amants se sont retirés.

ALCIBIADE.
Et tu fais bien, Socrate ; ne me quitte point, je te prie.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Travaille donc de toutes tes forces à devenir tous les jours plus beau.

ALCIBIADE.
J'y travaillerai.

[131e] SOCRATE.
Voilà bien où tu en es : Alcibiade, fils de Clinias, n'a jamais eu, à ce qu'il paraît, et n'a encore qu'un seul amant ; et cet amant, digne de le plaire, c'est Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète.

ALCIBIADE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
Mais ne m'as-tu pas dit, lorsque je t'ai abordé, que je ne t'avais prévenu que d'un moment, et que tu avais dessein de me parler, et de me demander pourquoi j'étais le seul qui ne me fusse pas retiré ?

ALCIBIADE.
En effet, c'était mon dessein.

SOCRATE.
Tu en sais présentement la raison ; c'est que je t'ai

Copyright Arvensa Editions

toujours aimé toi-même, et que les autres n'ont aimé que ce qui est à toi. La beauté de ce qui est à toi commence à passer, au lieu que la tienne commence à fleurir ; [132a] et, si tu ne te laisses pas gâter et enlaidir par le peuple athénien, je ne te quitterai de ma vie. Mais je crains fort qu'amoureux de la faveur populaire comme tu l'es, tu ne te perdes, ainsi que cela est arrivé à un grand nombre de nos meilleurs citoyens, car *le peuple du magnanime Erecthée*[441] a un beau masque ; mais il faut le voir à découvert. Crois-moi donc, Alcibiade, prends les précautions que je te dis.

ALCIBIADE.
Quelles précautions ?

[132b] **SOCRATE.**
C'est de t'exercer, et de bien apprendre ce qu'il faut savoir pour te mêler des affaires de la république. Avec ce préservatif, tu pourras aller sans rien craindre.

ALCIBIADE.
Tout cela est fort bien dit, Socrate ; mais tâche de m'expliquer comment nous pourrons avoir soin de nous-mêmes.

SOCRATE.
Mais cela est fait ; car, avant toutes choses, nous avons

Copyright Arvensa Editions

établi qui nous sommes ; et nous craignions que, faute de le bien savoir, nous n'eussions soin de toute autre chose que de nous-mêmes, sans nous en apercevoir.

ALCIBIADE.
Précisément.

[132c] **SOCRATE.**
Nous sommes convenus ensuite que c'est de l'âme qu'il faut avoir soin ; que c'est là la fin qu'on doit se proposer.

ALCIBIADE.
Nul doute.

SOCRATE.
Et qu'il faut laisser à d'autres le soin du corps et des choses qui s'y rapportent.

ALCIBIADE.
Cela peut-il être contesté ?

SOCRATE.
Voyons, comment pouvons-nous entendre cette vérité de la manière la plus claire possible ? Car, dès que nous l'entendrons bien, il y a grande apparence que nous nous connaîtrons parfaitement nous-mêmes. N'entendons-nous pas bien, je te prie, l'inscription de Delphes, dont nous avons déjà parlé, et le sage précepte qu'elle

Copyright Arvensa Editions

renferme ?

ALCIBIADE.
Que veux-tu dire par là, Socrate ?

[132d] **SOCRATE.**
Je m'en vais te communiquer ce que je soupçonne que veut dire cette inscription, et le conseil qu'elle nous donne. Il n'est guère possible de te le faire entendre par d'autre comparaison que par celle-ci, qui est tirée de la vue.

ALCIBIADE.
Comment dis-tu cela ?

SOCRATE.
Prends bien garde. Si cette inscription parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dît : Regarde-toi toi-même, que croirions-nous qu'elle lui dirait ? Ne croirions-nous pas qu'elle lui ordonnerait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil peut se voir ?

ALCIBIADE.
Cela est évident.

SOCRATE.
Et quelle est la chose dans laquelle nous pouvons voir [132e] et l'œil et nous-mêmes ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
On peut se voir dans les miroirs et autres choses semblables.

SOCRATE.
Tu dis fort bien. N'y a-t-il pas aussi dans l'œil quelque petit endroit qui fait le même effet qu'un miroir ?

ALCIBIADE.
Il y en a un assurément.

SOCRATE.
As-tu donc remarqué que toutes les fois que tu regardes [133a] dans un œil, ton visage paraît dans cette partie de l'œil placé devant toi, qu'on appelle la pupille, comme dans un miroir, fidèle image de celui qui s'y regarde ?

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil et dans cette partie de l'œil, qui est la plus belle et qui a seule la faculté de voir.

ALCIBIADE.
Évidemment.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Car s'il regardait quelque autre partie du corps de l'homme, ou quelque autre objet, hors celui auquel ressemble cette partie de l'œil, il ne se verrait nullement lui-même.

[133b] **ALCIBIADE.**
Tu as raison.

SOCRATE.
Un œil donc qui veut se voir lui-même, doit se regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil, où réside toute sa vertu, c'est-à-dire la vue.

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'âme ? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'âme et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble ?

ALCIBIADE.
Il me paraît, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

[133c] **SOCRATE.**
Mais pouvons-nous trouver quelque partie de l'âme plus intellectuelle que celle à laquelle se rapportent la science et la sagesse ?

ALCIBIADE.
Non, certainement.

SOCRATE.
Cette partie de l'âme est donc sa partie divine et c'est en y regardant et en y contemplant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement.

ALCIBIADE.
Il y a bien de l'apparence.

SOCRATE.
Se connaître soi-même, c'est la sagesse, comme nous en sommes convenus.

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Ne nous connaissant pas nous-mêmes, et n'étant point sages, pouvons-nous connaître nos vrais biens et nos vrais maux ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Eh ! comment les connaîtrions-nous, Socrate ?

[133d] SOCRATE.
Car il n'est pas possible que celui qui ne connaît pas Alcibiade, connaisse ce qui appartient à Alcibiade, comme appartenant à Alcibiade.

ALCIBIADE.
Non, par Jupiter ! cela n'est pas possible.

SOCRATE.
Nous ne pouvons donc connaître ce qui est à nous, comme étant à nous, si nous ne nous connaissons nous-mêmes ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Et si nous ne connaissons pas ce qui est à nous, nous ne connaîtrons pas non plus ce qui se rapporte aux choses qui sont à nous ?

ALCIBIADE.
Je l'avoue.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Nous n'avons donc pas très bien fait tantôt quand nous sommes convenus qu'il y a des gens qui ne se connaissent pas eux-mêmes, et qui cependant connaissent ce qui est à eux. Non, ils ne connaissent pas même les choses qui sont à ce qui est à eux ; car ces trois connaissances, se connaître soi-même, connaître ce qui est à soi, et connaître les choses qui sont à ce qui est à soi, [133e] semblent liées ensemble, et l'effet d'un seul et même art.

ALCIBIADE.
Il est bien vraisemblable.

SOCRATE.
Tout homme qui ne connaît pas les choses qui sont à lui, ne connaîtra pas non plus celles qui sont aux autres.

ALCIBIADE.
Cela est constant.

SOCRATE.
Ne connaissant pas celles qui sont aux autres, il ne connaîtra pas celles qui sont à l'état.

ALCIBIADE.
C'est une conséquence sûre.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Un tel homme ne saurait donc jamais être un homme d'état ?

ALCIBIADE.
Non.

SOCRATE.
Il ne saurait même être un bon économe.

[134a] **ALCIBIADE.**
Non.

SOCRATE.
Il ne sait pas même ce qu'il fait.

ALCIBIADE.
Pas du tout.

SOCRATE.
Et est-il possible qu'il ne fasse pas des fautes ?

ALCIBIADE.
Impossible.

SOCRATE.
Faisant des fautes, ne fait-il pas mal, et pour lui et pour le public ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et se faisant mal, n'est-il pas malheureux ?

ALCIBIADE.
Très malheureux.

SOCRATE.
Et ceux pour qui agit un tel homme ?

ALCIBIADE.
Malheureux aussi.

SOCRATE.
Il n'est donc pas possible que celui qui n'est ni bon ni sage soit heureux ?

[134b] **ALCIBIADE.**
Non, sans doute.

SOCRATE.
Tous les hommes vicieux sont donc malheureux ?

ALCIBIADE.
Très malheureux.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ce n'est donc point par les richesses que l'homme se délivre du malheur, c'est par la sagesse ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Ainsi, mon cher Alcibiade, les états, pour être heureux, n'ont besoin ni de murailles, ni de vaisseaux, ni d'arsenaux, ni d'une population nombreuse, ni de puissance, si la vertu n'y est pas.

ALCIBIADE.
Non, certainement.

SOCRATE.
Et, si tu veux bien faire les affaires de la république, il faut [134c] que tu donnes de la vertu à ses citoyens.

ALCIBIADE.
J'en suis très persuadé.

SOCRATE.
Mais peut-on donner ce qu'on n'a pas ?

ALCIBIADE.
Comment le donnerait-on ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il faut donc, avant toutes choses, que tu penses à acquérir de la vertu, toi, et tout homme qui ne veut pas seulement avoir soin de lui et des choses qui sont à lui, mais aussi de l'état et des choses qui sont à l'état.

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Ce n'est donc pas l'autorité et le crédit de faire tout ce qu'il te plaira ; mais la sagesse et la justice que tu dois chercher à te procurer à toi et à l'état.

ALCIBIADE.
Cela me paraît très vrai.

[134d] **SOCRATE.**
Car si la république et toi vous agissez sagement et justement, vous vous rendrez les dieux favorables.

ALCIBIADE.
Il est probable.

SOCRATE.
Et, pour cela, vous ne ferez rien sans avoir, comme je l'ai dit tantôt, l'œil fixé sur la lumière divine.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Car c'est en vous regardant dans cette lumière que vous vous verrez vous-mêmes, et reconnaîtrez les biens qui vous sont propres.

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais, en faisant ainsi, ne ferez-vous pas bien ?

ALCIBIADE.
Certainement.

[134e] **SOCRATE.**
Si vous faites bien, je veux me rendre garant que vous serez heureux.

ALCIBIADE.
Et tu es un très bon garant, Socrate.

SOCRATE.
Mais si vous faites mal, et si vous vous regardez dans ce qui est sans Dieu et plein de ténèbres, vous ne ferez

Copyright Arvensa Editions

vraisemblablement que des œuvres de ténèbres, ne vous connaissant pas vous-mêmes.

ALCIBIADE.
Vraisemblablement.

SOCRATE.
Mon cher Alcibiade, représente-toi un homme qui ait le pouvoir de tout faire, et qui n'ait point de jugement ; que doit-on en attendre dans les affaires particulières ou publiques ? Par exemple, qu'un malade ait le pouvoir de faire tout ce qui lui [135a] viendra dans la tête, sans avoir l'esprit médical, et qu'il ait assez d'autorité pour que personne n'ose lui rien dire, que lui arrivera-t-il ? Ne ruinera-t-il pas sa santé, selon toute apparence ?

ALCIBIADE.
Oui, vraiment.

SOCRATE.
Et, dans un vaisseau, si quelqu'un, sans avoir ni l'esprit ni l'habileté d'un pilote, a pourtant la liberté de faire ce que bon lui semble, vois-tu ce qui lui arrivera, à lui et à ceux qui s'abandonnent à sa conduite ?

ALCIBIADE.
Ils ne peuvent manquer de périr tous.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et n'en est-il pas de même de l'état, de l'autorité et [135b] de la puissance ? privés de la vertu, leur perte n'est-elle pas infaillible ?

ALCIBIADE.
Infaillible.

SOCRATE.
Par conséquent, mon cher Alcibiade, ce n'est pas du pouvoir qu'il faut acquérir pour toi et pour la république, mais de la vertu, si vous voulez être heureux.

ALCIBIADE.
Tu dis très vrai, Socrate.

SOCRATE.
Et avant qu'on soit en possession de la vertu, plutôt que de commander soi-même, il est meilleur, je ne dis pas à un enfant, mais à un homme, d'obéir à un plus vertueux que soi.

ALCIBIADE.
Je le crois.

SOCRATE.
Et le meilleur est aussi le plus honnête ?

Copyright Arvensa Editions

[135c] **ALCIBIADE.**
Nul doute.

SOCRATE.
Le plus honnête est aussi le plus convenable ?

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Ainsi il est convenable à l'homme vicieux d'être esclave, car cela lui est meilleur ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Le vice est donc servile ?

ALCIBIADE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Et la vertu, libérale ?

ALCIBIADE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais, mon ami, ne faut-il pas éviter la servilité ?

ALCIBIADE.
Oui, certes.

SOCRATE.
Eh bien ! mon cher Alcibiade, sens-tu donc l'état où tu es ? Es-tu dans l'état d'un homme libre ou d'un esclave ?

ALCIBIADE.
Il me semble que je le sens très bien.

SOCRATE.
Et sais-tu comment tu peux sortir de l'état où tu es ? car je n'oserais le nommer, en parlant d'un homme comme toi.

[135d] **ALCIBIADE.**
Mais je crois le savoir.

SOCRATE.
Et comment ?

ALCIBIADE.
S'il plaît à Socrate.

SOCRATE.
Tu dis fort mal, Alcibiade.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Comment faut-il donc dire ?

SOCRATE.
S'il plaît à Dieu.

ALCIBIADE.
Eh bien ! je dis donc s'il plaît à Dieu ; et j'ajoute que nous risquons désormais de changer de personnage ; tu feras le mien, et je ferai le tien. A compter d'aujourd'hui, c'est à moi à le faire la cour, et me voilà ton amant.

[135e] **SOCRATE.**
Alors, mon cher Alcibiade, mon amour ressemblera fort à la cigogne, si, après avoir fait éclore dans ton sein un jeune amour ailé, celui-ci le nourrit et le soigne à son tour.

ALCIBIADE.
Oui, Socrate ; et, dès ce jour, je vais m'appliquer à la justice.

SOCRATE.
Je souhaite que tu persévères ; mais, sans me défier de ton bon naturel, en voyant la force des exemples qui règnent dans cette ville, je tremble qu'ils ne l'emportent sur toi et sur moi.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



LE SECOND ALCIBIADE

ou

De la Prière

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LE SECOND ALCIBIADE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Le second Alcibiade

Copyright Arvensa Editions

LE SECOND ALCIBIADE

Liste des titres

Table des matières du titre

Argument philosophique

Il ne faut chercher dans ce dialogue rien de profond et de bien sérieux sur la prière. Le but de l'auteur, et assurément ce n'est pas Platon, est de montrer que, sans la connaissance de ce qui est bien et vraiment utile, toutes les autres connaissances nuisent à celui qui les possède, et que tout tourne à mal, même la prière. En effet, si l'on ne sait point ce qu'il faut demander aux dieux, on peut leur demander de faux biens qu'ils peuvent nous accorder dans leur colère, pour notre honte et notre ruine.

Copyright Arvensa Editions

LE SECOND ALCIBIADE
Liste des titres
Table des matières du titre

Le second Alcibiade

PERSONNAGES DU DIALOGUE :

SOCRATE, ALCIBIADE[443]

[138a] **SOCRATE.**
Alcibiade, vas-tu dans ce temple pour y prier ?

ALCIBIADE.
Oui, Socrate, c'est mon dessein.

SOCRATE.
Aussi tu me parais bien rêveur, et je te vois les yeux attachés à terre, comme un homme qui réfléchit profondément.

ALCIBIADE.
Et a-t-on donc besoin de réflexions si profondes, Socrate ?

SOCRATE.
Les plus profondes, Alcibiade, ce me [138b] semble. Car, au

Copyright Arvensa Editions

nom de Jupiter, ne penses-tu pas que lorsque nous adressons nos prières aux dieux, soit en public, soit en particulier, les dieux nous accordent certaines choses et nous en refusent d'autres ? que tantôt ils exaucent, et tantôt ils rejettent nos vœux ?

ALCIBIADE.
Certainement.

SOCRATE.
Eh bien ! alors ne te semble-t-il pas que la prière exige beaucoup d'attention, de peur que, sans qu'on s'en aperçoive, on ne demande aux dieux de grands maux, en croyant leur demander de grands biens, et que les dieux ne se trouvent dans la disposition d'accorder ce qu'on leur demande ; comme Œdipe [138c] qui, dans un accès de colère, demanda aux dieux, à ce qu'on dit, que ses enfants décidassent leurs droits par l'épée. Et tandis qu'il pouvait prier les dieux d'éloigner de lui les maux dont il était accablé, il s'en attira de nouveaux ; car ses vœux furent exaucés, et de là cette longue suite de malheurs épouvantables, qu'il n'est pas nécessaire de te conter ici en détail[444].

ALCIBIADE.
Mais, Socrate, tu me parles-là d'un homme en délire : car peux-tu croire qu'un homme dans son bon sens eût pu

Copyright Arvensa Editions

faire de telles prières ?

SOCRATE.
Être en délire te paraît opposé à être dans son bon sens ?

ALCIBIADE.
Assurément.

[138d] **SOCRATE.**
Ne trouves-tu pas qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas ?

ALCIBIADE.
Et bien ?

SOCRATE.
Voyons, tâchons de les bien reconnaître. Il est convenu qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas, et d'autres encore qui sont en délire ?

ALCIBIADE.
Oui, cela est convenu.

SOCRATE.
N'y a-t-il pas des gens sains ?

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Et d'autres, malades ?

[139a] **ALCIBIADE.**
Sans doute.

SOCRATE.
Ce ne sont pas les mêmes ?

ALCIBIADE.
Non, certes.

SOCRATE.
Y en a-t-il qui ne soient ni malades ni sains ?

ALCIBIADE.
Non pas, que je sache.

SOCRATE.
Car il faut qu'un homme soit sain ou malade.

ALCIBIADE.
A ce qu'il me semble.

SOCRATE.
Mais quoi ! du bon sens et de son contraire, en est-il de

Copyright Arvensa Editions

même, à ton avis ?

ALCIBIADE.
Comment dis-tu ?

SOCRATE.
Je te demande s'il te paraît nécessaire qu'un homme soit sensé ou insensé, ou s'il y a un certain milieu qui permette de n'être [139b] ni l'un ni l'autre ?

ALCIBIADE.
Non, il n'y a point de milieu.

SOCRATE.
Il faut donc nécessairement qu'on soit l'un ou l'autre ?

ALCIBIADE.
Je le trouve ainsi.

SOCRATE.
Ne te souvient-il pas que tu es convenu que le délire est opposé au bon sens ?

ALCIBIADE.
Je m'en souviens très bien.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et aussi qu'il n'y a pas de milieu qui permette de n'être ni sensé ni insensé ?

ALCIBIADE.
Oui, j'en suis convenu.

SOCRATE.
Mais se peut-il qu'une même chose ait deux contraires qui lui soient opposés ?

ALCIBIADE.
Nullement.

[139c] **SOCRATE.**
Ne pas être dans son bon sens, et être en délire, ont donc bien l'air d'être une seule et même chose ?

ALCIBIADE.
Il paraît bien.

SOCRATE.
Quand donc nous dirons que tous ceux qui ne sont pas dans leur bon sens sont en délire, nous dirons bien. Sans aller plus loin, nous le dirons des hommes de ton âge, s'il y en a qui ne soient pas dans leur bon sens, comme il y en a sans doute, et dans un âge plus avancé ; car, je te prie, ne trouves-tu pas que dans cette ville les hommes sensés sont fort rares, et que le grand nombre n'a pas de sens,

Copyright Arvensa Editions

c'est-à-dire, selon toi, qu'il est en délire ?

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
Mais penses-tu que nous fussions bien en sûreté au milieu de tant de [139d] furieux, et que nous n'eussions pas déjà porté la peine de ce voisinage, reçu des coups, et essuyé toutes les insultes qu'on doit attendre de pareils hommes ? Prends donc garde, mon cher, que la chose ne soit autrement que tu ne dis.

ALCIBIADE.
Comment est-elle donc ? car je pourrais bien m'être trompé.

SOCRATE.
Il me le semble aussi, et c'est ce qu'il faut examiner de cette manière.

ALCIBIADE.
De quelle manière ?

SOCRATE.
Je vais te le dire : il y a des malades, n'est-ce pas ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Qui en doute ?

[139e] **SOCRATE.**
Être malade, est-ce avoir ou la goutte, ou la fièvre, ou mal aux yeux ? Et ne crois-tu pas qu'on peut n'avoir aucun de ces maux-là, et être pourtant malade d'une autre maladie ? car il y en a plusieurs espèces, et ce ne sont pas là les seules.

ALCIBIADE.
J'en suis très persuadé.

SOCRATE.
Tout mal d'yeux te paraît une maladie ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et toute maladie te paraît-elle un mal d'yeux ?

ALCIBIADE.
Non, assurément ; mais je ne vois pas ce que cela prouve.

[140a] SOCRATE.
Si tu veux me suivre, peut-être le trouverons-nous, en le

Copyright Arvensa Editions

cherchant à deux[445].

ALCIBIADE.
Je te suis de toutes mes forces.

SOCRATE.
Ne sommes-nous pas convenus que tout mal d'yeux est une maladie, et que toute maladie n'est pas un mal d'yeux ?

ALCIBIADE.
Nous en sommes convenus.

SOCRATE.
Et avec raison ; car tous ceux qui ont la fièvre sont malades ; mais tous ceux qui sont malades n'ont pas la fièvre, ou la goutte, ou mal aux yeux, [140b] je pense. Ce sont bien là des maladies ; mais, à ce que disent les médecins, on les guérit par des moyens très différents : car elles ne sont pas toutes les mêmes, et on ne les traite pas toutes de la même façon, mais chacune selon sa nature. Cependant ce sont toutes des maladies. Dis-moi encore : il y a plusieurs sortes d'artisans, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il y a des cordonniers, des architectes, des sculpteurs, et une infinité d'autres qu'il n'est pas nécessaire de nommer : ils remplissent les différentes divisions des arts ; ils sont tous [140c] artisans ; et cependant ils ne sont pas tous architectes, cordonniers, sculpteurs, bien qu'ils soient tous artisans en général.

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
La folie est divisée de la même manière entre les hommes : le plus haut degré de folie nous l'appelons délire ; un moindre degré, bêtise et stupidité ; mais ceux qui veulent se servir de termes honnêtes, appellent le délire de l'exaltation, et la bêtise, de la simplicité. Ou bien on dit encore que ce sont des gens [140d] qui n'ont pas de méchanceté, qui ont peu d'expérience, des enfants. En cherchant, tu trouveras encore beaucoup d'autres noms ; mais enfin c'est toujours de la folie : et toutes ces espèces de folie ne diffèrent que comme un art diffère d'un autre art, et une maladie d'une autre maladie. Ne le trouves-tu pas comme moi ?

ALCIBIADE.
Tout comme toi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Revenons donc au point d'où nous sommes partis. Notre premier dessein était de reconnaître les fous et les hommes sensés ; car nous sommes tombés d'accord qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas, n'est-ce point ?

ALCIBIADE.
Oui, nous en sommes tombés d'accord.

[140e] **SOCRATE.**
N'appelles-tu pas sensé celui qui sait ce qu'il faut faire et dire ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et qu'appelles-tu insensé ? N'est-ce pas celui qui ne sait ni l'un ni l'autre ?

ALCIBIADE.
Assurément.

SOCRATE.
Ceux qui ne savent ni ce qu'il faut dire, ni ce qu'il faut faire, ne disent-ils point et ne font-ils point, sans s'en douter, ce qu'il ne faut pas ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Il me semble.

SOCRATE.
Je te disais [141a] qu'Œdipe était de ce nombre ; mais encore aujourd'hui, tu en trouveras beaucoup qui, sans être comme lui transportés par la colère, demandent aux dieux de véritables maux, pensant lui demander de véritables biens. Car pour Œdipe, s'il ne demandait pas des biens, il ne croyait pas non plus en demander, au lieu que les autres font tous les jours le contraire ; et, sans aller plus loin, Alcibiade, si le dieu que tu vas prier paraissait tout d'un coup[446], et qu'avant que tu eusses ouvert la bouche, il te demandât si tu serais content d'être roi d'Athènes ; ou, si cela te paraissait trop peu de chose, de [141b] toute la Grèce ; ou, si tu n'étais pas encore satisfait, qu'il te promît l'Europe entière, et qu'il ajoutât, pour remplir ton ambition, que, le même jour, tout l'univers saurait qu'Alcibiade, fils de Clinias, est roi ; je suis persuadé que tu sortirais du temple au comble de la joie, comme venant de recevoir le plus grand de tous les biens.

ALCIBIADE.
Et je suis convaincu, Socrate, qu'il en serait ainsi de tout autre que moi, si la même fortune lui arrivait.

Copyright Arvensa Editions

[141c] **SOCRATE.**
Mais tu ne voudrais pas donner ta vie pour le plaisir de commander aux Grecs et aux Barbares ?

ALCIBIADE.
Non, sans doute ; car a quoi bon ? Je ne pourrais en jouir.

SOCRATE.
Mais si tu devais en jouir, et que cette jouissance dût t'être funeste, n'en voudrais-tu pas encore ?

ALCIBIADE.
Non, certes.

SOCRATE.
Tu vois donc bien qu'il n'est pas sûr d'accepter au hasard ce qui se présente, ni de faire soi-même des vœux, si l'on [141d] doit par là attirer sur sa tête des calamités, ou perdre même la vie : et on pourrait citer beaucoup d'ambitieux qui, ayant désiré avec passion la tyrannie, et n'ayant rien épargné pour y parvenir comme au plus grand de tous les biens, n'ont dû à cette élévation que de périr sous les embûches de leurs ennemis. Il n'est pas possible que tu n'aies entendu parler de ce qui vient d'arriver hier, ce matin même[447]. Archélaüs, roi de Macédoine, avait un favori qu'il aimait avec une passion

Copyright Arvensa Editions

démesurée ; ce favori, encore plus amoureux du trône d'Archélaüs, qù'Archélaüs ne l'était de lui, vient de le tuer pour se mettre à sa place, se flattant qu'il ne serait pas plus tôt roi qu'il serait l'homme du monde [141e] le plus heureux ; mais à peine a-t-il joui trois ou quatre jours de la tyrannie, que le voilà égorgé, a son tour, par d'autres ambitieux.

Et parmi nos Athéniens (et quant à ceci nous ne l'avons pas ouï dire, nous l'avons vu de nos propres yeux), [142a] combien y en a-t-il qui, après avoir souhaité avec ardeur d'être généraux d'armée et avoir obtenu ce qu'ils désiraient, errent encore aujourd'hui dans l'exil, ou ont péri ; ou bien, et c'est encore là le sort le plus beau, ont passé leur vie dans des dangers innombrables et des frayeurs continuelles, non seulement pendant leur généralat, mais encore après leur retour dans leur patrie, où ils ont eu à soutenir contre les délateurs une guerre plus cruelle que toutes les guerres contre l'ennemi ; au point que la plupart ont fini par maudire leur élévation. [142b] Encore si tous ces dangers et toutes ces fatigues conduisaient à quelque chose d'utile, il y aurait quelque raison à s'y exposer ; mais c'est tout le contraire.

Ce que je dis des honneurs, je le dis aussi des enfants. Combien avons-nous vu de gens qui, après en avoir demandé aux dieux et en avoir obtenu, se sont attiré par là de grands chagrins ! les uns ont passé toute leur vie dans la douleur et l'amertume, pour en avoir eu de

Copyright Arvensa Editions

méchants ; et les autres, qui en ont eu de bons, [142c] venant à les perdre, ont été aussi malheureux que les premiers, et auraient beaucoup mieux aimé n'avoir jamais été pères. Néanmoins, malgré l'éclat de ces dures leçons, à peine trouverait-on un homme qui refusât ces faux biens si les dieux les lui envoyaient, ou qui cessât de les demander s'il croyait les obtenir par ses prières. La plupart ne refuseraient ni la tyrannie, ni le commandement des armées, ni tous les autres [142d] biens, qui sont réellement beaucoup plus pernicieux qu'utiles ; et ils les solliciteraient, s'ils ne se présentaient pas d'eux-mêmes. Mais attends un moment, bientôt tu les entendras chanter la palinodie, et faire des vœux tout contraires aux premiers. Pour moi, je crains que ce ne soit véritablement à tort que les hommes se plaignent des dieux, et les accusent d'être la cause de leurs maux ; tandis que ce sont eux-mêmes qui, par leurs vices ou leurs folies,

Se rendent misérables [142e] malgré le sort[448].

Et c'est pourquoi, Alcibiade, je trouve bien du sens à ce poète qui, ayant, comme je pense, des amis fort imprudents, et leur voyant faire tous les jours et demander aux dieux des choses qui leur paraissaient bonnes et qui étaient pourtant très mauvaises, composa pour eux tous en commun une prière ; la voici :

[143a] « Puissant Jupiter, donne-nous les vrais biens, que nous les demandions, ou que nous ne les demandions

Copyright Arvensa Editions

pas ; et éloigne de nous les maux, quand même nous te les demanderions. »

Cette prière me paraît très belle et très sûre. Si tu y trouves quelque chose à redire, parle.

ALCIBIADE.

Il est malaisé de contredire ce qui est bien dit. Mais je songe, Socrate, combien de maux l'ignorance cause aux hommes. C'est elle qui, à notre insu, [143b] nous fait faire tous les jours des choses qui nous sont funestes, et, ce qu'il y a de plus déplorable, c'est elle qui nous porte à demander aux dieux nos propres malheurs. Personne ne s'en doute ; et tout le monde se croit fort en état de demander aux dieux du bonheur et non de la misère ; car ce ne serait pas là une prière, mais une véritable imprécation.

SOCRATE.

Mais peut-être, mon cher Alcibiade, un homme plus sage que toi et moi, nous dirait que nous avons grand tort [143c] de blâmer ainsi l'ignorance indistinctement, sans ajouter quelle sorte d'ignorance nous condamnons ; et que s'il y a des cas où elle est mauvaise, il y en a d'autres où elle est bonne.

ALCIBIADE.

Comment dis-tu, Socrate, y a-t-il rien qu'il soit plus utile d'ignorer que de savoir ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Oui, selon moi. Tu n'es pas de cet avis ?

ALCIBIADE.
Non, certes, par Jupiter !

SOCRATE.
Assurément je ne t'accuserai pas de vouloir te porter contre ta mère aux fureurs d'un Oreste, ou d'un Alcméon, ou d'aucun [143d] autre parricide.

ALCIBIADE.
Comment ! au nom des dieux, parle mieux, Socrate, je t'en prie.

SOCRATE.
Tu as tort, Alcibiade, de me recommander cela, à moi qui déclare que tu n'es pas capable de rien vouloir de semblable ; ce serait le cas, si l'on te disait le contraire, puisque ces actions te paraissent si abominables qu'on ne doit pas même les nommer légèrement. Mais, dis-moi, crois-tu qu'Oreste, s'il avait été dans son bon sens, et s'il eût su ce qu'il avait de mieux à faire, eût osé faire ce qu'il fit ?

ALCIBIADE.
Non, assurément.

Copyright Arvensa Editions

[143e] **SOCRATE.**
Ni lui ni aucun autre ?

ALCIBIADE.
Ni aucun autre.

SOCRATE.
L'ignorance de ce qui est bien, est donc un mal, à ce qu'il paraît ?

ALCIBIADE.
Du moins selon moi.

SOCRATE.
Et pour Oreste, et pour tout autre ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Examinons encore un peu ceci. S'il t'était monté tout d'un coup dans la tête, croyant bien faire, d'aller tuer Périclès, ton tuteur et ton ami ; et si, prenant un poignard, [144a] tu fusses allé droit à sa porte demander s'il était chez lui, dans l'intention de le tuer, lui et non pas un autre, et que l'on t'eût dit qu'il y était. Je ne veux pas dire par là que tu aies jamais songé à une action si horrible, mais tu pourras

Copyright Arvensa Editions

bien penser, je crois, qu'il n'y a pas de raison pour qu'un homme qui ne connaît pas ce qui est bien, ne se laisse entraîner à prendre pour bon ce qui est mauvais en soi. Ne le penses-tu pas ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Continuons. Tu entres chez Périclès, tu le vois, [144b] mais tu ne le reconnais pas, et tu crois que c'est un autre ; oserais-tu encore le tuer ?

ALCIBIADE.
Non, par Jupiter !

SOCRATE.
Car ce n'était pas à celui-là, mais à Périclès seul que tu en voulais. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Et toutes les fois que tu aurais été chez lui dans le même dessein, et que tu ne l'aurais pas reconnu, tu ne lui aurais fait aucun mal.

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Aucun.

SOCRATE.
Quoi donc ! crois-tu qu'Oreste eût porté ses mains sur sa mère s'il ne l'avait pas reconnue ?

[144c] **ALCIBIADE.**
Non, je ne le crois pas.

SOCRATE.
Car il ne cherchait pas à tuer la première venue, ni la mère de celui-ci ou de celui-là ; mais il voulait tuer sa propre mère.

ALCIBIADE.
C'est cela.

SOCRATE.
Cette sorte d'ignorance est donc très bonne à ceux qui sont dans la disposition d'Oreste et égarés par de semblables opinions.

ALCIBIADE.
Il semble.

SOCRATE.
Tu vois donc qu'en certains cas, l'ignorance est un bien, et

Copyright Arvensa Editions

non pas un mal, comme tu le pensais tout à l'heure.

ALCIBIADE.
Je commence à le voir.

[144d] **SOCRATE.**
Bien plus, si tu veux prendre la peine d'examiner ce que je vais te dire, tout absurde que cela soit en apparence, peut-être conviendras-tu qu'il en est ainsi.

ALCIBIADE.
Qu'est-ce donc, Socrate ?

SOCRATE.
C'est que, à vrai dire, il peut se faire que toutes les sciences, sans la science de ce qui est bien, soient rarement utiles à ceux qui les possèdent, et que le plus souvent elles leur soient pernicieuses. Suis-moi, je te prie : lorsque nous allons dire ou faire quelque chose, ne faut-il pas, de toute nécessité, ou que nous sachions véritablement [144e] ce que nous allons faire ou dire, ou que nous croyions au moins le savoir ?

ALCIBIADE.
Sans doute.

SOCRATE.
Selon ce principe, les orateurs qui tous les jours

Copyright Arvensa Editions

conseillent le peuple, le conseillent sur les choses qu'ils savent ou qu'ils croient savoir. Les uns lui donnent des conseils sur la paix et sur la guerre ; les autres, sur les fortifications à élever, sur les ports à construire : [145a] en un mot, la république ne prend aucune mesure intérieure ou extérieure, que par le conseil des orateurs.

ALCIBIADE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Vois un peu si, pour ce qui suit, je viendrai à bout de ma démonstration. Ne dis-tu pas qu'il y a des hommes sensés et d'autres qui ne le sont pas ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Les insensés ne sont-ils pas le grand nombre, et les sensés une petite minorité ?

ALCIBIADE.
Sans difficulté.

SOCRATE.
N'est-ce pas pour quelque motif que tu les appelles sensés et insensés ?

Copyright Arvensa Editions

ALCIBIADE.
Assurément.

[145b] **SOCRATE.**
Appelles-tu donc sensé celui qui sait donner des conseils, mais sans savoir ce qu'il y a à faire, ni dans quel temps il faut le faire ?

ALCIBIADE.
Non, certes.

SOCRATE.
Ni, je pense, celui qui sait faire la guerre, sans savoir ni quand ni combien de temps elle est convenable ?

ALCIBIADE.
Pas davantage.

SOCRATE.
Ni celui qui sait faire mourir, condamner à des amendes, envoyer en exil, et qui ne sait ni quand ni envers qui de telles mesures sont bonnes ?

ALCIBIADE.
Je n'ai garde.

[145c] **SOCRATE.**

Copyright Arvensa Editions

Mais celui qui sait faire toutes ces choses, pourvu qu'il ait aussi la science de ce qui est bien, et cette science est la même que la science de ce qui est utile, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.
Celui-là, nous l'appellerons un homme sensé, capable de se conseiller lui-même et de conseiller la république. Autrement nous en dirons tout le contraire. Que t'en semble ?

ALCIBIADE.
Je suis tout à fait de ton avis.

SOCRATE.
Quand quelqu'un sait monter à cheval, tirer de l'arc, quand il est habile à la lutte, au pugilat, dans quelque autre exercice [145d] gymnastique, ou dans un art quelconque, comment l'appelles-tu, lorsqu'il sait ce qui est bien suivant cet art ? N'appelles-tu pas écuyer celui qui est habile dans l'art de mener un cheval ?

ALCIBIADE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Lutteur celui qui est exercé à la lutte ; musicien celui qui sait la musique, et ainsi des autres ? Ou en agis-tu autrement ?

ALCIBIADE.
Non ; je fais comme tu dis.

SOCRATE.
Trouves-tu que ce soit une nécessité que celui qui est habile dans un de ces arts soit un homme sensé, ou dirons-nous [145e] qu'il s'en faut beaucoup ?

ALCIBIADE.
Il s'en faut extrêmement, Socrate.

SOCRATE.
Que dirais-tu d'une république composée d'excellents tireurs d'arc, de joueurs de flûtes, d'athlètes, et autres gens de cette sorte, mêlés avec ceux dont nous avons parlé tout-à-l'heure, qui savent faire la guerre, et condamner à mort, et avec ces orateurs enflés d'orgueil politique ; supposé qu'il leur manque à tous la science de ce qui est bien, et que parmi eux il n'y ait pas un seul homme qui sache, ni en quelle occasion, ni à quelle fin il faut employer chacun [146a] de ces arts ?

ALCIBIADE.
Je dirais, Socrate, que ce serait une assez mauvaise

Copyright Arvensa Editions

république.

SOCRATE.
Tu le dirais bien plus lorsque tu verrais chacun d'eux, plein d'ambition, employer tous les soins qu'il doit à la chose publique, à tâcher d'y être le premier.[449] c'est-à-dire, le premier dans ce qui est bien suivant son art ; lorsque tu lui verrais faire la plupart du temps, contre ce qui est réellement bien, des fautes graves et pour lui-même et pour la république, s'abandonnant inconsidérément au courant de l'opinion. [146b] Cela étant, n'aurions-nous pas grande raison de dire qu'une telle république ne peut qu'être pleine de désordre et d'injustice ?

ALCIBIADE.
Oui, par Jupiter, assurément !

SOCRATE.
Ne sommes-nous pas convenus qu'il fallait, de toute nécessité, ou que nous crussions savoir, ou que nous sussions effectivement ce que nous voulons faire ou dire avec facilité ?

ALCIBIADE.
Nous en sommes convenus.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Si donc quelqu'un fait ce qu'il sait, ou croit savoir, il en résulte un grand avantage [146c] et pour l'État et pour lui-même ?

ALCIBIADE.
En peut-on douter ?

SOCRATE.
Et quand il en est autrement, il en résulte tout le contraire ?

ALCIBIADE.
Nul doute.

SOCRATE.
Penses-y ; persistes-tu dans ce sentiment ?

ALCIBIADE.
J'y persiste.

SOCRATE.
N'as-tu pas dit que le grand nombre est composé de fous, et que les hommes sensés sont le petit nombre ?

ALCIBIADE.
Oui, et je le dis encore.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Dans ce cas, ne faut-il pas dire que le grand nombre fait des fautes contre ce qui est bien, s'abandonnant inconsidérément la plupart du temps au courant de l'opinion ?

[146d] **ALCIBIADE.**
Eh bien ! il faut le dire.

SOCRATE.
Il est donc avantageux à ce grand nombre de ne rien savoir et de ne pas croire savoir, parce que ce qu'ils sauront ou croiront savoir, ils voudront l'exécuter, et qu'en l'exécutant, au lieu d'en tirer de l'utilité, ils n'en recevront que du préjudice.

ALCIBIADE.
Tu dis vrai.

SOCRATE.
Tu vois donc que je n'avais pas tort quand je disais tantôt qu'il pouvait se faire que toutes les sciences, sans la science de ce qui est bien, sont rarement utiles à ceux qui les possèdent, et qu'elles leur sont le plus souvent très pernicieuses. Tu ne sentais pas alors cette vérité ?

ALCIBIADE.
Non, pas alors, mais je la sens présentement, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il faut donc qu'une ville ou qu'une âme, qui veut se bien conduire, s'attache à cette science, comme un malade à son médecin, et comme celui qui veut arriver à bon port s'abandonne à un pilote. [147a] Car, sans elle et moins l'âme a reçu préalablement de salutaires instructions relativement aux richesses, à la santé, et aux autres avantages de ce genre, plus elle est en péril de voire de grandes fautes. Celui qui possédera toutes les sciences et tous les arts, et qui sera dénué de cette science, poussé par chacune d'elles, connue par autant de vents impétueux, ne sera-t-il pas avec raison battu par la tempête ? Et comme il n'a point de pilote, n'est-il pas impossible qu'il reste longtemps [147b] sur cette mer, sans périr ? Il me semble que c'est ici que s'applique ce que le poète dit d'un homme qu'il veut blâmer : *Il savait beaucoup de choses mais il les savait toutes mal.*

ALCIBIADE.
Comment le vers du poète s'applique-t-il ici, Socrate ? car, pour moi, il ne me paraît guère aller avec notre sujet.

SOCRATE.
Il y va très bien, au contraire. Mais, mon cher Alcibiade, c'est une espèce d'énigme. Telle est sa manière et celle de presque tous les autres poètes. Toute poésie est naturellement énigmatique, [147c] et il n'est pas donné à tous les hommes d'en saisir le sens ; et, outre sa nature

Copyright Arvensa Editions

énigmatique, si le poète est un homme avare et jaloux de la sagesse, et qui, au lieu de nous la découvrir, ne cherche qu'à la cacher, alors il est presque impossible de pénétrer sa pensée. Tu n'accuseras jamais Homère, ce poète si sage et tout divin, d'avoir ignoré qu'il n'est pas possible de mal savoir ce que l'on sait. C'est lui qui dit de Margitès, qu'il *savait beaucoup de choses,* [147d] *mais qu'il les savait toutes mal*[450] ; mais il parle par énigme, et met, je pense, *il savait* pour *son savoir*, et *mal* pour *malheureux* ; cela ne pouvait pas entrer dans la composition de son vers, mais ce qu'il a voulu dire certainement, c'est que Margitès savait beaucoup de choses, et que c'était pour lui un malheureux savoir. Si beaucoup savoir était un malheur pour lui, il fallait nécessairement que ce fût un méchant homme, s'il faut s'arrêter à ce que nous avons dit plus haut.

[147e] **ALCIBIADE.**
Et il le faut, à ce qu'il me semble, Socrate ; je ne sais plus à quoi je croirais, si je ne me rendais à ce que tu as dit.

SOCRATE.
Ainsi véritablement tu es de mon avis ?

ALCIBIADE.
Oui, je te le répète.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Mais, Alcibiade, au nom de Jupiter, penses-y ; car tu vois combien il y a ici d'incertitude, et il me semble que tu en as ta bonne part ; poussé tantôt à droite, tantôt à gauche, tu ne sais où te fixer ; ce que tu approuvais le plus, [148a] tu le condamnes, et ne peux rester dans le même sentiment. Encore une fois, si le Dieu que tu vas prier, l'apparaissant tout d'un coup, te demandait, avant que tu eusses commencé ta prière, si tu te contenterais de quelqu'une des choses dont nous avons parlé au début de cet entretien, ou plutôt supposons qu'il te permît de lui demander ce que tu voudrais, lequel croirais-tu le plus sûr, ou de recevoir ce qu'il te donnerait lui-même, ou d'obtenir ce que tu lui aurais demandé ?

ALCIBIADE.

Je te jure, Socrate, par tous les dieux, que je ne sais que te répondre ; car il me paraît qu'il n'y a rien de plus fou, [148b] ni qu'il faille éviter avec plus de soin, que de hasarder de demander aux dieux de véritables maux, en pensant leur demander de véritables biens, pour chanter la palinodie un moment après, comme tu disais, et faire des vœux tout contraires aux premiers.

SOCRATE.

N'est-ce pas par cette raison que le poète dont il a été question au commencement, et qui en savait plus que nous, a voulu qu'on demandât aux dieux d'éloigner les

Copyright Arvensa Editions

maux, quand même on les demanderait ?

ALCIBIADE.
Il me semble.

SOCRATE.
Aussi, les Lacédémoniens, [148c] soit qu'ils aient imité ce poète, ou que d'eux-mêmes ils aient trouvé cette vérité, font tous les jours en public et en particulier une prière semblable ; ils prient les dieux de leur donner l'honnête avec l'utile. Jamais personne ne leur entendra demander davantage. Cependant jusqu'ici ils ont été aussi heureux qu'aucun peuple, et s'ils ont vu interrompre quelquefois le cours de leurs prospérités, [148d] on n'en saurait accuser leur prière. Car les dieux sont libres, et il dépend d'eux d'accorder ce qu'on leur demande, ou d'imposer le contraire. Je veux, à ce propos, te dire une autre histoire que j'ai entendu raconter une fois à quelques vieillards.

Les Athéniens étant entrés en guerre avec les Lacédémoniens, il arriva qu'ils furent toujours battus dans tous les combats qui se donnèrent sur mer et sur terre ; affligés de ce malheur, et [148e] cherchant les moyens d'en prévenir le retour, après bien des délibérations, ils crurent que le meilleur expédient était d'envoyer consulter l'oracle d'Ammon, et le prier de leur dire pourquoi les dieux accordaient la victoire aux Lacédémoniens plutôt qu'aux Athéniens, qui leur offraient les plus fréquents et les plus beaux sacrifices de toute la Grèce ; ornaient leurs

Copyright Arvensa Editions

temples de plus riches offrandes qu'aucun autre peuple ; faisaient tous les ans en leur honneur les processions les plus somptueuses et les plus imposantes ; en un mot, [149a] dépensaient plus pour leur culte, à eux seuls, que tous les autres Grecs ensemble. Les Lacédémoniens, au contraire, ajoutaient-ils, n'ont pas tous ces soins ; ils sont si avares pour les dieux, qu'ils leur offrent souvent des victimes mutilées, et font beaucoup moins de dépense, dans tout ce qui regarde la religion, que les Athéniens, quoiqu'ils ne soient pas moins riches. Quand ils eurent ainsi parlé, et demandé comment ils pourraient détourner les maux qui affligeaient leur ville, [149b] le prophète ne leur fit pas une longue réponse ; sans doute le Dieu ne le permettait pas ; mais, s'adressant à l'envoyé, il lui dit : « Voici ce qu'Ammon répond aux Athéniens : Il aime beaucoup mieux les bénédictions des Lacédémoniens que tous « les sacrifices des Grecs. » Il n'en dit pas davantage. Par ces bénédictions des Lacédémoniens, il n'entendait parler, à mon avis, que de leur manière de prier, qui, en effet, diffère [149c] beaucoup de celle des autres peuples. Car tous les autres Grecs, soit en offrant aux dieux des taureaux aux cornes dorées, soit en leur consacrant de riches offrandes, demandent dans leurs prières tout ce que leur suggèrent leurs passions, sans s'informer si ce sont des biens ou des maux. Mais les dieux, qui entendent leurs blasphèmes, n'agréent point leurs processions magnifiques, leurs sacrifices somptueux. C'est pourquoi il faut, selon moi, beaucoup de précaution et d'attention

Copyright Arvensa Editions

pour savoir ce qu'on doit dire ou ne pas dire. Vous trouverez dans Homère des exemples semblables aux précédents ; [149d]

Les Troyens, dit-il, en bâtissant un fort,
Offraient aux immortels des hécatombes parfaites.
Les vents portaient de la terre au ciel une odeur
Agréable ; et cependant les dieux refusèrent de la goûter,
Parce qu'ils avaient de l'aversion pour la ville sacrée de Troie,
[149e] Pour Priam, et pour son peuple[451].

C'était donc inutilement qu'ils offraient des sacrifices, et qu'ils faisaient des dons aux dieux qui les haïssaient. Car la divinité n'est pas capable de se laisser corrompre par des présents, comme un usurier : et nous serions insensés de prétendre nous rendre par là plus agréables aux dieux que les Lacédémoniens. En effet il serait étrange que les dieux eussent plus d'égard à nos dons et à nos sacrifices qu'à notre âme, pour distinguer celui qui est véritablement [150a] saint et juste. Non, c'est à l'âme, selon moi, bien plus qu'aux processions et aux sacrifices ; car, ce dernier hommage, les particuliers et les états les plus coupables envers les dieux et envers les hommes peuvent très bien l'offrir chaque année régulièrement. Aussi les dieux, que la vénalité n'atteint pas, méprisent toutes ces choses, comme le dieu même et son prophète l'ont déclaré. Il y a donc bien de l'apparence que devant les dieux et devant les hommes sensés la sagesse et [150b] la justice passent

Copyright Arvensa Editions

avant tout. Or, il n'y a de vrais justes et de vrais sages que ceux qui dans leurs paroles et dans leurs actions savent s'acquitter de ce qu'ils doivent aux dieux et aux hommes. Je voudrais bien savoir ce que tu penses sur tout cela.

ALCIBIADE.
Pour moi, Socrate, je ne puis que conformer mes sentiments aux tiens et à ceux du Dieu. Serait-il raisonnable que j'allasse me mettre en opposition avec le Dieu ?

SOCRATE.
Ne te souvient-il pas que tu m'as dit que tu avais grand peur de demander aux dieux [150c] des maux sans t'en apercevoir, en voulant leur demander des biens ?

ALCIBIADE.
Je m'en souviens.

SOCRATE.
Tu vois donc qu'il n'y a pas de sûreté pour toi d'aller prier le Dieu ; car il pourrait arriver que le Dieu, t'entendant blasphémer, rejetât tes sacrifices, et que, par malheur, il t'envoyât toute autre chose que ce que tu lui demandais. Je trouve donc qu'il vaut beaucoup mieux te tenir en repos, car je ne pense pas que l'exaltation actuelle de tes sentiments, c'est le nom le plus honnête qu'on puisse donner à la folie, te permette de te servir de la prière des

Copyright Arvensa Editions

Lacédémoniens. [150d] C'est pourquoi il te faut attendre nécessairement que quelqu'un t'enseigne quelle conduite tu dois tenir envers les dieux et envers les hommes.

ALCIBIADE.
Et quand viendra ce temps, Socrate ? Et qui sera celui qui m'instruira ? que je le verrai avec plaisir !

SOCRATE.
Ce sera celui qui t'aime. Mais il me semble que, comme dans Homère Minerve dissipe le nuage qui couvrait les yeux de Diomède, *afin qu'il put voir si c'était une divinité ou un homme*[452]. [150e] de même il faut, avant toutes choses, qu'il dissipe les ténèbres qui couvrent ton âme, pour te mettre en état de discerner ce qui est bien et ce qui est mal ; car présentement tu ne me parais guère capable de le faire.

ALCIBIADE.
Qu'il dissipe, s'il veut, mes ténèbres et tout ce qu'il voudra. Quel qu'il soit je suis prêt à lui obéir sans réserve, pourvu qu'il me rende meilleur.

[151a] **SOCRATE.**
Oui, car il a pour toi une affection merveilleuse.

ALCIBIADE.

Copyright Arvensa Editions

Il me paraît qu'il faut remettre jusque-là mon sacrifice.

SOCRATE.
Tu as raison, cela est plus sûr que d'aller courir un si grand danger.

ALCIBIADE.
A la bonne heure, Socrate. Cependant pour te remercier du salutaire conseil que tu m'as donné, permets-moi de mettre sur ta tête cette couronne ; [151b] nous donnerons d'autres couronnes aux dieux quand je verrai arriver l'heureux jour que tu m'as promis ; il dépend d'eux qu'il ne se fasse pas longtemps attendre.

SOCRATE.
Je reçois cette couronne ; et je recevrai toujours avec plaisir tout ce qui me viendra de toi. Créon dans Euripide, voyant Tirésias avec une couronne, et apprenant qu'elle lui a été donnée par les soldats, à cause de son art, lui dit :

Je prends pour un bon augure cette couronne triomphale :
Car nous sommes dans une grande tempête, comme tu le sais[453].

Et moi aussi, je prends pour un heureux présage cette couronne que je reçois de ta main, [151c] car je ne me trouve pas dans une moindre tempête que Créon, puisqu'il s'agit, pour moi, de triompher de tous ceux qui t'aiment.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



HIPPARQUE

ou

l'amour du gain

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

HIPPARQUE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Hipparque

Copyright Arvensa Editions

HIPPARQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Tout gain est un bien pour celui qui le désire ; aimer le gain n'est donc pas plus criminel que d'aimer le bien. Bons ou méchants, tous les hommes l'aiment. Seulement il faut savoir que ce qui constitue le gain ou le bien, ce n'est pas telle ou telle apparence extérieure, mais le prix interne et réel de la chose. C'est cette valeur réelle que le sage ne perd pas de vue. Il faut donc éclairer et régler l'amour du gain, au lieu de chercher à le détruire, ce qui est au-dessus de la philosophie.

Tel est le fond bien léger de cette composition plus que médiocre, que Boeck attribue à Simon le Socratique, et que quelque grammairien aura sans doute appelée *Hipparque*, parce qu'elle contient quelques détails intéressants sur ce fils de Pisistrate.

Copyright Arvensa Editions

HIPPARQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Hipparque

PERSONNAGES :
SOCRATE, UN ANONYME.

[225a] **SOCRATE.**
Et qu'est-ce donc que l'amour du gain ? Et qui sont ceux qui se livrent à cette passion ?

L'ANONYME.
Il me semble que ce sont ceux qui croient pouvoir gagner à des choses qui n'ont réellement aucune valeur.

SOCRATE.
Te paraissent-ils savoir que ces choses n'ont aucune valeur, ou l'ignorer ? S'ils le savent, les hommes passionnés pour le gain sont des fous, selon toi.

L'ANONYME.
Non pas fous, mais rusés, sans probité, [225b] avides ; sachant bien que les objets sur lesquels ils spéculent n'ont aucune valeur, et cependant n'ayant pas honte d'y vouloir

Copyright Arvensa Editions

gagner.

SOCRATE.
Cherchons un exemple de cette passion, pour le gain. Si un agriculteur sait que la chose qu'il plante est sans valeur, et que cependant il croie pouvoir gagner à la cultiver, le regarderas-tu comme un de ceux dont nous parlons ?

L'ANONYME.
Il n'y a rien, Socrate, où l'homme épris de l'amour du gain ne croie qu'il y a quelque chose à gagner.

SOCRATE.
Prends garde de parler avec cette vivacité, comme si quelqu'un t'avait fait tort : [225c] efforce-toi plutôt de m'écouter avec attention et de me répondre comme si nous n'avions encore rien dit. Penses-tu que l'homme passionné pour le gain soit juge de la valeur des choses sur lesquelles il croit pouvoir gagner ?

L'ANONYME.
Pourquoi pas ?

SOCRATE.
Et qui est juge de la valeur des plantes ? qui sait dans quel terrain et dans quelle saison il faut les planter ? pour nous servir aussi des belles expressions dont les habiles

Copyright Arvensa Editions

orateurs parent leurs discours[454].

[225d] **L'ANONYME.**
Un agriculteur, je pense.

SOCRATE.
Mais croire que l'on peut gagner, n'est-ce pas croire qu'il y a à gagner ?

L'ANONYME.
Oui, sans doute.

SOCRATE.
N'essaie donc pas de me tromper, toi qui es encore si jeune, moi qui suis déjà [226a] vieux, en me répondant, comme tu le fais, ce que tu ne penses pas : dis-moi la pure vérité. Penses-tu qu'un agriculteur qui connaît son métier, et qui sait qu'il sème une plante sans valeur, croie qu'il ait à y gagner ?

L'ANONYME.
Non, par Jupiter!

SOCRATE.
Penses-tu aussi qu'un cavalier, s'il sait que le fourrage qu'il donne à son cheval, ne vaut rien, ignore qu'il perd ce cheval ?

Copyright Arvensa Editions

L'ANONYME.
Non.

[226b] **SOCRATE.**
Il ne croit donc pas gagner sur un fourrage sans valeur ?

L'ANONYME.
Pas le moins du monde.

SOCRATE.
Penses-tu qu'un pilote qui aura mis à son vaisseau un gouvernail et des voiles sans aucune valeur, ignore ce qu'il en souffrira, et qu'il court le risque de périr lui-même avec son vaisseau et tout ce qu'il y aura placé ?

L'ANONYME.
Certainement, il ne l'ignore pas.

SOCRATE.
Il ne croit donc pas qu'il y ait à tirer aucun gain d'un appareillement [226c] qui ne vaut rien ?

L'ANONYME.
Il ne doit pas le croire.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Un général qui verrait ses troupes avec des armes qui ne vaudraient rien, croirait-il qu'il y ait là à gagner, et qu'il peut le faire ?

L'ANONYME.
Nullement.

SOCRATE.
Un joueur de flûte ou de lyre qui aurait de mauvais instruments ; un archer qui aurait un mauvais arc ; en un mot, un ouvrier quelconque, même habile, qui aurait des outils qui ne vaudraient rien, croirait-il qu'il y ait aucun gain à en tirer ?

[226d] **L'ANONYME.**
Il n'est guère probable.

SOCRATE.
Qui appelles-tu donc passionné pour le gain ? Sans doute aucun de ceux dont nous venons de parler, puisqu'ils ne pensent pas pouvoir gagner à des choses qui n'ont aucune valeur. Ainsi donc, à t'entendre, mon très cher, il n'y a pas un homme qui aime le gain.

L'ANONYME.
Mais, Socrate, j'appelle passionnés pour le gain, ceux qui, par une avidité insatiable, convoitent ardemment les moindres choses qui ont [226e] peu ou point de valeur, et

Copyright Arvensa Editions

cherchent à y gagner.

SOCRATE.
Du moins, mon ami, ce n'est pas qu'ils croient ces choses absolument sans valeur ; car nous venons de nous convaincre nous-mêmes que cela est impossible.

L'ANONYME.
Et je le pense aussi.

SOCRATE.
Si donc ils ne le croient pas, ils l'ignorent, et s'abusent en prenant des choses qui ne valent rien pour des choses d'une grande valeur.

L'ANONYME.
Apparemment.

SOCRATE.
Mais enfin, aimer à gagner, c'est aimer à faire quelque gain ?

L'ANONYME.
Quelle demande !

SOCRATE.
N'appelles-tu pas gain le contraire d'une perte ?

Copyright Arvensa Editions

[227a] **L'ANONYME.**
Oui.

SOCRATE.
La perte est-elle un bien pour celui qui l'éprouve ?

L'ANONYME.
Non, certainement.

SOCRATE.
N'est-ce pas un mal ?

L'ANONYME.
Sans doute.

SOCRATE.
Perdre est-ce éprouver du dommage ?

L'ANONYME.
C'est éprouver du dommage.

SOCRATE.
La perte est donc un mal ?

L'ANONYME.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Le gain est le contraire de la perte ?

L'ANONYME.
Le contraire.

SOCRATE.
Le gain est donc un bien ?

L'ANONYME.
Oui, vraiment.

[227b] **SOCRATE.**
Ainsi donc, aimer le bien, voilà ce que tu appelles aimer le gain ?

L'ANONYME.
Il semble.

SOCRATE.
Du moins, tu conviens, ô mon ami, que ceux qui aiment le gain ne sont pas des insensés. Mais toi-même, aimes-tu ou n'aimes-tu pas ce qui est bon ?

L'ANONYME.
Je l'aime.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Y a-t-il quelque bien que tu n'aimes pas, ou préfères-tu le mal ?

L'ANONYME.
Non, certes, par Jupiter !

SOCRATE.
Tu aimes peut-être tout ce qui est bon ?

L'ANONYME.
Oui.

SOCRATE.
Interroge-moi à ton tour ; et je t'avouerai que moi [227c] aussi j'aime tout ce qui est bon. Mais, outre toi et moi, est-ce que les autres hommes ne te paraissent pas aussi aimer le bien et haïr le mal ?

L'ANONYME.
Ils me le paraissent.

SOCRATE.
Et nous sommes convenus que le gain était un bien ?

L'ANONYME.
Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Maintenant, tous les hommes paraissent aimer le gain, tandis qu'auparavant nous ne pouvions trouver personne qui l'aimât. Laquelle de ces deux propositions adopterons-nous pour ne pas nous tromper ?

L'ANONYME.
Pour cela, Socrate, il faut, je pense, bien concevoir [227d] celui qui aime le gain ; et l'idée qu'il faut s'en faire, est, selon moi, celle d'un homme qui croit qu'il peut gagner là où les honnêtes gens ne l'osent pas.

SOCRATE.
Mais, mon très cher, ne vois-tu pas que nous venons de convenir tout à l'heure que gagner, c'est faire quelque profit ?

L'ANONYME.
Qu'en veux-tu conclure ?

SOCRATE.
Et nous sommes aussi convenus que tous les hommes aiment le bien ?

L'ANONYME.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Les honnêtes gens aiment donc toute espèce de gain, si tout gain est un bien ?

[227e] **L'ANONYME.**
Oui, mais non pas cette espèce de gain par lequel ils peuvent éprouver du dommage.

SOCRATE.
Éprouver du dommage, est-ce éprouver une perte, ou l'entends-tu autrement ?

L'ANONYME.
Non ; c'est éprouver une perte.

SOCRATE.
Eh bien ! éprouve-t-on une perte, en gagnant ou en perdant ?

L'ANONYME.
Mais des deux manières ; en perdant, ou en faisant un mauvais gain.

SOCRATE.
Et quelque chose de bon et d'utile peut-il être mauvais, selon toi ?

L'ANONYME.
Non, certainement.

Copyright Arvensa Editions

[228a] **SOCRATE.**
Mais ne sommes-nous pas convenus à l'instant même que le gain est le contraire de la perte, qui est un mal ?

L'ANONYME.
Et je le dis encore.

SOCRATE.
Et qu'étant contraire au mal, il est un bien ?

L'ANONYME.
Oui, nous en sommes convenus.

SOCRATE.
Tu vois donc que tu t'efforces de me tromper, en affirmant à dessein le contraire de ce dont nous sommes convenus.

L'ANONYME.
Non, Socrate, je le jure ; c'est au contraire toi qui me trompes et, je ne sais comment, me tournes et retournes sens dessus dessous.

[228b] **SOCRATE.**
Doucement, je te prie ; car je ne ferais certainement pas bien si je n'obéissais à un homme vertueux et sage.

Copyright Arvensa Editions

L'ANONYME.
A qui ? Où en veux-tu venir ?

SOCRATE.
A mon concitoyen et au tien, au fils de Pisistrate, du dème de Philèdes Hipparque, l'aîné[455], et le plus sage des fils de Pisistrate, qui, parmi beaucoup d'autres preuves qu'il a données de sa sagesse, a le premier porté les livres d'Homère dans cette contrée, et obligé les rhapsodes à les réciter alternativement et par ordre aux Panathénées, comme ils le font encore aujourd'hui [228c] ; il envoya aussi chercher Anacréon de Téos, avec un vaisseau à cinquante rames, pour le conduire dans cette ville ; et il retint toujours auprès de lui Simonide de Céos, par les grands revenus qu'il lui donna et par des présents. Son but, en cela, était de former ses concitoyens, voulant commander à des hommes éclairés, et trop généreux pour se réserver exclusivement la possession de la sagesse. Et quand il eut ainsi répandu quelques lumières parmi les habitants de la ville, [228d] pénétrés d'admiration pour lui, il tourna ses soins vers les gens de la campagne, et éleva pour eux des Hermès dans toutes les routes placées entre la ville et chaque dème ; puis, choisissant ce qu'il trouvait de mieux dans son génie naturel ou dans ses connaissances, il le renferma dans des vers élégiaques, et l'inscrivit sur les Hermès, pour enseigner la sagesse ; [228e] de sorte que bientôt les

Copyright Arvensa Editions

citoyens admirèrent un peu moins ces excellents préceptes que l'on voyait inscrits à Delphes : Connais-toi toi-même ; Rien de trop ; et autres semblables, et qu'ils reconnurent plus de sagesse dans les pensées d'Hipparque. Les passants qui lisaient ces inscriptions, y puisaient le goût de sa philosophie, et accouraient de la campagne pour en apprendre davantage. Chaque Hermès avait deux inscriptions : [229a] à gauche, était le nom d'Hermès, portant qu'il se trouvait entre la ville et tel ou tel dème ; à droite, on lisait :

Monument d'Hipparque. Marche dans des pensées de justice

Il y avait d'autres inscriptions sur d'autres Hermès, belles et en grand nombre. Celle de la voie Steiriaque, portait :

[229b] Monument d'Hipparque. Ne trompe pas ton ami.

C'est pourquoi je n'oserais jamais te tromper, toi qui es mon ami, ni manquer à ce qui m'a été prescrit par un si grand homme, dont la mort livra Athènes, pendant trois ans, à la tyrannie de son frère Hippias. Et tous les anciens disent que ces trois années furent le seul temps d'oppression pour les Athéniens, et qu'auparavant ils vivaient presque comme sous le règne de Saturne. Les hommes les mieux instruits assurent que la cause de la

Copyright Arvensa Editions

mort d'Hipparque [229c] n'est pas, comme on le croit généralement, l'affront qu'il fit à la sœur d'Armodius, la Canéphore[456] ; ce serait trop de crédulité. Armodius était le bien-aimé et le disciple d'Aristogiton, qui se glorifiait de son disciple et croyait avoir Hipparque pour rival. Or, il se trouva que, sur ces entrefaites, [229d] Armodius devint amoureux d'un jeune homme des plus beaux et des mieux nés qui fussent alors. On cite son nom, mais je ne me le rappelle pas. Ce jeune homme admira d'abord Armodius et Aristogiton comme des sages ; mais quand il se fut lié intimement avec Hipparque, il les méprisa ; et ceux-ci, de dépit, tuèrent Hipparque.

L'ANONYME.

Tu as bien l'air, Socrate, de ne pas me croire ton ami, ou si tu me crois tel, tu ne te conformes guère au précepte d'Hipparque. Car [229e] je ne puis me persuader que tu ne veuilles pas me tromper d'une manière ou d'une autre.

SOCRATE.

Eh bien ! taisons comme si nous jouions aux échecs ; remettons le coup, pour que tu ne croies pas que tu as été trompé. Veux-tu que nous remettions ce que nous avons dit que tous les hommes cherchent le bien ?

L'ANONYME.

Copyright Arvensa Editions

Nullement.

SOCRATE.
Ou bien qu'une perte est un mal ?

L'ANONYME.
Non.

SOCRATE.
Ou peut-être que le gain est contraire à la perte, et que faire un gain est le contraire d'essuyer une perte ?

[230a] **L'ANONYME.**
Pas davantage.

SOCRATE.
Ou faut-il que je te remette qu'il est bien de gagner, le gain étant contraire au mal ?

L'ANONYME.
Non, ne me remets pas cela.

SOCRATE.
Tu penses, à ce qu'il paraît, que le gain peut avoir quelque chose de bon et quelque chose de mauvais ?

L'ANONYME.
Tu as deviné ma pensée.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je te remets tout ce que nous avons dit là-dessus. Soit : tel gain est bon, tel autre mauvais. Mais le bon n'est pas plus gain que le mauvais ; n'est-ce pas ?

L'ANONYME.
Pourquoi cette demande ?

SOCRATE.
Je m'explique : un mets peut-il être bon ou mauvais ?

[230b] **L'ANONYME.**
Sans doute.

SOCRATE.
L'un est-il pour cela plus mets que l'autre ? ou tous deux ne sont-ils pas la même chose, c'est-à-dire, des mets ? N'est-il pas vrai qu'ils ne diffèrent aucunement l'un de l'autre, en tant que mets, et qu'ils diffèrent seulement en ce que l'un est bon et l'autre mauvais ?

L'ANONYME.
Comme tu le dis.

SOCRATE.
N'en est-il pas de même de la boisson et de toutes les autres choses qui, identiques au fond, se trouvent

Copyright Arvensa Editions

accidentellement les unes bonnes et les autres mauvaises, sans différer entre elles le moins du monde, attendu qu'elles [230c] sont la même chose, comme l'homme est toujours homme, le bon ainsi que le méchant ?

L'ANONYME.
Cela est juste.

SOCRATE.
Aucun d'eux, je pense, n'est ni plus ni moins homme que l'autre ; le bon pas plus que le méchant, et le méchant pas plus que le bon.

L'ANONYME.
Tu dis la vérité.

SOCRATE.
Ne pouvons-nous pas dire la même chose du gain ? Le gain n'est-il pas toujours gain, le bon comme le mauvais ?

L'ANONYME.
Nécessairement.

SOCRATE.
Celui donc qui fait une bonne espèce de gain ne gagne pas plus que celui qui en préfère une mauvaise espèce ; nul de ces gains ne l'est plus [230d] que l'autre, ainsi que nous en

Copyright Arvensa Editions

sommes convenus.

L'ANONYME.
Non, certes.

SOCRATE.
Car le plus et le moins ne conviennent ni à l'un ni à l'autre.

L'ANONYME.
Nullement.

SOCRATE.
Et comment pourrait-il y avoir du plus ou du moins pour quelqu'un dans une chose qui n'est par elle-même susceptible ni de plus ni de moins ?

L'ANONYME.
Impossible.

SOCRATE.
Puisque l'un et l'autre sont également des gains, il nous reste à chercher ce que tu vois de commun dans l'un et dans l'autre qui te les fait nommer des gains ; [230e] comme si tu me demandais pourquoi j'appelle également mets un bon mets comme un mauvais, je te répondrais que quant à moi j'appelle l'un et l'autre des mets, parce que tous deux sont une nourriture solide qui peut être

Copyright Arvensa Editions

donnée à notre corps. Car tu accorderas que tout mets est cela ; n'est-ce pas ?

L'ANONYME.
Je ne puis m'y refuser.

SOCRATE.
Je répondrais de la même manière pour la boisson. On l'appelle boisson, parce qu'elle est pour notre corps un aliment liquide, [231a] bon ou mauvais. Il en sera de même des autres objets ; efforce-toi donc de m'imiter en me répondant. Tu appelles gain celui qui peut être bon, comme celui qui peut être mauvais. Que vois-tu de commun dans ce gain bon et mauvais, qui te fait donner à tous deux le nom de gain ? Si tu ne sais que me répondre, fais attention à ce que je vais te dire. N'appelleras-tu pas gain la possession que l'on acquiert quand, en ne dépensant rien du tout, ou en dépensant peu de chose, on reçoit davantage ?

[231b] **L'ANONYME**.
C'est bien là, ce me semble, ce que j'appelle un gain.

SOCRATE.
Diras-tu donc que celui qui, sans avoir rien dépensé, a fait un excellent repas, et a gagné une maladie, a fait un gain ?

L'ANONYME.

Copyright Arvensa Editions

Non, je le jure.

SOCRATE.
Mais celui qui, par ses repas, s'est acquis une bonne santé, a-t-il fait un gain ou une perte ?

L'ANONYME.
Un gain.

SOCRATE.
Toute acquisition n'est donc pas un gain ?

L'ANONYME.
Non, certainement.

SOCRATE.
Est-ce donc faire un gain que d'acquérir la première chose venue, mauvaise ou peu bonne ?

L'ANONYME.
Non, il faut qu'elle soit bonne.

[231c] **SOCRATE.**
Et si elle est mauvaise, l'acquérir n'est-ce pas une perte ?

L'ANONYME.
Oui, selon moi.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Reconnais donc le cercle dans lequel tu tournes : c'est que le gain est un bien et la perte un mal.

L'ANONYME.
Je ne sais plus que dire.

SOCRATE.
Et je n'en suis pas surpris ; mais réponds encore à une question. Si quelqu'un en dépensant moins a reçu plus, diras-tu qu'il a fait un gain ?

L'ANONYME.
Il n'aura pas fait assurément une mauvaise affaire, pourvu qu'en donnant moins d'or ou d'argent, il en ait reçu plus.

[231d] **SOCRATE.**
Fort bien ; je te ferai à présent une seconde question. Si quelqu'un a donné une demi-livre d'or, et qu'il ait reçu le double de ce poids en argent, sera-ce une perte ou un gain ?

L'ANONYME.
Une perte, certainement ; car l'or lui revient à deux au lieu de douze.

SOCRATE.
Cependant il a reçu plus qu'il n'a donné. Est-ce que le

Copyright Arvensa Editions

double n'est pas plus grand qu'une moitié ?

L'ANONYME.
Oui, mais l'argent n'a pas la même valeur que l'or.

SOCRATE.
Il faut donc pour déterminer le gain, connaître la valeur des choses. Ne dis-tu pas que l'argent en plus grande quantité a une plus petite valeur que l'or, et que l'or, quoique en moins grande quantité, a plus de valeur ?

[231e] **L'ANONYME.**
Oui, car cela est vrai.

SOCRATE.
C'est donc la valeur des choses qui constitue le gain, quelle que soit la quantité. Ce qui n'a aucune valeur ne peut produire aucun gain.

L'ANONYME.
J'en tombe d'accord.

SOCRATE.
N'est-ce donc pas seulement ce qui a de la valeur qui vaut la peine d'être acquis, selon toi ?

L'ANONYME.
Oui, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et qui vaut la peine d'être acquis, l'inutile ou l'utile ?

L'ANONYME.
L'utile.

[232a] **SOCRATE.**
L'utile n'est-il pas bon ?

L'ANONYME.
Oui.

SOCRATE.
Eh bien ! ô le plus intrépide de tous les hommes, n'est-ce pas la troisième ou quatrième fois que nous sommes convenus que ce qui est une source de gain est bon ?

L'ANONYME.
Il paraît.

SOCRATE.
Et te souviens-tu quelle a été l'occasion de cet entretien ?

L'ANONYME.
Mais je le pense.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Si tu ne t'en souviens pas bien, je te le rappellerai. N'est-ce pas parce que tu prétendais que les honnêtes gens n'acceptent pas toute espèce de gain ; qu'ils choisissent les bons, et rejettent les mauvais ?

L'ANONYME.
Oui, certainement.

[232b] **SOCRATE.**
Le raisonnement ne nous a-t-il pas forcés d'avouer que tous les gains, grands ou petits, sont bons ?
ANONYME.
Il m'y a forcé, Socrate, plus qu'il ne me l'a persuadé.

SOCRATE.
Peut-être la persuasion viendra-t-elle ensuite. En ce moment, que ce soit par persuasion ou par un autre sentiment, conviens-tu avec moi que toute espèce de gain, grand ou petit, est un bien ?

L'ANONYME.
J'en conviens.

SOCRATE.
Conviens-tu aussi que tous les gens honnêtes désirent toute espèce de biens ? Cela n'est-il pas certain ?

L'ANONYME.

Copyright Arvensa Editions

Je l'avoue.

[232c] **SOCRATE.**
Mais tu disais aussi que les méchants désirent toute espèce de gain, grand ou petit ?

L'ANONYME.
Je le disais.

SOCRATE.
Ainsi, selon ce que tu as dit, tous les hommes, bons ou méchants, aiment le gain.

L'ANONYME.
Cela me paraît ainsi.

SOCRATE.
Personne n'est donc autorisé à blâmer l'amour du gain, puisque celui qui voudrait le faire, aime lui-même le gain.

Copyright Arvensa Editions



LES RIVAUX

ou

De la philosophie

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LES RIVAUX

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Les Rivaux

Copyright Arvensa Editions

LES RIVAUX
Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Ce petit dialogue, que la critique ne peut sans doute attribuer à Platon, contient le fonds ordinaire des idées Socratiques sur la nature de la philosophie. Socrate y prouve très bien que la philosophie ne consiste ni à tout apprendre, un exercice modéré étant plus utile au moral comme au physique que des exercices excessifs et multipliés ; ni à se faire une idée générale de toutes les sciences et de tous les arts, car les connaissances si générales sont bien près d'être superficielles ; mais à s'étudier et à se connaître soi-même, à distinguer les bons et les mauvais éléments de sa nature, à corriger ceux-ci, à perfectionner ceux-là. Or, qui se connaît lui-même est capable de connaître les autres ; qui distingue en soi le bien et le mal, saura bien distinguer les bons et les méchants ; qui se juge et se gouverne, est digne de juger et de gouverner ses semblables ; et le vrai philosophe est à la fois homme d'état, juge, administrateur. Enfin, la vraie philosophie est toute entière dans la morale ; et sa portée et ses limites sont celles de la morale elle-même.

Copyright Arvensa Editions

LES RIVAUX
Liste des titres
Table des matières du titre

Les Rivaux

[132a] **SOCRATE.**

Étant entré l'autre jour dans l'école de Denys[458] le grammairien, j'y trouvai quelques jeunes gens des mieux faits et des meilleures familles de la ville, avec leurs amants. Il y en avait surtout deux qui disputaient ensemble, mais sur quoi, c'est ce que je n'entendis pas bien ; cependant il me parut que c'était sur Anaxagore [132b] ou Œnopide[459] ; car ils traçaient des cercles, et avec la main ils imitaient certaines conversions des cieux ; leur application était extrême. Curieux de savoir ce que c'était, je m'adressai à un jeune homme auprès de qui j'étais assis ; et par hasard c'était l'amant de l'un de ceux qui disputaient. Je lui demandai donc, en le poussant un peu du coude, de quoi ces deux jeunes gens étaient si fort occupés. Il faut, lui dis-je, que ce soit quelque chose de grand et de beau, pour exciter une application si sérieuse ? Bon ! me répondit-il, quelque chose de grand et de beau ! Ils sont là à bavarder sur les astres, et à débiter

Copyright Arvensa Editions

quelques niaiseries philosophiques. [132c] Surpris de cette réponse : Comment ! lui dis-je, jeune homme trouves-tu donc qu'il soit ridicule de philosopher ? Pourquoi parler si durement ? Un autre jeune homme, qui était assis près de lui, et qui était son rival, ayant entendu ma demande et sa réponse, me dit : En vérité, Socrate, tu ne trouves pas ton compte à demander à cet homme-là, s'il croit que la philosophie soit une extravagance ; ne sais-tu pas qu'il a passé toute sa vie à remuer ses épaules dans la palestre, à bien se nourrir et à dormir ? Quelle autre réponse peux-tu attendre de lui, sinon qu'il n'y a rien de plus ridicule que la philosophie ? [132d] Celui qui me parlait ainsi avait cultivé son esprit ; et l'autre, qu'il traitait si mal, n'avait cultivé que son corps. Je jugeai donc à propos de laisser là celui que j'avais d'abord interrogé et qui lui-même ne se donnait pas comme très propre à la conversation, et je m'attachai à son rival, qui se piquait d'être plus savant, et tâchai d'en tirer quelque chose. Je vous parlais à tous deux, lui dis-je, et si tu te sens en état de me répondre mieux que lui, je te fais la même question. Réponds-moi, crois-tu que ce soit une belle chose de philosopher ? ou crois-tu le contraire ?

[133a] Les deux jeunes gens qui disputaient ensemble nous ayant entendus, cessèrent de disputer, et se mirent à nous écouter avec un profond silence. Je ne sais pas ce qu'à leur approche les deux rivaux éprouvèrent, mais pour moi, je tressaillis. C'est l'impression que me font toujours la jeunesse et la beauté. L'un des deux amants ne me

Copyright Arvensa Editions

parut pas moins ému que moi. Cependant il ne laissa pas de me répondre d'un ton avantageux :

— Socrate, si je pensais [133b] qu'il fût ridicule de philosopher, je ne me croirais pas un homme, et je ne regarde pas comme un homme quiconque peut avoir une telle pensée ; faisant par-là allusion à son rival, et haussant la voix pour être entendu de celui qu'il aimait.

— C'est donc une belle chose de philosopher, lui dis-je.

— Oui, assurément, répondit-il.

— Mais, repris-je, te paraît-il possible de décider si une chose est belle ou laide, si on ne la connaît auparavant ?

— Non.

— [133c] Eh bien ! sais-tu ce que c'est que philosopher ?

— Sans doute, me dit-il, je le sais.

— Qu'est-ce donc, lui demandai-je ?

— Ce n'est autre chose, me répondit-il, que ce que Solon a dit quelque part :

Je vieillis en apprenant toujours[460].

Et il me semble que celui qui veut être philosophe doit ainsi apprendre tous les jours quelque chose, et dans sa jeunesse et dans sa vieillesse, pour savoir en cette vie le plus qu'on peut savoir.

D'abord, cette réponse me parut satisfaisante ; mais, après y avoir un peu pensé, je lui demandai s'il croyait que la philosophie consistât à tout apprendre. [133d]

Copyright Arvensa Editions

— Sans aucun doute, me répondit-il.

— Mais penses-tu, lui dis-je, que la philosophie soit seulement belle, ou crois-tu aussi qu'elle soit utile ?

— Très utile aussi, me répondit-il.

— Cela te paraît-il particulier à la philosophie, repris-je, ou crois-tu qu'il en soit ainsi des autres arts ? Par exemple, le goût de la gymnastique te paraît-il aussi utile que beau ?

— C'est selon, répondit-il en plaisantant ; avec celui-ci, désignant son rival, je ne crains pas de dire que ce goût n'est ni l'un ni l'autre ; mais avec toi, Socrate, [133e] je conviens qu'il est à la fois et très beau et très utile.

— Et crois-tu, lui dis-je, que le goût de la gymnastique consiste à vouloir s'exercer le plus possible ?

— Sans doute, me répondit-il, comme le goût de la sagesse, la philosophie consiste à vouloir savoir le plus possible.

— Mais, lui demandai-je, penses-tu que ceux qui s'appliquent à la gymnastique aient d'autre but que de se bien porter ?

— Non, me dit-il.

— Et par conséquent, lui dis-je, c'est le grand nombre d'exercices qui fait qu'on se porte ?

— [134a] Et comment, en effet, serait-il possible, me répondit-il, qu'on se portât bien, avec peu d'exercice ?

Sur cela, je trouvai à propos de pousser un peu mon athlète, pour qu'il vînt à mon secours, avec son expérience en fait de gymnastique ; et lui adressant la

Copyright Arvensa Editions

parole :

— Pourquoi gardes-tu le silence, mon cher, quand tu l'entends parler ainsi ? crois-tu que ce soit le grand nombre d'exercices qui fassent du bien à la santé, ou un exercice modéré ?

— Pour moi, Socrate, me répondit-il, il me semblait que je pense toujours comme le précepte[461], que les exercices modérés font la [134b] bonne santé. En veux-tu la preuve ? vois ce pauvre homme, avec son application à l'étude, il ne mange plus, il ne dort point, il est tout raide, et comme desséché par la méditation.

A ces paroles, les deux jeunes gens se prirent à rire, et le philosophe rougit. Je lui dis :

— Eh bien ! ne conviens-tu pas présentement que ce n'est ni le grand ni le petit nombre d'exercices qui font qu'on se porte bien, mais un exercice modéré ? Veux-tu donc combattre contre deux ?

— [134c] S'il n'y avait que lui, me dit-il, je lui tiendrais bien tête, et tu sens que je suis en état de lui prouver ce que j'ai avancé, serait-ce une chose encore moins vraisemblable ; car voilà vraiment un redoutable adversaire ! mais avec toi, Socrate, je ne veux pas disputer contre mon sentiment. J'avoue donc que ce n'est pas le grand nombre d'exercices, mais un exercice modéré qui fait la bonne santé.

— [134d] N'en est-il pas de même des aliments ? lui dis-je.

Copyright Arvensa Editions

Il en tomba d'accord ; et sur toutes les autres choses qui regardent le corps, je le forçai de convenir que c'est le juste milieu qui est utile, et point du tout le trop, ni le trop peu ; et il en convint avec moi.

— Et sur ce qui regarde l'âme, lui dis-je ensuite, est-ce la quantité d'aliments qu'on lui donne qui lui est utile, ou la juste mesure ?

— La juste mesure.

— Mais, les connaissances, repris-je, ne sont-elles pas les aliments de l'âme ?

Il l'avoua.

— Et par conséquent, lui dis-je, c'est la mesure, et non la multitude des connaissances qui fait du bien à l'âme ?

Il en tomba d'accord.

— [134e] A qui pourrions-nous raisonnablement nous adresser, continuai-je, pour bien savoir quelle est la juste mesure d'aliments et d'exercices qui est bonne au corps ?

Nous convînmes tous trois que c'était à un médecin ou à un maître de gymnastique. Et sur les semences, pour connaître cette juste mesure, qui consulter ? Nous convînmes que c'était l'affaire du laboureur. Et sur les sciences, qui consulterons-nous donc pour savoir le milieu qu'il faut garder en les semant ou en les plantant dans l'âme ? [135a]

Sur cela, nous nous trouvâmes tous trois fort embarrassés.

— Puisque nous ne saurions nous tirer de là, leur dis-je en badinant, voulez-vous que nous appelions à notre aide

Copyright Arvensa Editions

ces deux jeunes garçons ? ou peut-être en aurions-nous honte, comme Homère dit des amants de Pénélope, qui, ne pouvant tendre l'arc, ne voulaient pas qu'aucun autre pût le faire[462] ?

Quand je vis qu'ils désespéraient de trouver ce que nous cherchions, je pris un autre chemin. Je leur dis :

— Quelles sciences établissons-nous que doit apprendre un philosophe ? car nous sommes convenus qu'il ne doit pas les apprendre toutes, ni même un très grand nombre.

[135b] Le savant, prenant la parole, dit que les belles, les plus convenables à apprendre au philosophe étaient celles qui lui devaient faire le plus d'honneur ; et que rien ne pouvait lui en faire davantage que de paraître entendu dans tous les arts, ou du moins dans la plupart et dans les plus considérés ; qu'ainsi, il fallait qu'un philosophe eût appris tous les arts dignes d'un homme libre, ceux qui dépendent de l'intelligence, et non ceux qui dépendent de la main.

— Fort bien, repris-je, c'est comme en architecture. [135c] Tu auras ici un très bon maçon pour cinq ou six mines au plus ; mais un architecte, tu ne l'aurais pas pour dix mille drachmes ; car il y en a très peu dans toute la Grèce. N'est-ce pas là ce que tu veux dire ?

— Oui, me répondit-il.

Alors je lui demandai s'il ne lui paraissait pas impossible qu'un homme apprît ainsi deux arts, bien loin

Copyright Arvensa Editions

qu'il pût en apprendre un grand nombre, et qui fussent difficiles.

Sur quoi :

— Ne t'imagine pas, Socrate, me dit-il, que je veuille dire qu'il faut qu'un philosophe sache ces arts [135d] aussi parfaitement que ceux qui les pratiquent ; mais comme il convient à un homme libre, à un homme instruit, pour entendre mieux que le commun des hommes ce que disent les maîtres, et pouvoir donner lui-même un avis ; pour qu'enfin sur tout ce qui se dit ou se fait à propos de ces arts, il se distingue par son goût et ses lumières.

Et moi, doutant encore de ce qu'il voulait dire : [135e]

— Vois, je te prie, lui dis-je, si j'entre bien dans l'idée que tu as du philosophe ; tu veux que le philosophe soit auprès des artistes ce qu'un pentathle[463] est auprès d'un coureur ou d'un lutteur. Vaincu par chaque athlète dans l'exercice qui lui est propre, le pentathle ne tient que le second rang ; tandis qu'il est au-dessus de tous les autres athlètes en général. Voilà peut-être l'effet que, selon toi, la philosophie produit sur ceux qui s'attachent à elle ; [136a] ils sont dans chaque art au-dessous des maîtres, mais ils l'emportent sur tous les autres hommes ; de sorte qu'à le prendre ainsi, un philosophe est en toute chose un homme de second rang. Tel est, je crois, l'idée que tu veux donner du philosophe.

— Socrate, me dit-il, tu as admirablement compris ma pensée, en comparant le philosophe avec le pentathle ; le

Copyright Arvensa Editions

philosophe est véritablement un homme qui ne s'attache à rien servilement, et qui ne travaille à aucune chose, de manière que pour porter l'une à sa perfection, il néglige toutes les autres, [136b] comme font les artistes ; le philosophe s'applique à toutes ensemble avec mesure.

Après cette réponse, comme je souhaitais savoir nettement ce qu'il voulait dire, je lui demandai s'il croyait que les gens habiles fussent utiles ou inutiles.

— Utiles, assurément, Socrate, me répondit-il.

— Et si les habiles sont utiles, les malhabiles sont inutiles ?

Il en tomba d'accord.

— Mais les philosophes sont-ils utiles, ou ne le sont-ils pas ?

— [136c] Non seulement utiles, mais les plus utiles des hommes.

— Voyons donc si tu dis vrai, repris-je, et comment il se peut faire que soient si utiles des hommes qui ne sont qu'au second rang ; car il est clair que le philosophe est inférieur à chaque artiste en particulier.

Il en convint.

— Oh ! voyons un peu, repris-je, dis-moi, si tu étais malade, ou que tu eusses quelque ami qui le fût et dont tu fusses fort en peine, pour rétablir ta santé ou celle de ton ami, appellerais-tu le philosophe, cet habile homme de second ordre, ou ferais-tu venir le médecin ?

— [136d] Pour ma part, je les ferais venir tous les deux, me répondit-il.

Copyright Arvensa Editions

— Ah ! ne me dis pas cela, repris-je, il faut opter : lequel appellerais-tu le plus tôt et de préférence ?

— Si tu le prends ainsi, me dit-il, il n'y a personne qui balançât et ne fît venir plus tôt et de préférence le médecin. Et si tu étais dans un vaisseau battu de la tempête, à qui t'abandonnerais-tu, toi et ce que tu as avec toi, au philosophe ou au pilote ?

— Au pilote, sans contredit.

— Et dans toute occasion, tant qu'on aura l'homme de la chose, le philosophe ne sera pas fort utile ?

— Il me le semble, répondit-il.

— [136e] Et par conséquent, repris-je, le philosophe est un homme très inutile ; car dans chaque art nous avons des hommes habiles, et nous sommes tombés d'accord qu'il n'y a que les habiles qui soient utiles, et que les autres sont inutiles ?

Il fut forcé d'en convenir.

— Oserai-je encore te demander quelque chose, lui dis-je, et n'y aura-t-il point de l'impolitesse à te faire tant de questions ?

— Demande-moi tout ce qu'il te plaira, me répondit-il.

— Je ne veux que convenir de nouveau de [137a] tout ce que nous avons dit. Il me semble que nous sommes convenus d'un côté, que la philosophie est une belle chose ; qu'il y a des philosophes ; que le philosophe est habile ; que les gens habiles sont utiles, et les malhabiles inutiles : et de l'autre côté, nous sommes également tombés d'accord que les philosophes sont inutiles, tant

Copyright Arvensa Editions

qu'on a des maîtres dans chaque art ; et que l'on en a toujours. Ne sommes-nous pas convenus de cela ?

— Mais oui, me répondit-il.

— Nous sommes donc convenus, à ce qu'il paraît, du moins d'après tes principes, que si philosopher c'est s'occuper de tous les arts, comme tu le dis, le philosophe est un être assez malhabile [137b] et fort inutile, tant que les arts seront cultivés parmi les hommes. Mais en vérité, mon cher, prends garde qu'il n'en soit pas ainsi, et que philosopher ne soit point du tout se mêler de tous les arts, et passer sa vie à tout faire et à tout apprendre ; car, pour cela, c'est une honte, à mon avis, et l'on appelle manœuvres ceux qui s'occupent ainsi des arts. Au reste, pour mieux savoir si je dis vrai, réponds-moi encore, je te prie : Qui sont ceux qui savent bien châtier [137c] les chevaux ? Ne sont-ce pas ceux qui les rendent meilleurs ?

— Oui.

— Et les chiens, de même ?

— Oui.

— Ainsi, c'est le même art qui les châtie et les rend meilleurs ?

— Oui.

— Mais cet art qui les châtie et les rend meilleurs, est-ce le même qui discerne les bons d'avec les mauvais, ou en est-ce un autre ?

— Non, me dit-il, c'est le même.

— Diras-tu la même chose des hommes ? repris-je. [137d] L'art qui les rend meilleurs est-il le même que celui

Copyright Arvensa Editions

qui les châtie, et qui discerne les méchants et les bons ?

— C'est le même.

— L'art qui s'applique à un seul, s'applique à plusieurs, et celui qui s'applique à plusieurs, s'applique à un seul ?

— Oui.

— Et il en est ainsi des chevaux et de tous les animaux ?

Il en convint.

— Mais, repris-je, comment appelles-tu la science qui châtie ceux qui troublent les états et violent les lois ? n'est-ce pas la science du juge ?

— Oui.

— Et cette science, n'est-ce pas la justice ?

— Elle-même.

— [137e] Ainsi le même art qui châtie les méchants, sert aussi à les faire reconnaître d'avec les bons ?

— Assurément.

— Et qui en reconnaît un, en pourra reconnaître plusieurs ?

— Oui.

— Et celui qui n'en pourra pas reconnaître plusieurs, n'en pourra pas même reconnaître un ?

— Non. Un cheval qui ne reconnaîtrait pas les bons et les mauvais chevaux, ne reconnaîtrait pas non plus ce qu'il est lui-même ?

— Non.

— Et un bœuf qui ne reconnaîtrait pas les bons et les mauvais bœufs, ne reconnaîtrait pas non plus ce qu'il est

Copyright Arvensa Editions

lui-même ?

— Non, certainement.

— Et il en est de même du chien ?

Il en tomba d'accord.

— [138a] Quoi donc ! ajoutai-je, un homme qui ne distinguerait pas les hommes bons d'avec les médians, n'ignorerait-il pas s'il est lui-même bon ou méchant, puisque enfin il est homme aussi ?

— Cela est vrai, me dit-il.

— Ne se pas connaître soi-même, est-ce être sage ou fou ?

— C'est être fou.

— Et par conséquent, continuai-je, se connaître soi-même, c'est être sage ?

— Oui.

— Ainsi, à ce qu'il paraît, l'inscription du temple de Delphes est une exhortation à la sagesse et à la justice ?

— A ce qu'il paraît.

— Mais n'est-ce pas précisément la justice qui enseigne à bien châtier ?

— Oui. [138b] Mais si c'est la justice qui enseigne à bien châtier, n'est-ce pas la sagesse qui nous fait connaître et nous-mêmes et les autres ?

— Il paraît, répondit-il.

— Ainsi, la justice et la sagesse ne sont que la même chose ?

— Cela est évident.

— Et ce qui constitue la bonne police d'un état, c'est la

Copyright Arvensa Editions

punition des méchants ?

— Tu dis vrai.

— Et c'est là ce qu'on appelle la politique ?

— Il en convint.

— Quand un homme, dis-je, gouverne bien un état, ne lui donne-t-on pas le nom de roi ?

— Sans doute.

— L'art par lequel il gouverne est donc l'art royal ?

— Oui.

— Et cet art n'est-ce pas le même que ceux dont nous venons de parler tout à l'heure ?

— Il me semble.

— [138c] Quand un particulier gouverne bien sa maison, quel nom lui donne-t-on ? ne l'appelle-t-on pas un bon économe, un bon maître ?

— Oui.

— Par quel art gouverne-t-il si bien sa maison ? n'est-ce pas l'art de la justice ?

— Assurément.

— Il me semble donc que roi, politique, économe, maître, juste et sage, ne sont qu'une même chose ; et que la royauté, la politique, l'économie, la sagesse et la justice, ne sont qu'un seul et même art ?

— Il paraît bien.

— [138d] Quoi donc ! continuai-je, quand un médecin parlera devant un philosophe de maladies, ou quand un artiste parlera de son art, il sera honteux au philosophe de ne pas entendre ce qu'ils diront, et de ne pouvoir dire son

Copyright Arvensa Editions

avis ; et quand un juge, un roi, ou un de ceux que nous avons nommés, viendra à parler devant lui, il ne sera pas honteux à ce philosophe de ne pouvoir ni les entendre, ni rien dire de lui-même ?

— Comment ne serait-il pas honteux, Socrate, d'être réduit à se taire sur de pareilles choses ?

— [138e] Mais, repris-je, établirons-nous que sur ces choses le philosophe doit être un pentathle, au-dessous des maîtres et au second rang, c'est-à-dire toujours inutile, tant qu'il y aura des maîtres ? ou dirons-nous qu'il ne doit pas abandonner la conduite de sa maison à des mains étrangères et se tenir au second rang dans ce genre, mais qu'il doit savoir juger et châtier comme il faut, pour que sa maison aille bien ?

Il en convint avec moi.

— Et puis, si ses amis le prennent pour arbitre[464], ou si la patrie l'appelle aux fonctions d'arbitre public ou de juge, ne sera-ce pas [139a] une honte pour lui de ne tenir alors que le second ou le troisième rang, au lieu d'être au premier ?

— Il me semble, répondit-il.

— Il s'en faut donc de beaucoup, mon cher, que la philosophie consiste à tout apprendre et à s'appliquer à tous les arts.

A ces mots, le savant, confus de ce qu'il avait dit, ne sut que répondre ; et l'ignorant assura que j'avais raison. Tous les autres passèrent aussi de mon côté.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



THÉAGÈS

ou

de la vraie instruction

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Théagès

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le but de ce petit dialogue, ou du moins le seul point sérieux qu'on y puisse apercevoir est l'importante distinction de la manière d'instruire de Socrate d'avec celle des sophistes. Ce n'était point par des cours et des leçons régulières, comme les sophistes, ni par des livres, comme les modernes, que Socrate avait acquis tant d'influence sur l'esprit de ses concitoyens, et qu'il répandait autour de lui les lumières et l'instruction.

Au lieu de l'appareil souvent stérile d'une science d'école, factice et maniérée, tout son art consistait à mettre ceux qui le fréquentaient en contact plus ou moins intime avec son âme, pour féconder et développer la leur, par le charme de la sympathie. Où manquait la sympathie, Socrate lui-même ne pouvait rien. Cet instinct mystérieux, dont la source se cache dans des causes placées hors de la volonté de l'homme, ce lien qui unit les cœurs à leur insu et souvent même en dépit d'eux, ce rapport à la fois irrésistible et inexplicable, était nécessaire à Socrate pour qu'il pût agir et être utile, et l'amitié était pour lui la condition et l'instrument de toute grande et noble influence. Aussi, à vrai dire, n'avait-il point d'élèves, mais

Copyright Arvensa Editions

des jeunes gens qui s'attachaient à lui. Il causait et vivait avec eux ; c'était là son enseignement. Cet enseignement se faisait au hasard, à la promenade, aux gymnases, dans les places publiques, partout et toujours et sur toutes choses, improvisé, naïf, varié, plein de vie. Peut-être ne laissait-il pas dans les esprits tel ou tel système déterminé ; mais il leur inculquait d'excellentes habitudes, et ouvrait en tout sens à la pensée des directions saines et originales. Socrate ne fit pas d'école particulière ; il fit mieux, il créa un mouvement intellectuel qui, se communiquant de proche en proche, embrassa peu à peu la Grèce entière, et par la Grèce tout le genre humain.

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS
Liste des titres
Table des matières du titre

Théagès

PERSONNAGES :

DÉMODOCUS, père de Théagès; THÉAGÈS, SOCRATE.

[121a] **DÉMODOCUS.**

Socrate, j'aurais grand besoin de t'entretenir en particulier, si tu en as le loisir ; et si tu ne l'as pas, je te supplie de le prendre pour l'amour de moi, à moins que tu n'aies quelque affaire d'importance.

SOCRATE.

J'ai du loisir maintenant et particulièrement pour toi : si donc tu veux me parler, je suis tout prêt.

DÉMODOCUS.

Veux-tu que nous nous retirions ici, sous le portique de Jupiter Libérateur ?

SOCRATE.

Comme tu voudras.

Copyright Arvensa Editions

[121b] **DÉMODOCUS.**

Allons-y donc, Socrate. Il me semble qu'il en est de même de tout ce qui vient au monde, plantes, animaux et hommes. Rien de plus aisé à nous qui cultivons la terre que de préparer tout ce qui est nécessaire avant de planter, et l'action de planter elle-même ; mais lorsque ce qu'on a planté est venu, alors le soin qu'il en faut prendre est difficile et très laborieux. [121c] Il paraît qu'il en est de même des hommes ; je juge des autres par moi. Voilà mon fils : c'est une plante qu'il m'a été fort aisé de faire venir ; mais son éducation est bien difficile, et me tient dans des alarmes continuelles. Sans entrer dans le détail de tous les sujets que j'ai de craindre pour lui, en voici un tout nouveau ; c'est une envie qu'il a, et qui véritablement n'est pas malhonnête, mais fort dangereuse ; elle m'épouvante. Crois-tu, Socrate, [121d] qu'il nous a pris l'envie de devenir habile ? comme il dit. Apparemment quelques-uns de ses camarades de notre dème, qui vont à Athènes, lui rapportent les discours qu'ils y entendent, et lui troublent la cervelle. Jaloux d'imiter ces jeunes gens, il ne cesse de me tourmenter, me priant d'avoir soin de lui, et de donner de l'argent à quelque sophiste qui le rende habile. Ce n'est pas la dépense qui me fait peur, [122a] mais je vois que cette passion va le jeter dans un grand danger. Jusqu'ici je l'ai retenu par de bonnes paroles ; mais aujourd'hui que je ne puis plus en être le maître, je pense que le meilleur parti pour moi c'est de donner les mains à ce qu'il veut, de peur que les commerces qu'il

Copyright Arvensa Editions

pourrait avoir en secret, et sans ma participation, ne le corrompent. C'est pourquoi je viens aujourd'hui à Athènes pour le mettre entre les mains de quelque sophiste, et je t'ai rencontré fort à propos, car tu es celui que je souhaitais le plus consulter sur cette affaire. Si donc tu as quelque conseil à me donner sur ce que je viens de te dire, je te le demande, [122b] et tu me le dois.

SOCRATE.

Mais on dit, Démodocus, que le conseil est une chose sacrée : et s'il est sacré dans toutes les occasions de la vie, il l'est assurément dans celle-ci ; car de toutes les choses sur lesquelles l'homme peut demander conseil, il n'y en a point de plus divine que celle qui regarde l'éducation de soi-même et de ceux qui nous appartiennent. Premièrement, il faut que nous convenions ensemble, toi et moi, quelle est la chose sur laquelle nous délibérerons, de peur qu'il n'arrive souvent [122c] que j'entende une chose et toi une autre, et qu'après un long entretien nous ne nous trouvions tous deux fort ridicules d'avoir parlé si longtemps sans nous être entendus.

DÉMODOCUS.

Je crois que tu dis vrai, Socrate ; il faut que nous fassions de cette manière.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Oui, je dis vrai : cependant pas si vrai que je pensais, et je me rétracte en partie ; car il me vient dans l'esprit que ce jeune homme pourrait bien avoir toute autre envie [122d] que celle que nous lui croyons, ce qui nous rendrait encore plus absurdes d'avoir délibéré sur toute autre chose que sur l'objet véritable de ses désirs. Je crois donc qu'il sera mieux de commencer par lui, et de lui demander ce qu'il désire.

DÉMODOCUS.
En effet, cela pourrait bien être mieux, comme tu le dis.

SOCRATE.
Mais, dis-moi, quel beau nom a ce jeune homme ? et comment le saluerons-nous ?

DÉMODOCUS.
Il s'appelle Théagès, Socrate.

SOCRATE.

Le beau et le saint nom [122e] que tu lui as donné[465] ! Dis-moi donc, Théagès, tu dis que tu souhaites devenir habile, et tu presses ton père de te trouver un homme dont le commerce puisse te rendre tel ?

THÉAGÈS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Qui appelles-tu habile, les hommes instruits, quoi qu'ils sachent, ou les hommes qui ne sont pas instruits ?

THÉAGÈS.
Assurément, les hommes instruits.

SOCRATE.
Quoi ! ton père ne t'a-t-il pas fait apprendre tout ce qu'apprennent les enfants de nos meilleurs citoyens, comme à lire, à jouer de la lyre, à lutter, et à faire tous les autres exercices du corps ?

THÉAGÈS.
Sans doute.

[123a] **SOCRATE.**
Eh ! penses-tu qu'il te manque quelque autre science que ton père doive te faire apprendre ?

THÉAGÈS.
Oui.

SOCRATE.
Quelle est cette science ? dis-le-nous, afin que nous puissions faire ce qui te sera agréable.

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS.
Il le sait bien, lui ; car je le lui ai dit fort souvent ; mais c'est exprès qu'il te parle ainsi, comme s'il ignorait ce que je souhaite. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il me contredit sans cesse, et refuse de me mettre entre les mains d'un maître.

SOCRATE.
Mais ce que tu lui as dit jusqu'à cette heure, n'a pas eu de témoins ; [123b] prends-moi pour témoin aujourd'hui, et dis devant moi quelle est cette science que tu veux acquérir ? Voyons, si tu voulais apprendre la science qui enseigne à gouverner les vaisseaux, et que je te demandasse, Théagès, quelle est la science qui te manque, et pour laquelle tu te plains que ton père ne veut pas t'accorder de maître, que me répondrais-tu ? Ne me dirais-tu pas que c'est la science du pilote ?

THÉAGÈS.
Oui.

[123c] **SOCRATE.**
Et si tu voulais apprendre celle qui enseigne à gouverner les chars, et que ce fût pour cela que tu te plaignisses de ton père, quand je viendrais à te demander quelle est cette science, ne me répondrais-tu pas que c'est celle du cocher ?

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS.
Certainement.

SOCRATE.
Et celle dont tu es si avide, n'a-t-elle pas de nom ? ou en a-t-elle un ?

THÉAGÈS.
Je crois bien qu'elle en a un.

SOCRATE.
La connais-tu donc sans savoir son nom ? ou bien le sais-tu ?

THÉAGÈS.
Je le sais.

SOCRATE.
Quel est-il donc ? dis-le-moi.

[123d] **THÉAGÈS.**
Quel autre nom pourrait-elle avoir, Socrate, que celui de la science ?

SOCRATE.
Mais celle du cocher, n'est-ce pas aussi une science ? Penses-tu que ce soit une ignorance ?

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS.
Non.

SOCRATE.
C'est donc une science ?

THÉAGÈS.
Oui.

SOCRATE.
A quoi nous sert-elle ? Ne nous apprend-elle pas à commander aux chevaux attelés ?

THÉAGÈS.
Oui.

SOCRATE.
Et celle du pilote, n'est-ce pas aussi une science ?

THÉAGÈS.
Il me semble.

SOCRATE.
N'est-ce pas celle qui nous apprend à gouverner des vaisseaux ?

THÉAGÈS.
Elle-même.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et celle que tu veux apprendre, quelle science est-elle ? et que nous apprend-elle [123e] à gouverner ?

THÉAGÈS.
Il me paraît qu'elle nous apprend à gouverner les hommes.

SOCRATE.
Quoi ! les malades ?

THÉAGÈS.
Non.

SOCRATE.
Car cela regarde la médecine, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS.
Oui.

SOCRATE.
Nous apprend-elle donc à gouverner ceux qui chantent dans les chœurs ?

THÉAGÈS.
Non.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Car c'est la musique.

THÉAGÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Mais nous apprend-elle à gouverner ceux qui font leurs exercices ?

THÉAGÈS.
Non.

SOCRATE.
Car c'est la gymnastique.

THÉAGÈS.
En effet.

SOCRATE.
Mais qui donc nous apprend-elle à gouverner ? Tâche de t'expliquer comme je l'ai fait tout à l'heure.

[124a] **THÉAGÈS.**
Elle nous apprend à gouverner les hommes en société.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais les malades ne sont-ils point aussi dans la société ?

THÉAGÈS.
Oui, mais ce n'est pas d'eux seulement que je veux parler, je parle aussi de tous ceux qui en font partie.

SOCRATE.
Voyons si je comprends bien l'art dont tu parles. Il me paraît que tu ne parles point de celui qui nous apprend à gouverner les moissonneurs, les vendangeurs, les planteurs, les semeurs, les batteurs ; car cela appartient à l'agriculture, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS.
Oui.

[124b] **SOCRATE.**
Tu ne parles pas non plus de celui qui enseigne à gouverner les scieurs, les perforeurs, les polisseurs, les tourneurs ; car cela ne regarde-t-il pas la menuiserie ?

THÉAGÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais peut-être c'est de l'art qui enseigne à gouverner tous ces gens-là ensemble, les agriculteurs, les menuisiers, les ouvriers de toute sorte, et tous les particuliers, hommes

Copyright Arvensa Editions

et femmes ; c'est peut-être de celui-là que tu parles ?

THÉAGÈS.
C'est de celui-là même que je voulais parler.

[124c] **SOCRATE.**
Saurais-tu me dire si Égisthe, celui qui tua Agamemnon à Argos, gouvernait tous ces gens-là, les artisans et tous les particuliers, hommes et femmes, ou s'il en gouvernait d'autres ?

THÉAGÈS.
Non, il gouvernait ceux-là.

SOCRATE.
Et Pelée, fils d'Éacus, ne gouvernait-il pas ces mêmes gens à Phthie ?

THÉAGÈS.
Oui.

SOCRATE.
As-tu entendu dire qu'il y ait eu un Périandre fils de Cypsèle, qui commandait à Corinthe ?

THÉAGÈS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Eh bien, n'est-ce pas à ces mêmes gens qu'il commandait ?

[124d] **THÉAGÈS.**
Certainement.

SOCRATE.
Et Archélaüs, fils de Perdiccas, qui, dans ces derniers temps, est monté sur le trône de Macédoine[466], ne penses-tu pas que ce soit à ces mêmes gens qu'il commande ?

THÉAGÈS.
Je le pense bien.

SOCRATE.
Et Hippias, fils de Pisistrate, qui a commandé dans cette ville, à qui crois-tu qu'il ait commandé ? n'est-ce pas à ces mêmes gens ?

THÉAGÈS.
A qui donc ?

SOCRATE.
Sais-tu me dire quel nom l'on donne à Bacis[467], à Sibylle[468], et à notre compatriote Amphilytus ?

Copyright Arvensa Editions

THÉAGÈS.
Quel autre nom que celui de devin ?

[124e] **SOCRATE.**
Fort bien. Et ceux-ci, Hippias et Périandre, tâche de me répondre de même comment on les appelle, pour désigner leur pouvoir ?

THÉAGÈS.
Des tyrans, je pense : pourrait-on leur donner un autre nom ?

SOCRATE.
Donc tout homme qui désire commander dans sa patrie, désire acquérir un pouvoir semblable au leur, et devenir un tyran.

THÉAGÈS.
Cela paraît évident.

SOCRATE.
Or, c'est ce pouvoir que tu désires acquérir, dis-tu ?

THÉAGÈS.
Du moins est-ce là ce qui paraît résulter de ce que j'ai dit.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

O scélérat ! c'est donc à devenir notre tyran que tu aspires, et c'est pour cela que [125a] tu te plains depuis longtemps de ce que ton père ne te met pas entre les mains de quelque maître qui te dresse à la tyrannie ? Et toi, Démodocus, n'as-tu pas honte ? Toi qui connais depuis longtemps son désir, et qui sais où l'envoyer pour le rendre habile dans la science qu'il veut apprendre, tu lui envies ce bonheur, et lui refuses un maître ! Mais à présent, vois-tu, qu'il t'a accusé par-devant moi, il faut délibérer ensemble chez qui nous devons l'envoyer, et quel est le maître dont le commerce peut le rendre un tyran habile.

[125b] **DÉMODOCUS.**
Oui, par Jupiter, Socrate ! délibérons ensemble : car m'est avis qu'il faut ici une délibération sérieuse.

SOCRATE.
Un moment, mon cher. Finissons de l'interroger auparavant.

DÉMODOCUS.
Interroge-le donc.

SOCRATE.
Veux-tu, Théagès, que nous nous servions un peu d'Euripide ? Euripide dit quelque part :
Les tyrans deviennent habiles par le commerce des

Copyright Arvensa Editions

habiles[469]. Si quelqu'un demandait à Euripide : O Euripide ! en quoi doivent-ils [125c] être habiles ceux dont le commerce, dis-tu, rend habiles les tyrans ? S'il eût dit, par exemple, « Les agriculteurs deviennent habiles par le commerce des habiles », et que nous lui demandassions en quoi habiles ? Que nous répondrait-il, sinon habiles dans l'agriculture ?

THÉAGÈS.
Il ne pourrait répondre autre chose.

SOCRATE.
Et s'il eût dit, "Les cuisiniers deviennent habiles par le commerce des habiles", et qu'on lui demandât en quoi habiles ? Que crois-tu qu'il répondît ? n'est-ce pas habiles dans l'art de la cuisine ?

THÉAGÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Et s'il eût dit, « Les lutteurs deviennent habiles par le commerce des habiles », et qu'on lui demandât en quoi habiles ? ne répondrait-il pas habiles [125d] dans l'art de la lutte ?

THÉAGÈS.

Copyright Arvensa Editions

Assurément.

SOCRATE.
Mais, puisqu'il a dit, **«** Les tyrans deviennent habiles par le commerce des habiles », si nous lui demandions : Euripide, en quoi dis-tu qu'ils doivent être habiles ? Que dirait-il ? en quoi ferait-il consister leur science ?

THÉAGÈS.
Par Jupiter ! je ne saurais le dire.

SOCRATE.
Veux-tu que je te le dise ?

THÉAGÈS.
Oui, s'il te plaît.

SOCRATE.
Leur science est celle que, suivant Anacréon, possédait parfaitement Callicrète[470]. Ne te souviens-tu pas de la chanson ?

THÉAGÈS.
Je m'en souviens.

SOCRATE.
Quoi donc ! tu souhaites d'être mis entre les mains [125e]

Copyright Arvensa Editions

d'un homme qui soit de la même profession que Callicrète, fille de Cyane, et qui entende l'art de la tyrannie, comme elle le faisait, au rapport du poète, afin que tu deviennes notre tyran et celui de la ville ?

THÉAGÈS.
Il y a longtemps, Socrate, que tu railles et te moques de moi.

SOCRATE.
Comment ! ne dis-tu pas que tu souhaites d'acquérir la science qui t'apprendra à commander à tous tes concitoyens ? Peux-tu leur commander sans être tyran ?

THÉAGÈS.
Oui, j'en conviens, je souhaiterais de tout mon cœur de devenir le tyran [126a] de tous les hommes, ou si c'est trop, au moins du plus grand nombre possible ; et toi aussi, je pense, et tous les autres hommes ; peut-être plus encore de devenir un dieu. Mais je ne t'ai pas dit que ce fût là ce que je souhaitais.

SOCRATE.
Que souhaites-tu donc ? N'est-ce pas de gouverner tes concitoyens ?

THÉAGÈS.
Non pas par force comme les tyrans, mais avec leur

Copyright Arvensa Editions

consentement, comme ont fait les grands hommes que nous avons eus à Athènes.

SOCRATE.
Tu veux dire comme Thémistocle, Périclès, Cimon, et les autres grands politiques ?

THÉAGÈS.
Oui, comme ceux-là.

SOCRATE.
Voyons donc ; si tu voulais devenir habile [126b] dans l'art de monter à cheval, à quels hommes croirais-tu devoir t'adresser pour devenir bon cavalier ? Serait-ce à d'autres qu'à des écuyers ?

THÉAGÈS.
Non.

SOCRATE.
Ne choisirais-tu pas les écuyers les plus habiles, ceux qui ont des chevaux, et qui les montent continuellement, et non seulement les chevaux de leur pays, mais aussi ceux des pays étrangers ?

THÉAGÈS.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et si tu voulais devenir habile dans l'art de tirer de l'arc, ne t'adresserais-tu pas aux meilleurs tireurs, à ceux qui ont des arcs, et qui se servent continuellement de toutes sortes d'arcs et de flèches [126c] de ce pays et des pays étrangers ?

THÉAGÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Dis-moi donc, puisque tu veux te rendre habile dans la politique, crois-tu pouvoir acquérir cette habileté en t'adressant à d'autres qu'à ces profonds politiques qui gouvernent continuellement et leur ville et plusieurs autres, et qui connaissent également les gouvernements étrangers ? ou penses-tu qu'en conversant avec d'autres que ceux-là, tu apprendras ce qu'ils savent ?

[126d] **THÉAGÈS.**
Socrate, j'ai entendu rapporter quelques discours où tu faisais voir que les fils de ces politiques ne valent pas mieux que les fils des cordonniers ; et autant que j'en puis juger, c'est une vérité incontestable. Je serais donc bien insensé si je croyais que quelqu'un d'eux pût me donner sa science, qu'il n'a pas donnée à son fils ; ce qu'il aurait fait, s'il eût été capable de la communiquer à un autre.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Que ferais-tu donc, Théagès, si tu avais un fils qui te persécutât tous les jours, en te disant [126e] qu'il veut devenir un grand peintre ; qui se plaignît continuellement que toi qui es son père, tu ne voulusses pas faire un peu de dépense pour satisfaire à son désir, tandis que d'un autre côté il mépriserait les plus excellents maîtres, et refuserait d'aller à leur école ; et qui dédaignerait de même les joueurs de flûte, s'il voulait être joueur de flûte, ou bien les joueurs de lyre ? Saurais-tu qu'en faire, et où l'envoyer quand il refuse de pareils maîtres ?

THÉAGÈS.
Non, par Jupiter ! je n'en sais rien.

[127a] **SOCRATE.**
Et maintenant toi, qui fais précisément la même chose à l'égard de ton père, tu t'étonnes et te plains de ce qu'il ne sait que faire de toi, ni à quel maître t'envoyer ! Car, si tu veux, nous allons te mettre tout à l'heure entre les mains du meilleur maître qu'il y ait à Athènes dans la politique : tu n'as qu'à choisir, il ne te demandera rien ; tu épargneras ton argent, et en même temps tu acquerras plus de réputation auprès du peuple, qu'en fréquentant qui que ce soit.

THÉAGÈS.

Copyright Arvensa Editions

Eh quoi ! Socrate, n'es-tu pas aussi du nombre de ces hommes habiles ? si tu veux que je m'attache à toi, c'est assez, je ne cherche plus d'autre maître.

[127b] **SOCRATE.**
Que dis-tu là, Théàgès ?

DÉMODOCUS.
Ah ! Socrate, il ne dit pas mal, et tu me rendrais là un grand service ! Il n'y aurait pas pour moi de plus grand bonheur que de voir mon fils se plaire dans ta compagnie, et que tu voulusses le souffrir. J'ai peine à dire combien je le désire ; mais je vous prie l'un et l'autre, toi, Socrate, de recevoir mon fils, et toi, mon fils, de ne jamais chercher d'autre maître que Socrate ; par-là vous me délivrerez tous deux de beaucoup [127c] d'inquiétudes graves ; car je meurs toujours de peur qu'il ne tombe entre les mains d'un autre qui me le corrompe.

THÉAGÈS.
Eh ! mon père, cesse de craindre pour moi, si tu peux engager Socrate à me recevoir auprès de lui.

DÉMODOCUS.
Tu parles bien, mon fils : il ne reste plus qu'à m'adresser à loi, Socrate ; je ne te dirai qu'un mot : je suis prêt à te donner et moi et tout ce que j'ai de plus précieux, pour peu que tu en aies besoin, si tu veux aimer mon Théagès

Copyright Arvensa Editions

[127d] et lui faire le bien qui dépend de toi.

SOCRATE.

Je ne m'étonne pas, Démodocus, de ce grand empressement, si tu es persuadé que je sois l'homme qui peut faire le plus de bien à ton fils ; car je ne sache rien dont un homme raisonnable doive être plus occupé que de son fils, et de tout ce qui peut le rendre le meilleur possible. Mais ce qui m'étonne tout à fait, c'est comment tu as pu penser que je fusse plus capable que toi de lui être utile et de former en lui un bon citoyen ? et lui-même, comment a-t-il pu s'imaginer que je suis plus en état de l'aider [127e] que son père ? Car premièrement tu es plus âgé que moi ; ensuite tu as rempli beaucoup de charges et les plus importantes d'Athènes, tu es le plus considérable dans ton dème d'Anagyre[471], et personne n'est plus honoré que toi dans toute la république : et ni toi ni ton fils, vous ne voyez en moi aucun de ces avantages. Que si Théagès méprise nos politiques, et en cherche d'autres qui se donnent pour capables d'élever la jeunesse, il y a ici Prodicus de Céos, Gorgias [128a] de Léontium, Polus d'Agrigente, et plusieurs autres de la plus haute capacité. Ils parcourent la Grèce de ville en ville, attirent les jeunes gens des maisons les plus nobles et les plus riches, qui pourraient s'instruire pour rien auprès de tel de leur concitoyen qu'il leur plairait de choisir ; et ils leur persuadent[472] de renoncer au commerce de leurs

Copyright Arvensa Editions

concitoyens et de s'attacher à eux, bien qu'il faille leur payer de grosses sommes et leur avoir encore beaucoup d'obligation. Voilà les gens que vous devriez choisir, toi et ton fils, au lieu de penser à moi ; [128b] car je ne sais aucune de ces belles et bienheureuses sciences, fort à regret assurément, mais j'ai toujours avoué que je ne sais, à vrai dire, rien, qu'une petite science, l'amour[473]. Mais dans cette science, j'ose me vanter d'être plus profond que tous ceux qui m'ont précédé et que ceux de notre siècle.

THÉAGÈS.
Tu vois, mon père, que Socrate ne paraît guère vouloir de moi ; pour mon compte, je suis tout prêt, [128c] s'il le veut ; mais il se moque en parlant comme il fait, car je connais des jeunes gens de mon âge et d'autres plus âgés que moi, qui, avant de le fréquenter, n'avaient aucun mérite ; et qui, depuis leur liaison avec lui, ont en très peu de temps surpassé tous ceux auxquels ils étaient inférieurs auparavant.

SOCRATE.
Sais-tu donc ce qu'il en est, fils de Démodocus ?

THÉAGÈS.
Par Jupiter ! je sais que, si tu voulais, je serais bientôt comme tous ces jeunes gens.

Copyright Arvensa Editions

[128d] **SOCRATE.**

Point du tout, mon cher ; tu ne sais ce qu'il en est ; mais je vais te le dire. La faveur céleste m'a accordé un don merveilleux qui ne m'a pas quitté depuis mon enfance ; c'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne de ce que je vais faire, et ne m'y pousse jamais[474]. Si un de mes amis me communique quelque dessein, et que la voix se fasse entendre, c'est une marque sûre qu'elle n'approuve pas ce dessein et qu'elle l'en détourne. Et je puis vous en citer des témoins. Vous connaissez le beau Charmide[475], fils de Glaucon : [128e] un jour il vint me faire part d'un dessein qu'il avait d'aller disputer le prix de la course aux jeux Néméens. Il n'eut pas plus tôt commencé à me faire cette confidence, que j'entendis la voix. Je l'en détournai donc, en lui disant : Tandis que tu parlais, j'ai entendu la voix divine ; ainsi, ne va point à Némée. Il me répondit : Elle te dit peut-être que je ne serai pas vainqueur ; mais, quand même je ne remporterais pas la victoire, j'aurai toujours gagné à m'être exercé pendant ce temps. A ces mots il me quitta, et s'en alla aux jeux. Vous pouvez savoir de lui-même [129a] ce qui lui arriva, la chose le mérite bien. Vous pouvez demander encore, si vous le voulez, à Clitomaque, frère de Timarque[476], ce que lui dit Timarque lorsqu'il allait mourir pour avoir méprisé l'avertissement fatal, lui et Evathlus le coureur, qui lui offrit un asile dans sa fuite ;

Copyright Arvensa Editions

il vous racontera que Timarque lui dit en propres termes...

THÉAGÈS.
Que lui dit-il, Socrate ?

SOCRATE.
Clitomaque, lui dit-il, je vais mourir pour n'avoir pas voulu croire Socrate. Que voulait dire par là Timarque ? Je vais vous l'expliquer. Quand [129b] il se leva de table avec Philémon, fils de Philémonides, pour aller tuer Nicias, fils d'Héroscamandre, et il n'y avait qu'eux deux dans la conspiration, il me dit en se levant : Qu'as-tu, Socrate ? vous autres, continuez à boire : moi, je suis obligé de sortir ; mais je reviendrai dans un moment, si je puis. Sur cela j'entendis la voix et je lui dis : Ne sors pas, je reçois le signal accoutumé. Il s'arrêta ; [129c] mais quelque temps après il se leva encore, et me dit : Socrate, je m'en vais. La voix se fit entendre de nouveau, et de nouveau je l'arrêtai ; enfin la troisième fois, voulant échapper, il se leva sans me rien dire ; et prenant le temps que j'avais l'esprit occupé ailleurs, il sortit et fit ce qui le conduisit à la mort. Voilà pourquoi il dit à son fière ce que je vous répète aujourd'hui, qu'il allait mourir pour n'avoir pas voulu me croire.

Quant à l'expédition de Sicile, [129d] vous pouvez savoir de beaucoup de nos concitoyens ce que je prédis sur la déroute de l'armée. Mais sans parler des prédictions

Copyright Arvensa Editions

passées, pour lesquelles je vous renvoie à ceux qui les connaissent, on peut à présent faire une épreuve du signal ordinaire et voir s'il dit vrai. Lorsque le beau Sannion partit pour l'armée, j'entendis la voix ; maintenant qu'il marche avec Thrasylle contre Éphèse et l'Ionie, je suis persuadé qu'il y mourra, ou qu'il lui arrivera quelque malheur, et je crains beaucoup pour le succès de toute l'entreprise[477]. [129e] Je te dis tout cela pour te faire comprendre que la puissance du génie s'étend jusque sur les rapports que l'on veut contracter avec moi ; il y a des gens qu'il repousse, et ceux-là ne sauraient jamais tirer de moi aucune utilité ; je ne puis même avoir avec eux aucun commerce. Il y en a d'autres qu'il ne m'empêche pas de voir, mais sans qu'ils en soient plus avancés. Ceux qu'il favorise, font, il est vrai, comme tu le dis, de grands progrès en très peu de temps ; [130a] dans les uns, ces progrès sont fermes et permanents ; pour le reste, et c'est le grand nombre, tant qu'ils sont avec moi, ils profitent d'une manière surprenante ; mais ils ne m'ont pas plus tôt quitté qu'ils retournent à leur premier état, et ne diffèrent en rien du commun des hommes.

C'est ce qui est arrivé à Aristide, fils de Lysimaque et petit-fils d'Aristide[478] : pendant qu'il fut avec moi, il profita merveilleusement en fort peu de temps ; mais ayant été obligé de partir pour quelque expédition, il s'embarqua : à son retour il me trouva lié avec Thucydide, fils de Mélésias, et petit-fils de Thucydide[479] ; [130b]

Copyright Arvensa Editions

mais la veille, il était survenu une querelle entre Thucydide et moi dans la conversation. Aristide étant donc venu me voir, après les premiers compliments et quelques propos : Socrate, me dit-il, je viens d'apprendre que Thucydide ose te tenir tête, et qu'il fait le superbe comme s'il était quelque chose. Et il est en effet quelque chose, lui répondis-je. Eh quoi ! reprit-il, ne se souvient-il plus quel pauvre homme c'était avant qu'il le vît ? Il ne paraît pas, lui répliquai-je. [130c] En vérité, Socrate, ajouta-t-il, il m'arrive à moi-même une chose bien ridicule. Et quoi donc ? C'est, me dit-il, qu'avant de m'embarquer, j'étais en état de m'entretenir avec qui que ce fût, et n'étais inférieur à personne dans la conversation, aussi je recherchais la compagnie des hommes les plus distingués, au lieu que présentement c'est tout le contraire ; dès que je sens qu'une personne est bien élevée, je l'évite, tant j'ai honte du peu que je suis. Et cette faculté, lui demandai-je, t'a-t-elle abandonné tout à coup, ou peu à peu ? Peu à peu, me répondit-il. [130d] Et comment te vint-elle ? est-ce pour avoir appris quelque chose de moi, ou de quelque autre manière ? Je vais te dire, Socrate, reprit-il, une chose qui paraîtra incroyable, mais qui est pourtant très vraie. Je n'ai jamais rien appris de toi, comme tu le sais fort bien. Cependant je profitais quand j'étais avec toi, même quand je n'étais que dans la même maison sans être dans la même chambre ; quand j'étais dans la même chambre, j'étais mieux encore ; et quand dans la même chambre j'avais les yeux fixés sur toi, pendant [130e] que

Copyright Arvensa Editions

tu parlais, je sentais que je profitais plus que quand je regardais ailleurs ; mais je profitais bien plus encore lorsque j'étais assis auprès de toi et que je te touchais. Maintenant, ajouta-t-il, c'est en vain que je me cherche moi-même.

Tel est, mon cher Théagès, le commerce que l'on peut avoir avec moi. S'il plaît au Dieu, tu profiteras auprès de moi beaucoup et en peu de temps ; sinon, tes efforts seront inutiles. Vois donc s'il n'est pas plus sûr pour toi de t'attacher à quelqu'un de ceux qui sont les maîtres d'être utiles, plutôt que de suivre un homme qui ne peut répondre de rien.

[131a] **THÉAGÈS.**

Voici, à mon avis, Socrate, ce que nous devons faire ; essayons le génie en vivant ensemble, s'il approuve notre liaison, à merveille ; s'il la désapprouve, alors il sera temps d'examiner la conduite que nous devons tenir, si je dois chercher un autre maître, ou tâcher d'apaiser le génie qui t'accompagne, par des prières et des sacrifices, et tous les autres moyens qu'enseignent les devins.

DÉMODOCUS.

Ne t'oppose pas davantage, Socrate, aux désirs de ce jeune homme : Théagès parle fort bien.

SOCRATE.

Si vous trouvez que c'est là ce que nous devons faire,

Copyright Arvensa Editions

faisons-le, je le veux bien.



Copyright Arvensa Editions



CHARMIDE

ou

De la Sagesse

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

CHARMIDE

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Charmide

Copyright Arvensa Editions

CHARMIDE

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le sujet de ce dialogue est l'examen et la réfutation de quelques définitions de la sagesse, parmi lesquelles se trouve la définition célèbre qu'être sage, c'est se connaître soi-même. Or, c'est précisément au développement de cette définition que l'*Alcibiade* est consacré. De là, une contradiction entre l'*Alcibiade* et le *Charmide*, qui a fourni à la critique un de ses arguments les plus spécieux contre l'authenticité de ce dernier dialogue. Mais cette contradiction n'est qu'apparente ; car la définition qui est sérieusement établie dans l'*Alcibiade*, n'est pas réfutée sérieusement dans le *Charmide*, Socrate, ne s'y propose point de soumettre à un examen sincère les définitions que le jeune philosophe lui donne de la sagesse, il veut seulement rassembler assez d'objections pour l'embarrasser, et lui montrer qu'il n'est pas bien sûr de savoir ce que c'est que la sagesse, ni par conséquent de la posséder. Le but de l'*Alcibiade* est positif et dogmatique ; celui du *Charmide* est purement polémique. Au fond, le *Charmide* est une leçon de dialectique et de modestie, et rien de plus.

Socrate réfute successivement quatre définitions de la

Copyright Arvensa Editions

sagesse. Voici les trois premières : 1° La sagesse est la mesure en toutes choses ; 2° la sagesse est la modestie ; 3° la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre.

Quant à la première définition, que la sagesse est la mesure en toutes choses, et l'on voit que c'est à peu près le principe de la morale d'Aristote, Socrate, confondant adroitement la mesure avec la lenteur, prouve aisément que, en beaucoup de cas, il vaut mieux agir avec vitesse qu'avec mesure ; que, par exemple, il vaut mieux apprendre vite qu'apprendre lentement, se décider rapidement que de délibérer avec lenteur et mesure ; qu'en un mot, si l'on peut concevoir une circonstance où la mesure ne vaut pas son contraire, toutes choses égales d'ailleurs, il suit qu'on ne peut pas soutenir rigoureusement que la sagesse n'est que la mesure. — La sagesse n'est pas non plus dans la modestie et dans la pudeur ; car on ne peut pas dire qu'il n'y ait pas un seul cas où on ne puisse légitimement, où même l'on ne doive laisser là les scrupules et les délicatesses de la honte. La honte, dit Homère, ne sied pas à l'homme nécessiteux. — Faire ce qui nous est propre est la maxime stoïque. Socrate feint de l'entendre matériellement, et objecte qu'il ne voit pas pourquoi on serait obligé de faire soi-même ses vêtements, de n'écrire que son nom, de ne jamais rien faire qui eût rapport aux autres ; et, lorsque Critias, qui a succédé à Charmide, s'écrie qu'il ne parle pas d'actes matériels, mais d'actes moraux, Socrate lui répond qu'ainsi généralisée sa définition de la sagesse n'est plus

Copyright Arvensa Editions

que cette autre définition, savoir, que la sagesse consisté à faire le bien. Mais, au lieu de s'arrêter sur cette définition qui lui eût résisté davantage, Socrate l'esquive en quelque sorte, et demande brusquement à Critias si l'on peut faire le bien sans savoir qu'on le fait. — Non, sans doute. — Et peut-on savoir ce que l'on fait, sans se connaître soi-même ? — Impossible. — Et Critias se trouve conduit à avancer que faire le bien, être sage, c'est se connaître soi-même. Il triomphe de cette nouvelle définition, et, abandonnant toutes les autres, il déclare à Socrate qu'il se réduit définitivement à celle-là ; et c'est ici que s'engage la discussion principale de ce dialogue.

Si la sagesse consiste à se connaître soi-même, la sagesse est une science, la science de soi-même. Or, le caractère propre de cette science, celui qui la distingue de toutes les autres sciences, est qu'elle ne se rapporte point à quelque chose différent d'elle, que ce qui est connu et ce qui connaît ne sont point ici distincts l'un de l'autre, et que l'objet de la science est identique à son sujet. Une telle science n'est donc que la science d'elle-même, la science de la science ; et comme, en même temps que l'on sait ce que l'on sait, on sait aussi que l'on ne sait pas autre chose, il suit que la science de la science est aussi la science de l'ignorance.

Arrivé à cette transformation de la quatrième définition de la sagesse, Socrate essaie de prouver qu'une science de la science et de l'ignorance est impossible ; et que, fût-elle possible, elle serait inutile.

Copyright Arvensa Editions

Une telle science est impossible, en ce qu'elle renferme une contradiction. En effet, pourquoi a-t-on défini la sagesse la science de la science et de l'ignorance ? c'est parce qu'on ne lui trouvait d'autre objet qu'elle-même, et aucun rapport avec les choses auxquelles se rapportent les autres sciences, c'est-à-dire la science en général. Or, dire qu'une science qui est supposée la science de la science n'aperçoit pas ce qu'aperçoit la science, c'est dire qu'elle ne peut pas, comme sujet, ce qu'elle peut comme objet ; c'est dire qu'elle est à la fois plus et moins qu'elle-même ; ce serait supposer une vue qui fût la vue d'elle-même (car une science de la science est une science de soi-même) et des autres vues (la science de la science est la science des sciences), et de ce qui n'est point vue (la science de la science l'est aussi de l'ignorance) ; et supposer en même temps qu'une telle vue ne verrait pas, comme vue d'elle-même et des autres vues, ce que les autres vues, et elle-même comme simple vue, aperçoivent. Ce serait supposer un corps plus grand que lui-même et d'autres plus grands, et qui pourtant ne fut pas plus grand que d'autres corps que surpassent en grandeur et lui-même et les autres corps plus grands qu'il surpasse (car c'est bien là l'hypothèse d'une science de la science qui comme science de la science, n'apercevrait pas les objets qu'elle aperçoit comme science aperçue par elle-même). Enfin, en fait de nombres, supposer un double de soi-même et des autres doubles, n'est-ce pas supposer un nombre qui

Copyright Arvensa Editions

est à la fois double et moitié de lui-même ? car il ne peut y avoir de double que de la moitié, de sorte que ce double de lui-même se trouverait, ainsi que les autres doubles dont il est le double, n'être plus qu'une simple moitié relativement à lui-même considéré comme double. Un tel corps, un tel nombre sont donc supposés à la fois comme plus petits et plus grands qu'eux-mêmes, comme plus et comme moins qu'eux-mêmes ; et une telle science est une contradiction et une chimère.

Vient ensuite la seconde question : si la sagesse, en supposant qu'elle soit la science de la science et de l'ignorance, est utile.

Rien ne paraît plus clair au premier coup d'œil ; il semble que la science de la science et de l'ignorance, nous apprenant à distinguer ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, nous est de la plus grande utilité, comme méthode morale et comme méthode scientifique. En effet, si nous savons ce ne savons pas, nous nous garderons bien de vouloir faire ce que nous ignorons ; nous nous en tiendrons prudemment à ce dont nous aurons une connaissance véritable, et nous éviterons par-là beaucoup de fautes dans la conduite de nos propres affaires et des affaires de l'État. D'un autre côté, si nous savons ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, nous apprendrons à fuir dans nos études l'aveuglement et la présomption ; et, distinguant sévèrement le faux savoir du véritable, nous abandonnerons l'un au sophisme et à la dispute, pour chercher uniquement l'autre ; et, alors

Copyright Arvensa Editions

même que nous ne pourrions l'atteindre, il nous servirait encore comme idée directrice et comme but. Enfin la science de la science et de l'ignorance, nous faisant distinguer dans les autres ce que nous distinguons en nous, nous donne le moyen de les redresser, de les diriger, d'exercer sur eux une utile influence. Il ne manque à cette déduction qu'un meilleur principe. Mais la sagesse, si elle est la science de la science et de l'ignorance, est une science abstraite qui n'a d'autre objet qu'elle-même, et qui par conséquent ne nous fait pas savoir ce que nous savons et ce que nous ne savons pas, ce qui impliquerait quelque chose de particulier et de déterminé, mais seulement que nous savons et que nous ne savons pas. Quelles sont les choses que nous savons ; quelles sont celles que nous ne savons pas ? c'est ce qu'elle ne peut nous apprendre. Or, si elle ne nous apprend que l'abstraction stérile du savoir et du non savoir en général, elle ne peut nous servir à éviter aucune faute de conduite, aucune erreur dans nos recherches. En un mot, que devrait nous apprendre une science, pour nous être utile et faire le bonheur de l'espèce humaine ? Évidemment le bien et le mal. C'est la science du bien et du mal qui, se mêlant à toutes les autres sciences, en tire tous les avantages qu'elles procurent au genre humain. Or, la sagesse est-elle la science du bien et du mal ? Non, encore une fois, si elle est la science de la science et de l'ignorance. Car, pour qu'elle soit une telle science, il faut qu'elle exclue de son sein tout élément déterminé,

Copyright Arvensa Editions

comme, par exemple, le bien ou le mal, pour se renfermer dans l'idée pure de la science, comme science. Sa condition rigoureuse est de ne comprendre dans son objet que ce qui est renfermé dans le sujet, et de périr toute entière dans la plus légère détermination de l'un de ses termes. D'où il suit, ou qu'elle est impossible, ou que, si elle est possible, pour accomplir la condition de la définition convenue, elle est essentiellement frappée de stérilité et d'inutilité.

La conséquence de cette discussion et de tout le dialogue est que la sagesse n'est pas aisée à définir, puisque ces quatre définitions si spécieuses ont été trouvées sujettes à tant d'objections. Charmide l'avoue, et il se remet entre les mains de Socrate pour apprendre enfin ce que c'est que la sagesse, et pour l'acquérir. On serait tenté de demander aux formes gracieuses de cet aimable dialogue un fond plus large et plus intéressant.

Copyright Arvensa Editions

CHARMIDE

Liste des titres
Table des matières du titre

Charmide

PERSONNAGES :

SOCRATE, CHÉREPHON[482], CRITIAS[483], CHARMIDE[484],

— [153a] **SOCRATE.**

J'étais arrivé la veille au soir de l'armée de Potidée, et m'empressais, après une si longue absence, de revoir les lieux que j'avais l'habitude de fréquenter. Je me rendis donc à la palestre de Taureas[485] vis-à-vis le temple du portique royal ; là je trouvai beaucoup de gens, quelques-uns qui m'étaient inconnus, mais la plupart de ma connaissance. Aussitôt qu'ils [153b] m'aperçurent, comme ils ne s'attendaient guère à me voir, tous de loin me saluèrent. Chérephon[486], toujours aussi fou qu'à l'ordinaire, s'élance du milieu de sa compagnie, et courant à moi, me prend par la main et me dit :

— O Socrate ! comment t'es-tu tiré de ce combat ? En effet, peu avant notre départ de l'armée, nous avions eu

Copyright Arvensa Editions

un engagement dont on venait de recevoir ici la première nouvelle.

— Mais comme tu vois, lui répondis-je.

— Tout ce qu'on nous a annoncé ici, reprit-il, c'est que l'affaire a été très vive, [153c] et qu'il y a péri beaucoup d'hommes connus.

— Et cette nouvelle est très vraie.

— Tu as sans doute été à la bataille ?

— J'y étais.

— Viens donc ici, me dit-il, assieds-toi, et raconte-nous la chose ; car nous ne savons encore aucun détail.

Là-dessus, il me conduisit et me fit prendre place près de Critias, fils de Calleschros. Je m'assis, et mes amitiés faites à Critias et aux autres, je me mis à leur donner des nouvelles de l'armée : [153d] il me fallut répondre à mille questions.

Quand ils furent tous satisfaits, je voulus savoir à mon tour où en étaient ici la philosophie et les jeunes gens ; si quelques-uns s'étaient fait remarquer par leur instruction ou par leur beauté, ou par l'un et l'autre avantage en même temps. Alors Critias, tournant les yeux [154a] vers la porte, et voyant entrer quelques jeunes gens riant ensemble, et après eux beaucoup d'autres, me répondit :

— Quant à la beauté, Socrate, tu vas, je pense, à l'instant juger toi-même ce qui en est, car voici les précurseurs et les amants de celui qui jusqu'à présent du moins passe pour le plus beau. Sans doute lui-même n'est pas loin et va se rendre ici.

Copyright Arvensa Editions

— Qui est-ce donc, lui demandai-je, et de quelle famille ?

— Tu dois le connaître ; mais avant ton départ il n'était pas [154b] encore parmi les jeunes gens. C'est Charmide, mon cousin, fils de mon oncle Glaucon.

— Oui, par Jupiter ! je le connais, m'écriai-je, il n'était déjà pas mal alors, bien qu'il ne fût encore qu'un enfant ; mais ce doit être aujourd'hui un jeune homme tout à fait formé.

— Tu vas voir, reprit-il, ce qu'il est devenu. Et comme il parlait, Charmide entra.

A dire vrai, mon ami, on ne peut guère là-dessus s'en rapporter à moi, qui suis bien la plus mauvaise pierre de touche pour apprécier la beauté des jeunes gens, car presque tous à cet âge me paraissent beaux. Celui-ci donc [154c] me parut d'une figure et d'une taille admirables ; et il me sembla que tous les autres étaient épris de lui, tant ils furent émerveillés et troublés lorsqu'il entra ; et parmi ceux qui le suivaient, il avait encore beaucoup d'amants. Que pareille chose nous arrivât, à nous autres hommes, il ne faudrait guère s'en étonner ; mais je remarquai que les enfants mêmes n'avaient des yeux que pour lui, et que, jusqu'au plus jeune, tous le contemplaient comme une idole.

Alors [154d] Chérephon s'adressant à moi :

— Eh bien ! Socrate, comment trouves-tu ce jeune homme ? N'a-t-il pas une belle figure ?

— La plus belle du monde, lui dis-je.

Copyright Arvensa Editions

— Et cependant, reprit-il, s'il voulait se dépouiller de ses habits, tu conviendrais toi-même que sa figure n'est rien, tant ses formes sont parfaites !

Et comme tous répétaient ce qu'avait dit Chérephon :

— Par Hercule ! m'écriai-je, comment résister à un pareil homme, s'il possède encore une seule petite chose !

— Laquelle donc ? demanda Critias.

— [154e] Je veux dire s'il a aussi la beauté de l'âme ; et l'on doit s'y attendre, Critias, puisqu'il est de ta famille.

— Son âme, répondit-il, est aussi très belle et très bonne.

— Dans ce cas, lui dis-je, pourquoi ne commencerions-nous pas par mettre à nu celle-ci, et par l'examiner avant les formes de son corps ? D'ailleurs il est d'âge à soutenir une conversation.

— Et très bien même, dit Critias, car il a du goût pour la philosophie ; [155a] et, s'il faut s'en rapporter aux autres et à lui-même, la nature l'a fait poète.

— C'est un avantage, mon cher Critias, qui vous appartient déjà d'ancienne date, par votre parenté avec Solon. Mais ne pourrais-tu appeler ce jeune homme, et me le présenter ? Fût-il même plus jeune, il ne serait pas inconvenant à lui de se mêler à nos entretiens devant toi, son tuteur et son cousin.

— A merveille, reprit Critias, je vais l'appeler à l'instant;

et [155b] s'adressant à l'esclave qui l'accompagnait :

Copyright Arvensa Editions

Appelle Charmide, et dis-lui que je veux le faire parler à un médecin pour le mal dont il se plaignait à moi dernièrement.

Puis se tournant vers moi, il me dit :

Il y a quelque temps qu'il se sentait la tête lourde, le matin en se levant. Qui empêche que tu te donnes à lui pour connaître un remède contre les maux de tête ?

— Rien, lui dis-je, pourvu qu'il vienne.

— Il viendra, reprit Critias.

Ce qui eut lieu en effet ; Charmide s'approcha, et causa une scène assez [155c] plaisante : chacun de nous qui étions assis poussa son voisin, en se serrant pour faire de la place, afin que Charmide vînt s'asseoir à ses côtés, si bien que des deux qui occupaient les extrémités du banc, l'un fut obligé de se lever, et l'autre tomba par terre. Lui s'assit entre Critias et moi.

Dès ce moment, mon ami, je me sentis embarrassé ; je perdis toute assurance, et la liberté d'esprit avec laquelle je comptais lui parler. Mais après, quand Critias lui dit que j'étais celui qui connaissait le remède, et quand lui, d'une manière que je ne puis dire, tourna sur moi [155d] ses yeux comme pour m'interroger, et tous ceux qui étaient dans la palestre formaient un cercle autour de nous, alors, ô mon ami, mon œil pénétra sous les plis de sa robe, et je me sentis brûler ! Et dans le trouble qui me saisit, je compris que Cydias se connaissait en amour, lorsque, faisant allusion à la beauté, il dit : « Garde-toi, daim timide, de paraître à la face du lion, [155e] de peur qu'il

Copyright Arvensa Editions

ne te déchire ».

Pour moi, je me crus bien cette fois entre ses griffes. Pourtant à la question qu'il me fit si j'avais un remède contre le mal de tête, je pus encore, bien qu'avec peine, lui répondre que j'en connaissais un ; et comme il demanda ce que c'était :

— C'est proprement une plante, continuai-je ; mais chaque fois qu'on s'en sert, pour que le remède opère et guérisse, il y a une sentence qu'il faut avoir soin de prononcer, sans quoi la plante n'aurait aucune vertu.

— [156a] Eh bien ! reprit-il, je vais écrire cette sentence.

— Je la dirai si tu m'y engages, ou le ferai-je sans cela ?

Alors se prenant à rire :

— Assurément, dit-il, je t'y engage, Socrate.

— Soit, répondis-je ; mais tu connais donc mon nom ?

— Et ce serait mal à moi de ne pas le connaître, car il n'est pas peu question de toi entre nous autres jeunes gens ; d'ailleurs, il m'en souvient, étant encore enfant, je t'ai vu ici avec Critias.

— C'est très bien, repris-je, mon cher Charmide ; j'en serai plus à mon aise pour causer avec toi [156b] sur la nature de cette sentence ; car je ne savais trop comment t'en expliquer la vertu. Elle n'est pas propre uniquement à guérir la tête. Ainsi, par exemple tu as peut-être déjà entendu dire à d'habiles médecins consultés pour une maladie des yeux, qu'il serait impossible d'entreprendre une cure exclusivement pour les yeux, et qu'ils étaient

Copyright Arvensa Editions

obligés, voulant [156c] guérir ceux-ci, de faire un traitement pour toute la tête ; que par la même raison, il ne serait pas moins absurde de croire qu'on pût traiter la tête exclusivement. Partant de là, ils composent leurs ordonnances pour tout le corps, et tâchent de guérir une partie en soignant le tout. Ne crois-tu pas que tel est leur raisonnement, et qu'il en est réellement ainsi ?

— Oui, sans doute, répondit-il.

— Tu admets donc ce raisonnement ?

— Tout à fait.

[156d] Voyant alors qu'il était de mon avis, je repris courage ; les forces me revinrent peu à peu avec mon assurance première, et je poursuivis :

— Il en est de même de notre sentence, mon cher Charmide. Je l'ai apprise là-bas à l'armée, de l'un de ces médecins Thraces, élèves de Zamolxis, qui ont la réputation de pouvoir rendre immortel. Ce Thrace convenait que nos médecins Grecs avaient parfaitement raison dans ce que je disais tout à l'heure ; mais, ajoutait-il, Zamolxis, notre roi[487], qui est un dieu, [156e] prétend que si l'on ne peut entreprendre de guérir les yeux sans traiter la tête, ni la tête sans traiter le corps tout entier, on ne peut non plus guérir le corps sans soigner l'âme ; et il assure que c'est là pourquoi beaucoup de maladies échappent aux médecins grecs, parce qu'ils ne connaissent pas le tout dont il faut s'occuper, et qui ne peut aller mal sans que l'accessoire n'aille mal aussi

Copyright Arvensa Editions

nécessairement. L'âme, disait-il, est la source de tout bien et de tout mal pour le corps et pour l'homme tout entier ; tout vient de là, comme [157a] aux yeux tout vient de la tête. C'est donc à l'âme d'abord que sont dus nos soins les plus assidus, si nous voulons que la tête et le corps soient en bon état. Or, mon ami, on agit sur l'âme par le moyen de certains charmes, et ces charmes, ce sont les beaux discours. Ils y font germer la sagesse, et la sagesse une fois établie dans l'âme, il est facile de mettre en bon état et la tête et le reste [157b] du corps. Et lorsqu'il m'enseigna le remède et le charme, il me dit : « Surtout, garde-toi de te laisser engager par qui que ce soit à guérir sa tête avec ce remède, si d'abord il ne t'a livré son âme pour la traiter au moyen du charme ; car c'est encore là, ajoutait-il, une grande erreur que d'entreprendre de se faire médecin séparément pour l'une des deux parties. » Il me recommanda, avec instance, de n'agir jamais autrement, et de ne céder aux prières de personne, [157c] quelle que fût sa fortune, son rang, sa beauté. Je l'ai juré, je dois donc et je veux obéir. Pour toi, si, suivant la règle de l'étranger, tu consens à livrer d'abord ton âme, et à la soumettre au charme du médecin de la Thrace, je t'indiquerai le remède ; sinon, je ne saurais que faire pour toi, mon cher Charmide.

Critias, à ces mots, s'écria :

— Ce mal de tête, Socrate, serait une bonne fortune pour ce jeune homme, si, pour guérir sa tête, il se trouvait dans la nécessité de [157d] soigner son âme. Toutefois, je

Copyright Arvensa Editions

te l'assure, Charmide qui déjà semble se distinguer entre ses compagnons par la beauté, n'est pas moins favorisé du côté pour lequel tu prétends avoir un charme. Car c'est la sagesse dont tu veux parler, n'est-ce pas ?

— Précisément.

— Eh bien ! sache qu'il passe sans nul doute pour le plus sage des jeunes gens d'aujourd'hui, et que pour tout le reste il ne le cède à aucun autre, dans la mesure de son âge.

— En effet, repris-je, il est juste, Charmide, que tu te distingues [157e] sous tous ces rapports ; car il n'en est pas, je crois, parmi nous, un second qui puisse compter deux maisons d'Athènes dont l'alliance promette un meilleur et plus noble rejeton que celles dont tu es issu. Du côté de ton père, nous voyons la famille de Critias, fils de Dropide, constamment célébrée par Anacréon, par Solon et beaucoup d'autres poètes, pour la beauté, [158a] la vertu, et tous les avantages dont se compose le bonheur. J'en dis autant du côté de ta mère. Jamais sur le continent on ne vit d'Athénien plus beau, d'un air plus noble que ton oncle Pyrilampe, chaque fois qu'il sortit de son pays pour aller remplir une mission auprès du grand roi, ou auprès de tout autre prince du continent ; et cette famille ne le cède en rien à l'autre : il est donc juste qu'issu de si bon lieu, tu sois le premier en toutes choses. D'abord ce qu'on peut voir de ta [158b] figure, ô cher enfant de Glaucon, n'est pas pour faire honte à aucun de tes ancêtres, et pour la sagesse et les autres avantages, si

Copyright Arvensa Editions

tu es aussi accompli que le dit Critias, alors, mon cher Charmide, tu es un heureux mortel. Voici donc l'état de la question : Si déjà tu possèdes la sagesse, comme le dit Critias, et si tu es suffisamment sage, il n'est plus besoin du charme de Zamolxis, ni d'Arabis l'Hyperboréen[488], et je puis te donner de suite le remède contre [158c] le mal de tête. Mais si tu crois qu'il te manque encore quelque chose, il faut alors te soumettre au charme, avant d'employer le remède. Dis-moi donc franchement toi-même, si tu es de l'avis de Critias, et si tu penses avoir assez de sagesse ou n'en avoir pas suffisamment.

Charmide rougit, et en cet état il semblait devenu encore plus beau ; car la modestie convenait bien à sa jeunesse ; ensuite sa réponse ne manqua pas de dignité. Il dit qu'il était embarrassant pour lui de se prononcer à l'instant [158d] pour ou contre ; « car, si je nie que je sois sage, outre qu'il est absurde de porter témoignage contre soi-même, je donnerais par là un démenti à Critias et à beaucoup d'autres auprès desquels je passe pour sage, à ce qu'il dit ; et, d'autre part, si je suis de son avis et me loue moi-même cela pourrait indisposer contre moi ; si bien que je ne sais que te répondre.

A cela, je lui dis :

— Rien n'est plus juste, Charmide ; en conséquence, il m'est avis que nous approfondissions la chose ensemble, [158e] pour éviter, toi d'avancer ce que tu ne voudrais pas avoir à dire, et moi d'entreprendre ta guérison sans un

Copyright Arvensa Editions

examen préalable. Si cela te convient, je veux bien, pour ma part, faire cette recherche avec toi ; sinon, n'en parlons plus.

— Rien ne me convient davantage, dit-il ; et s'il ne tient qu'à cela, vois toi-même comment tu t'y prendras pour bien commencer.

— Voici, repris-je, le meilleur moyen, à mon avis : Puisque tu possèdes la sagesse, [159a] nul doute que tu ne sois aussi en état d'en porter un jugement ; car si elle est en toi, elle doit y faire naître un sentiment d'après lequel tu peux juger ce qu'elle est, et en quoi elle consiste. Ne le penses-tu pas ?

— Je le pense.

— Eh bien ! ce que tu penses, continuai-je, tu peux, je suppose, sachant parler grec, nous l'exprimer comme ton esprit le conçoit ?

— Peut-être.

— Afin donc que nous puissions juger si elle est en toi ou non, dis-nous, qu'est-ce que la sagesse, selon toi ?

[159b] D'abord il hésita, et ne voulait pas trop répondre ; mais enfin il dit que la sagesse lui paraissait être de se conduire en tout avec décence, et de mettre une certaine mesure dans sa démarche, dans ses discours, dans toutes ses actions en général ; en un mot, dit-il, la sagesse est, selon moi, une certaine mesure.

— En es-tu bien sûr ? repris-je. On prend bien souvent, il est vrai, sagesse et mesure pour synonymes ; mais voyons, Charmide, si c'est avec raison. [159c] Dis-moi, la

Copyright Arvensa Editions

sagesse n'est-elle pas comprise dans l'idée du beau ?

— Certainement.

— Et maintenant, quel est le plus beau chez un maître d'école, d'écrire vite ou avec mesure ?

— D'écrire vite.

— De lire vite, ou avec lenteur ?

— Vite.

— Et ne vaut-il pas mieux jouer avec vitesse de la lyre, et faire tous les exercices du corps avec agilité qu'avec lenteur et mesure ?

— Oui.

— Et au pugilat, à la lutte, n'en est-il pas de même ?

— Assurément.

— Pour sauter, pour courir, et pour tous les mouvements du corps, [159d] la beauté n'est-elle pas dans l'agilité et la vitesse, et le contraire dans la lenteur, la gêne et la mesure ?

— Il paraît.

— Il paraît donc, repris-je, que pour le corps du moins, ce n'est pas la mesure, mais l'agilité et la vitesse qui constituent la beauté. N'est-il pas vrai ?

— Sans doute.

— Mais la sagesse faisait partie de la beauté ?

— Oui.

— Ce n'est donc pas, du moins pour le corps, la lenteur, mais la vitesse qui serait plus sage, si la sagesse fait partie de la beauté.

— Il semble.

Copyright Arvensa Editions

— [159e] Maintenant, continuai-je, le plus beau, de la facilité ou de la difficulté à apprendre ?

— La facilité.

— Or, l'une consiste à apprendre vite, l'autre avec lenteur et avec mesure ?

— Oui.

— Et instruire un autre avec promptitude et vitesse, n'est-il pas plus beau qu'avec mesure et lenteur ?

— Certainement.

— Et en fait de mémoire, quel est le plus beau, de la lenteur et de la mesure, ou de la force et de la vitesse ?

— La vitesse et la force.

— [160a] L'adresse n'est-elle pas un mouvement rapide de l'âme, et non un mouvement mesuré ?

— Il est vrai.

— Le mérite à comprendre les leçons du maître de langue ou de musique, ou toute autre chose, n'est pas dans la lenteur, [160b] mais dans la promptitude.

— Oui.

— Et dans la délibération et pour toutes les fonctions de l'âme, ce n'est pas, je crois, l'homme mesuré qui ne sait se décider et prendre un parti, qui obtiendra le plus d'estime, mais celui qui fait tout cela avec le plus de facilité et de promptitude ?

— En effet.

— Ainsi en toutes choses, Charmide, aussi bien pour l'âme que pour le corps, la beauté paraît unie à la rapidité et à la vitesse, plutôt qu'à la lenteur et à la mesure.

Copyright Arvensa Editions

— Il semble bien.

— La sagesse ne serait donc pas, d'après cela, la mesure, ni une vie sage une vie mesurée, puisque enfin ce qui est sage doit être beau, et que jamais, [160c] ou dans bien peu d'exceptions, les actes lents et mesurés ne nous paraissent plus beaux que ceux qui sont empreints de vivacité et de vigueur. Et quand même, à toute force, il y aurait autant d'actes plus beaux par la mesure que par la vivacité ; alors, mon ami, la mesure ne serait pas encore de la sagesse plutôt que la vivacité, soit en marchant ou en lisant ; ni dans aucun cas, l'une ne serait [160d] plus sage que l'autre, puisque nous avons établi que la sagesse fait partie de la beauté, et que nous reconnaissons aussi bien le caractère du beau dans la vivacité que dans la mesure.

— Ta remarque, Socrate, me paraît juste.

— Eh bien ! repris-je, Charmide, penses-y de nouveau, cherche en toi-même comment la sagesse que tu possèdes agit sur toi, et ce qu'elle doit être pour te faire ce que tu es. Pense à tout cela, et dis-nous [160e] bravement ce qu'est la sagesse, selon toi.

Là-dessus, il réfléchit, et après avoir bravement pesé la question :

— Il me semble maintenant, dit-il, que la sagesse rend modeste et réservé, et qu'ainsi la sagesse, c'est la honte.

— Bien, lui dis-je, n'avouais-tu pas tout à l'heure que la sagesse est comprise dans l'idée du beau ?

— Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

— Et les hommes sages sont bons aussi ?

— Oui.

— Une chose peut-elle être bonne, qui ne rende pas bons ?

— Non certes.

— Et tu dis donc que la sagesse n'est pas seulement belle, qu'elle est bonne aussi ?

— [161a] Je le pense.

— D'après cela, tu ne crois pas qu'Homère a raison de dire : *La honte n'est pas bonne à qui est dans l'indigence*[489]

— Si fait.

— Dans ce cas, la honte est bonne et mauvaise en même temps.

— Il paraîtrait.

— Mais la sagesse est bonne, puisqu'elle rend bons ceux qui la possèdent, sans jamais les rendre mauvais.

— Assurément, je suis de ton avis.

— La sagesse ne peut donc être la honte puisqu'elle est essentiellement bonne, [161b] et que celle-ci peut également être bonne et mauvaise.

— Je conviens que tu as raison, Socrate, mais vois un peu ce que tu penses de ce que je vais te dire de la sagesse. Je me souviens à l'instant d'avoir une fois entendu dire à quelqu'un, qu'être sage, c'est faire ce qui nous est propre. Réfléchis, et dis-moi, s'il te semble que celui-là ait trouvé la bonne définition ?

Copyright Arvensa Editions

— Rusé que tu es ? m'écriai-je, c'est Critias qui t'a dit cela, ou [161c] quelque autre philosophe.

— Ce sera donc un autre, dit Critias, car au moins ce n'est pas moi.

— Au reste, reprit Charmide, qu'importe, Socrate, de qui je le tienne ?

— Pas le moins du monde ; car il ne faut pas examiner qui a dit une chose, mais si elle est bien ou mal dite.

— A la bonne heure.

— Mais, par Jupiter ! repris-je, je serai bien surpris si nous pouvons découvrir ce que cela signifie, car c'est pour moi une vraie énigme.

— Et pourquoi ?

— [161d] Parce que celui-là sans doute n'a guère réfléchi à la signification des mots, qui a dit que la sagesse consiste à faire ce qui nous est propre. Ou bien, crois-tu que le maître de langues ne fasse rien quand il lit ou écrit ?

— Je crois le contraire.

— Et penses-tu que le maître de langues ne lise et n'écrive ou ne vous enseigne à l'école que son propre nom ? ou bien n'écriviez-vous pas les noms de vos ennemis tout aussi bien que les vôtres et ceux de vos amis ?

— Tout aussi bien.

— Mais, en le faisant, vous mêliez-vous de ce qui ne vous regardait pas, et étiez-vous [161e] des insensés ?

— Non pas.

Copyright Arvensa Editions

— Cependant vous ne faisiez rien qui vous fût propre, puisque enfin écrire et lire, c'est faire quelque chose.

— Cela est bien certain.

— Et guérir, mon ami, bâtir, tisser une étoffe, travailler enfin dans un art quelconque, c'est assurément aussi faire quelque chose ?

— Assurément.

— Croirais-tu un état bien administré, où, par une loi, chacun serait tenu de tisser et de laver son propre manteau, de fabriquer ses sandales, son vase à l'huile, le bandeau de sa tête, et de même pour tout le reste ; [162a] chacun faisant et se procurant par son travail ce qui lui serait propre, avec défense de mettre la main à rien qui lui fût étranger ?

— Je suis loin de le croire.

— Tu m'avoueras que cet état serait bien administré, s'il l'était sagement.

— Qui peut en douter ?

— Alors ce n'est pas dans ce cas-là que la sagesse serait de faire ce qui nous est propre.

— Non, évidemment.

— Il parlait donc par énigmes apparemment, comme je le disais tout à l'heure, celui qui prétendait qu'être sage c'est faire ce qui nous est propre ; car sans doute il n'était pas assez simple [162b] pour l'entendre ainsi. Ou peut-être est-ce quelque pauvre tête qui t'aura tenu ce propos, Charmide ?

— Pas du tout, reprit-il, c'est un homme qui me

Copyright Arvensa Editions

paraissait très sage.

— Nul doute alors, je le répète, qu'il a voulu proposer une énigme ; car il est difficile de savoir ce que signifie, faire ce qui nous est propre.

— Peut-être bien.

— Que signifie donc faire ce qui nous est propre ? Peux-tu le dire ?

— Par Jupiter ! s'écria-t-il, je n'en sais rien ; mais il serait possible aussi que celui même qui l'a dit n'en sût pas davantage.

Et en même temps il souriait et tournait les yeux vers son cousin.

[162c] On voyait depuis longtemps que Critias était au supplice. Jaloux de se montrer avantageusement en présence de Charmide et des autres assistants, il avait eu toutes les peines du monde à se retenir, et maintenant il en était tout à fait incapable. Aussi je fus bien persuadé que c'était à lui, comme je l'avais soupçonné d'abord, que Charmide avait entendu donner cette définition de la sagesse. Charmide, qui n'avait pas envie de plaider pour elle, et qui voulait en laisser le soin à son parent, [162d] tâchait de l'exciter et avait l'air de le regarder comme un homme battu. Critias n'y tint pas plus longtemps. Il ne paraissait guère moins irrité contre le jeune homme, qu'un poète contre l'acteur qui joue mal sa pièce, et il lui dit, en le regardant :

— Tu crois donc, Charmide, parce que tu ne sais pas ce qu'a dû penser celui qui a dit que la sagesse consiste à

Copyright Arvensa Editions

faire ce qui nous est propre, tu crois qu'il ne le savait pas lui-même ?

— Mon cher Critias, repris-je, il ne faut [162e] pas s'étonner que lui, si jeune encore, ne le sache pas, mais on doit s'attendre que tu le sauras, toi qui es plus âgé et depuis longtemps livré à ces études. Si donc tu conviens que la sagesse est ce qu'il disait, et que tu veuilles prendre cette proposition pour ton compte, j'aime encore bien mieux avoir à examiner avec toi si elle est vraie ou non.

— Sans doute, reprit-il, j'en conviens et me charge de le prouver.

— Très bien. Et, dis-moi, accordes-tu aussi ce que je demandais tout à l'heure, que les ouvriers travaillent à quelque chose ?

— Certainement.

— [163a] Penses-tu donc qu'ils ne travaillent qu'à ce qui leur est propre, ou qu'ils travaillent aussi à ce qui est propre à d'autres ?

— Ils y travaillent aussi.

— On peut donc être sage, et ne pas travailler seulement à ce qui nous est propre.

— Et qu'est-ce que cela fait ? dit-il.

— Rien à moi, mais vois si cela ne fait rien non plus à celui qui d'abord prétendait qu'être sage c'est faire ce qui nous est propre, et qui convient ensuite qu'en faisant ce qui est propre à d'autres, on peut aussi être sage.

— Suis-je donc convenu, dit-il, que ceux qui font ce qui est propre à d'autres sont sages, ou bien ceux qui

Copyright Arvensa Editions

travaillent à ce qui est propre à d'autres ?

— [163b] Mais, je te prie, n'est-ce pas chez toi la même chose, faire une chose et y travailler ?

— Point du tout, répondit-il, pas plus que travailler et s'occuper. J'ai appris cela d'Hésiode[490], qui dit : *« Il n'y a aucune honte dans l'occupation ».* Crois-tu que s'il eût entendu par s'occuper et faire, les choses dont tu parles, il aurait prétendu qu'il n'est honteux à personne de fabriquer des sandales, de vendre des poissons salés, d'être assis à une boutique ? Non, Socrate ; je crois bien plutôt qu'il mettait une différence entre travailler et s'occuper et faire, [163c] et qu'il pensait qu'il peut y avoir de la honte à travailler à une chose où le caractère du beau n'est pas, tandis que s'occuper n'est jamais honteux. Or, travailler dans un but utile et beau, voilà ce qu'il appelait s'occuper, et c'étaient les travaux de ce genre qui lui paraissaient des occupations, des actes. C'est là seulement ce qui lui semblait propre à chacun ; tout ce qui est nuisible, il le regardait comme étranger, et c'est dans ce sens qu'il faut croire qu'Hésiode, et tout homme sensé, a pensé que faire ce qui nous est propre, c'est être sage.

— [163d] Ô Critias, me suis-je écrié, j'ai bien d'abord à peu près compris, dès les premiers mots, comment, par ce qui nous est propre, par ce qui est à nous, c'est le bien que tu voulais dire, et par actes, ce que font les gens de bien. Car j'ai entendu Prodicus faire mille distinctions de

Copyright Arvensa Editions

ce genre entre les mots[491]. Mais soit, donnons-leur le sens que tu voudras ; seulement explique-toi, et dis ce que tu entends par chacun des mots que tu emploies. Encore une fois donc, bien positivement, [163e] faire le bien ou y travailler, comme tu voudras l'appeler, est-ce là ce que tu appelles être sage ?

— Oui, c'est cela.

— Ainsi être sage, c'est faire le bien et non pas le mal.

— Et toi, mon excellent ami, dit Critias, n'es-tu pas de cet avis ?

— Qu'importe ? lui répondis-je, nous n'examinons pas encore ici ce que je pense, mais ce que tu dis.

— Pour ma part, reprit-il, je nie que ne pas faire le bien, mais le mal, soit être sage ; et je soutiens qu'on l'est en ne faisant pas le mal, mais le bien ; oui, je reconnais ici positivement qu'être sage, c'est faire le bien.

— [164a] Tu pourrais peut-être avoir raison. Toutefois je suis étonné que tu croies que des gens sages puissent ne pas savoir qu'ils sont sages.

— Mais je ne crois pas cela, s'est-il écrié.

— N'as-tu pas dit tout à l'heure, que rien n'empêchait un ouvrier d'être sage, même en faisant ce qui est propre à d'autres ?

— Oui, mais à quoi tend cette question ?

— A rien. Dis-moi encore, penses-tu que le médecin, en guérissant quelqu'un, fasse une chose utile pour lui-même et pour le malade ?

Copyright Arvensa Editions

— Je le pense.

— Et en faisant cela, il agit convenablement ?

— Oui.

— Celui qui agit convenablement n'est-il pas sage ?

— Sans doute il est sage.

— Mais tout médecin doit-il nécessairement savoir quand il applique ses remèdes avec fruit, et l'artiste quand il peut ou non tirer du profit de l'ouvrage qu'il entreprend ?

— Peut-être que non.

— Ainsi, tout en agissant d'une manière utile ou nuisible, le [164c] médecin ne sait pas toujours lui-même ce qu'il fait ; et cependant, selon toi, s'il agit utilement il agit avec sagesse. N'est-ce pas ce que tu disais ?

— Oui.

— Donc, à ce qu'il paraît, il agirait, en certains cas, avec sagesse, car il agit utilement, et par là il serait sage, sans toutefois savoir de lui-même qu'il est sage.

— Mais pourtant, Socrate, reprit-il, cela ne se peut absolument pas ; si donc tu penses que ce que je disais tout à l'heure conduise nécessairement à cette conclusion, j'aime encore [164d] mieux me rétracter en partie, et, sans rougir, avouer que je me suis mal exprimé, plutôt que de convenir jamais qu'un homme puisse être sage s'il ne se connaît pas lui-même. J'aurais même presque envie de dire, que se connaître soi-même, c'est là être sage, et je suis de l'avis de l'inscription du temple de Delphes. Elle est là, ce me semble, comme une allocution

Copyright Arvensa Editions

du dieu à ceux qui entrent, au lieu du salut ordinaire : Sois heureux ! comme si [164e] cette manière de saluer n'était pas fort bonne, et qu'il valût bien mieux s'exhorter à être sages. C'est aussi de la sorte que le Dieu accueille ceux qui entrent dans son temple, bien autrement que les hommes ne s'accueillent entre eux, adressant à quiconque la visite, telle fut du moins, je crois, l'idée de l'auteur de l'inscription, ce simple salut : « Soyez sages », leur dit-il. A la vérité il s'exprime en termes un peu énigmatiques, en sa qualité de devin. Nous pensons donc, l'inscription et moi, que *connais-toi toi-même*, et *sois sage*, [165a] c'est la même chose. Mais il serait facile de s'y tromper, et c'est ce qu'ont fait, à mon avis, ceux qui ont gravé sur le temple ces autres inscriptions : *Rien de trop* ; ou, *Donne-toi pour caution et tu n'es pas loin de ta ruine*. Ils ont cru que *connais-toi toi-même* était un conseil et non pas un salut du dieu à tous venants, et voulant à leur tour donner des conseils non moins salutaires, ils ont tracé ces préceptes sur les murs du temple. Maintenant, Socrate, voici où j'en veux venir. Je t'accorde [165b] tout jusqu'ici. Peut-être avais-tu raison en bien des choses, peut-être moi aussi ; enfin il est certain que nous n'avons rien dit de bien net jusqu'à présent. Mais pour cette fois, je consens à te tenir tête, si tu ne veux pas admettre qu'être sage, c'est se connaître soi-même.

A cela, je lui répondis :

— Critias, tu agis avec moi, comme si je prétendais savoir ce que je cherche à apprendre, et comme s'il ne

Copyright Arvensa Editions

tenait qu'à moi de pouvoir être de ton avis. Mais il n'en est pas ainsi, et il faut que je cherche avec toi la solution du problème ; car je ne la sais [165c] pas encore. Quand j'y aurai bien pensé, je te dirai si j'admets ou non ce que tu avances, mais attends que je l'aie examiné.

— Commence donc cet examen, dit-il.

— C'est ce que je vais faire. Si la sagesse consiste à connaître quelque chose, nul doute qu'elle ne soit une science. Qu'en dis-tu ?

— C'en est une, Socrate, la science de soi-même.

— Et la médecine, n'est-ce pas la science de guérir ?

— D'accord.

— Si tu me demandais : La médecine qui est la science de guérir, à quoi sert-elle ? quel fruit en tirons-nous ? [165d] je te répondrais : Un fruit assez précieux, la santé ; et tu m'avoueras que ce n'est pas un médiocre avantage.

— Je l'avoue.

— Si tu me demandais ensuite à quoi nous sert l'architecture, la science de bâtir, je répondrais qu'elle nous procure des maisons ; et ainsi de tous les arts. Tu dois en pouvoir faire autant de la sagesse, qui est, dis-tu, la science de soi-même, si on venait te demander : Critias, la sagesse, [165e] qui est la science de soi-même, quel fruit précieux et digne en effet de son nom pouvons-nous en attendre ? Réponds un peu, je te prie.

— Mais, Socrate, ton raisonnement n'est pas juste, car cette science est par sa nature bien différente des autres, qui elles-mêmes ne se ressemblent pas les unes aux

Copyright Arvensa Editions

autres, et tu pars de ce principe que toutes sont semblables. Dis-moi, où trouver des produits de l'arithmétique et de la géométrie, comme nous voyons dans une maison le produit de l'architecture, et dans un manteau celui de l'art du tisserand, et ainsi dans une foule d'ouvrages que nous devons à beaucoup d'arts ? [166a] Peux-tu également montrer des produits de ces sciences ? Non, sans doute.

— Tu as raison, lui dis-je ; mais du moins, je te puis montrer de quoi chacune d'elles est la science, et qui est toujours autre chose que la science elle-même. Ainsi l'arithmétique est la science des nombres pairs et impairs, de leurs rapports et de leurs combinaisons, n'est-ce pas ?

— Il est vrai.

— Mais le pair et l'impair est assurément autre chose que l'arithmétique elle-même ?

— Se peut-il autrement ?

— [166b] La statique est la science de la pesanteur, mais la pesanteur n'est pas la même chose que la statique. Tu me l'accordes ?

— Très volontiers.

— Dis-moi donc de quoi la sagesse est la science, qui soit autre chose que la sagesse elle-même ?

— Voilà le mal, Socrate : de question en question, tu arrives à voir comment la sagesse se distingue des autres sciences, et cependant tu cherches à lui trouver une ressemblance avec elles ! Loin de là, [166c] toutes les autres sciences sont des sciences de quelque chose autre

Copyright Arvensa Editions

qu'elles-mêmes ; la sagesse seule est la science et d'elle-même et des autres sciences. Il s'en faut bien que cette distinction te soit échappée ; mais quoique tu l'aies nié tout à l'heure, je crois que tu le fais exprès pour me contredire, et que tu ne veux pas aborder le fond de la question.

— Comment ? lui dis-je, peux-tu croire que, si en effet je te contredis, ce soit par un autre motif que celui qui me ferait m'interroger moi-même [166d] sévèrement en pareil cas, je veux dire, la crainte de croire savoir ce que pourtant je ne saurais pas ! Et je te l'assure, encore, je ne cherche ici à éclaircir cette question, que pour mon propre bien et celui peut-être de quelques bons amis. Car n'est-ce pas un profit commun à tous les hommes, que la vérité soit connue sur toutes choses ?

— J'en suis persuadé, Socrate.

— Eh bien ! donc, mon ami, courage ; réponds à mes questions, et dis ce qu'il t'en semble, sans regarder auquel restera la victoire de Critias [166e] ou de Socrate, et ne t'occupe que de savoir comment nous mettrons fin à nos recherches.

— Soit, reprit-il, j'y consens ; car ce que tu me proposes me semble raisonnable.

— Dis-moi donc, repris-je, ce que tu entends au juste par la sagesse ?

— Je pense, dit-il, que, seule entre toutes les sciences, la sagesse est la science d'elle-même et des autres sciences.

Copyright Arvensa Editions

— Mais si elle est la science de la science, ne le sera-t-elle pas aussi de l'ignorance ?

— Assurément.

— [167a] En ce cas, le sage sera seul capable de se connaître lui-même, de juger ce qu'il sait réellement et ce qu'il ne sait pas, ainsi que de reconnaître dans les autres ce qu'ils savent et croient savoir, comme ce qu'ils croient savoir et ne savent pas ; tandis qu'aucun autre n'en sera capable. En un mot, la sagesse, être sage, et se connaître soi-même, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Est-ce bien là ta pensée ?

— Parfaitement.

— Encore une fois donc, et c'est la troisième fois, afin de compléter le bon nombre[492], commençons [167b] à examiner d'abord s'il est possible de savoir qu'un autre sait ou non ce qu'il sait et ne sait pas ; et ensuite, en supposant que cela soit possible, voyons à quoi il nous servirait de le savoir.

— C'est ce qu'il faut chercher.

— Viens donc, Critias, et tâche pour cela de trouver un meilleur parti que moi, car je n'en vois aucun. Mais veux-tu que je t'apprenne d'où vient mon embarras ?

— Volontiers.

— Si tout ce que tu as dit, est exact, la sagesse n'est-elle pas une science qui n'est la science d'autre chose [167c] que de soi-même et des autres sciences, et en même temps la science de l'ignorance ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Vois donc, mon ami, quelle chose singulière nous nous chargeons de défendre. Essaie de l'appliquer à d'autres objets, et tu ne croiras pas qu'elle soit possible.

— Comment ! Socrate.

— Par exemple, t'imagines-tu une vue qui ne verrait pas les objets qu'une autre vue aperçoit, mais qui ne verrait qu'elle-même et toute autre vue et même encore ce qui n'est pas vue ; qui enfin ne verrait [167d] aucune couleur, bien qu'elle soit une vue, et qui s'apercevrait elle-même ainsi que tout autre vue ; cela te paraît-il possible ?

— Non, par Jupiter !

— Ou une ouïe qui n'entendrait aucune voix, mais elle-même et toute autre ouïe, et même ce qui n'est pas ouïe ?

— Pas davantage.

— De même si tu passes en revue tous les sens, crois-tu qu'il y ait un sens des autres sens et de lui-même, qui pourtant ne sente rien de ce qu'éprouvent les autres sens ?

— Non, certes.

— [167e] Peut-il y avoir un désir qui n'ait pas pour objet un plaisir quelconque, mais lui-même et d'autres désirs ?

— Jamais.

— Une volonté qui se voudrait elle-même et d'autres volontés, et non pas un bien quelconque ?

— Nullement.

Copyright Arvensa Editions

— Ou voudrais-tu soutenir qu'il y ait un amour qui ne se rapporte à aucune beauté, mais seulement à lui-même et à d'autres amours ?

— Je n'y songe pas.

— Aurais-tu vu déjà une peur qui s'effrayât de soi-même et [168a] d'autres peurs, sans avoir aucun objet d'effroi ?

— Pas encore.

— Mais peut-être une opinion, qui fût une opinion d'autres opinions et d'elle-même, sans avoir aucun des objets des autres opinions ?

— Pas du tout.

— Et nous soutenons qu'il y a une science qui n'est science de rien en particulier, mais la science d'elle-même et des autres sciences !

— En effet, nous le soutenons.

— N'est-ce pas une chose bien extraordinaire, si elle est ainsi ? Toutefois ne nous pressons pas de nier qu'elle soit, et cherchons si elle est réellement.

— [168b] Tu as raison.

— Eh bien ! cette science est sans doute la science de quelque chose ; il faut bien qu'elle ait cette propriété, n'est-ce pas ?

— Il est vrai.

— Comme c'est la propriété d'un corps plus grand, d'être plus grand que quelque chose ?

D'accord.

— Que quelque chose de plus petit, n'est-ce pas,

Copyright Arvensa Editions

puisque ce corps est supposé plus grand ?

— Nécessairement.

— Et si nous rencontrions un corps plus grand que d'autres plus grands et que soi-même, sans être plus grand que les choses que surpassent en grandeur celles qu'il surpasse lui-même, [168c] ne lui arriverait-il pas alors d'être à la fois plus grand et plus petit que lui-même, ne le crois-tu pas ?

— Sans aucun doute, Socrate.

— Et si une chose est le double des autres doubles et de soi-même, les autres doubles et elle-même ne sont que des moitiés relativement à elle, considérée comme double ; car il ne peut y avoir de double que d'une moitié.

— C'est juste.

— Elle est donc à la fois plus et moins qu'elle-même, plus pesante et plus légère, plus vieille et plus jeune ; et de même [168d] pour toute chose qui, ayant la propriété de se rapporter à elle-même, devra avoir en elle ce à quoi elle a la propriété de se rapporter. Je m'explique, l'ouïe n'entend que la voix, n'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Si donc elle doit s'entendre elle-même, il faut qu'elle ait une voix, car autrement elle ne peut entendre.

— Cela est incontestable.

— Et la vue, mon cher, s'il faut qu'elle se voie elle-même, devra aussi avoir une couleur, car la vue ne peut rien apercevoir [168e] qui soit sans couleur.

— Certainement non.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi donc, Critias, par tous les exemples que nous venons de parcourir, il paraît impossible ou très peu croyable qu'une chose puisse avoir jamais la propriété de ne se rapporter qu'à elle même. En effet, pour la grandeur, pour les nombres, et pour toutes les choses de ce genre, cela est impossible, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Quant à l'ouïe, à la vue, au mouvement qui se ferait mouvoir lui-même, à la chaleur qui s'échaufferait elle-même, [169a] cela pourrait paraître bien difficile à croire, mais peut-être y en aurait-il qui l'admettraient. Il n'appartient, mon ami, qu'à un homme de génie de décider en général si rien ne peut avoir la propriété de ne se rapporter qu'à soi-même, ou si cette propriété doit être attribuée à certaines choses et non pas à d'autres, si enfin, dans ce dernier cas, on peut compter au nombre de celles qui ne se rapportent qu'à elles-mêmes, la science dans laquelle consiste selon nous la sagesse. Quant à moi, je ne me crois pas capable de trancher cette question, et par cette raison je ne saurais affirmer avec certitude s'il est possible qu'il y ait [169b] une science de la science ; et en supposant qu'elle existe, je ne puis encore convenir que ce soit là la sagesse, à moins d'avoir examiné d'abord si, étant telle, elle nous serait utile ou non ; car je soupçonne que la sagesse doit être quelque chose de bon et d'utile. Mais toi, fils de Calleschros, si comme tu l'affirmais, la sagesse est la science de la science ainsi que de l'ignorance, prouve-moi d'abord que [169c] cela soit

Copyright Arvensa Editions

possible, et ensuite que ce soit utile : peut-être ne m'en faudra-t-il pas davantage pour me convaincre que tu as bien défini la sagesse.

Alors Critias, qui me vit embarrassé, me parut comme ces gens qui, en voyant bâiller d'autres devant eux, ne peuvent s'empêcher d'en faire autant ; mon incertitude semblait l'avoir gagné. Accoutumé à ne recevoir que des éloges, il était tout honteux devant les assistants, et n'avait guère envie d'avouer qu'il était incapable de donner les preuves qu'on lui [169d] demandait ; il ne disait rien de positif et ne songeait qu'à celer son embarras. Cependant pour ne pas en rester là, je lui dis :

— Eh bien ! Critias, si tu le veux, nous allons supposer pour l'instant qu'il peut y avoir une science de la science, sauf à chercher une autre fois si réellement il en est ainsi. Viens donc, et dis-moi, s'il se peut, comment il devient par là plus facile de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas ? Car n'avons-nous pas dit que c'est là se connaître soi-même et être sage ? n'est-il pas vrai ?

— Sans doute, et c'est une conséquence naturelle ; car [169e] celui qui possède la science qui se sait elle-même, doit être comme ce qu'il possède. Il sera vif s'il a la vivacité, beau s'il a la beauté, savant s'il a la science. Et s'il a la science qui se sait elle-même, il devra aussi se connaître lui-même.

— Je ne doute pas que celui qui possède ce qui se connaît soi-même, ne se connaisse lui-même aussi ; mais je demande si celui-là doit nécessairement savoir ce qu'il

Copyright Arvensa Editions

sait et ce qu'il ne sait pas.

— [170a] Oui, Socrate, parce que c'est la même chose.

— Peut-être, repris-je ; mais vois, j'ai bien l'air d'être toujours comme j'étais. Car déjà je ne comprends pas comment se connaître soi-même et savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, ce peut être la même chose.

— Que veux-tu dire, demanda-t-il ?

— Je veux dire : s'il y a une science de la science, sera-t-elle en état de discerner autre chose, si ce n'est que de deux choses, l'une est une science, l'autre n'en est pas une ?

— Non, elle ne saura que cela.

— Maintenant, est-ce une même chose, la science ou l'ignorance de ce qui est sain, [170b] et la science ou l'ignorance de ce qui est juste ?

— Nullement.

— Or, dans le premier cas, c'est la médecine, dans l'autre, c'est la politique, et il s'agit ici de la science.

— Eh bien !

— Celui qui ne connaît ni ce qui est juste ni ce qui est sain, mais seulement la science, comme il n'a la science que de la science, saura bien probablement de lui-même et des autres qu'il sait qu'il possède une science, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Mais ce qu'il sait, comment le saurait-il par le moyen de cette science ? [170c] car il sait ce qui est sain par la médecine, et non pas par la sagesse ; l'harmonie,

Copyright Arvensa Editions

par la musique et non par la sagesse ; ce qu'il faut pour bâtir, par l'architecture et non par la sagesse ; de même enfin pour tout ; n'ai-je pas raison ?

— Tout à fait.

— Par la sagesse seule, si elle n'est que la science de la science, comment saura-t-il qu'il sait ce qui est sain, ou ce qui concerne l'art de bâtir ?

— En aucune façon.

— Celui qui ne sait pas cela, saura bien qu'il sait, mais non pas ce qu'il sait.

— Il paraît.

— [170d] Donc la sagesse et être sage ne serait pas de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, mais seulement, à ce qu'il semble, que l'on sait et que l'on ne sait pas.

— Apparemment.

— Avec cette science on ne sera non plus en état d'examiner dans un autre s'il sait réellement ou ne sait pas ce qu'il prétend savoir : tout ce dont on pourra s'assurer, c'est qu'il possède une science ; mais de quoi, la sagesse ne saurait nous l'apprendre.

— Non, certes.

— [170e] On ne pourra donc distinguer celui qui se donne pour médecin sans l'être, de celui qui l'est en effet, et de même en toutes choses l'habile de l'ignorant. Arrêtons-nous à ce point. Le sage, ou tout autre homme, pour reconnaître le véritable et le faux médecin, ne s'y prendra-t-il pas de cette manière ? Il ne l'interrogera pas

Copyright Arvensa Editions

sur la médecine ; car le médecin, disions-nous, ne connaît que ce qui est utile ou nuisible à la santé ; ou avons-nous dit autre chose ?

— Non.

— Mais il ne sait rien de la science, car nous l'avons attribuée uniquement à la sagesse.

— Oui.

— Donc le médecin ne sait rien de la médecine, puisque la [171a] médecine est une science.

— Il paraît bien.

— Le sage, il est vrai, reconnaîtra bien que le médecin possède une science ; mais pour savoir quelle elle est, ne faudra-t-il pas chercher de quoi elle est la science ? Car chaque science se distingue non seulement parce qu'elle est science, mais particulièrement parce qu'elle est telle science, c'est-à-dire la science de telle chose. Par exemple, ce qui distingue la médecine des autres sciences, c'est qu'elle s'occupe spécialement de ce qui regarde la santé.

— Oui.

— Donc, pour examiner quelqu'un sur la médecine, il faut [171b] l'interroger sur ce qui la concerne ; car ce ne sera pas, j'espère, sur des choses qui lui seraient étrangères.

— Non, sans doute.

— Pour bien faire, c'est donc sur ce qui a rapport à la santé qu'il faut examiner le médecin pour connaître son mérite.

Copyright Arvensa Editions

— Il me semble qu'oui.

— Et ce sera en recherchant avec soin si tout ce qu'il dit ou fait est conforme à la vérité ou à la meilleure pratique.

— Nécessairement.

— Mais, sans connaître la médecine, quelqu'un pourrait-il suivre cet examen avec succès ?

— Non, certes.

— [171c] Ainsi personne autre qu'un médecin n'en serait capable, à ce qu'il paraît ; pas même le sage ; car, outre la sagesse, il faudrait encore qu'il sût la médecine.

— En effet.

— Donc, de toutes manières, avec la sagesse, si elle n'est que la science de la science et de l'ignorance, on ne saurait distinguer le médecin qui sait son art de celui qui ne le sait pas et qui s'imagine le savoir, ni dans aucun autre art reconnaître le mérite de chacun, excepté toutefois dans l'art que l'on pratique soi-même ; mais tous les artistes en peuvent faire autant.

— Il est vrai, dit-il.

— [171d] Eh bien ! Critias, quel fruit recueillerons-nous de la sagesse ainsi réduite ? Si le sage, comme nous le prétendions d'abord, pouvait savoir ce qu'il sait ou ce qu'il ne sait pas, je veux dire, s'il savait qu'il connaît telle chose et ne connaît pas telle autre, et s'il pouvait juger de même les autres hommes ; alors, j'en conviens, il nous serait infiniment utile d'être sages ; car nous pourrions passer notre vie sans faire de fautes, nous et tous ceux qui

Copyright Arvensa Editions

seraient sous notre influence. En effet, nous nous [171e] garderions de rien entreprendre que nous ne sussions pas bien, et allant chercher ceux qui le sauraient, nous leur en confierions le soin ; et nous ne laisserions faire à tous ceux dont nous pourrions disposer, que ce qu'ils sauraient bien faire ; c'est-à-dire les choses dont ils ont la science. Sous le régime de la sagesse une famille, un état, serait bien administré, toute chose enfin où présiderait la sagesse. [172a] Car là où les fautes sont évitées, où tout se fait bien, un tel gouvernement serait le règne de la justice et de la raison, qui produisent nécessairement le bonheur. N'est-ce pas là, Critias, ce que nous dirions de la sagesse, pour montrer quel précieux avantage ce serait de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas ?

— Oui, sans doute.

— Mais tu vois qu'une pareille science n'existe nulle part.

— Je le vois.

— [172b] Mais peut-être la sagesse, telle que nous l'avons définie, savoir, la science de la science et de l'ignorance, a-t-elle cela de bon, que celui qui la possède apprend plus facilement tout ce qu'il veut apprendre, et que tout lui paraît plus clair quand, à côté de tout ce qu'il apprend, il aperçoit la science ; et peut-être par là pourra-t-il mieux juger les autres sur tout ce qu'il a appris lui-même, tandis que ceux qui veulent le faire sans la sagesse ne porteront que des jugements faux ou superficiels ? Est-ce là, mon ami, un des avantages [172c] que nous tirerons

Copyright Arvensa Editions

de la sagesse, ou avons-nous d'elle une plus haute idée qu'elle ne mérite, et lui cherchons-nous un prix qu'elle n'a pas ?

— Cela peut être, répondit-il.

— Peut-être, repris-je ; mais peut-être aussi avons-nous cherché quelque chose de tout à fait inutile. Je dis cela, parce qu'il me vient sur la sagesse des idées qui seraient tout à fait singulières, si elle était ce que nous pensons. Voyons, si tu veux. Admettons qu'il soit possible qu'il y ait une science de la science, supposons encore ce que nous disions d'abord de la sagesse, qu'elle consiste à savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, [172b] et, sans combattre ce principe, examinons plutôt avec soin, si, avec tout cela, elle pourra nous être utile. Car ce que nous disions tout à l'heure, que la sagesse, si elle était telle que nous la supposions, serait un trésor précieux, et le meilleur gouvernement pour les familles et les états, cette assertion, Critias, ne me paraît pas très exacte.

— Comment donc ?

— C'est que nous sommes convenus plus haut que ce serait un grand bien pour les hommes si chacun faisait ce qu'il sait, et laissait à d'autres, mieux instruits, le soin de faire ce qu'il ne sait pas.

— [172e] Et n'avons-nous pas eu raison ?

— Il me semble que non.

— Voilà, en effet, Socrate, de singulières idées.

— Oui, je te jure, je suis moi-même de ton avis, et c'est à quoi je pensais tout à l'heure en disant qu'il me venait

Copyright Arvensa Editions

de singulières idées, et je craignais bien que nous n'eussions pas raisonné juste. Car, en vérité, quand même la sagesse serait tout ce que nous avons dit, il n'est pas encore [173a] prouvé pour moi qu'elle nous fasse aucun bien.

— Comment ! Explique-toi, que nous sachions ce que tu penses.

— Je crois bien, repris-je, que je suis en délire ; mais encore faut-il ne pas laisser passer légèrement et sans examen les idées qui nous viennent à l'esprit, pour peu que l'on s'intéresse à soi-même.

— A merveille.

— Écoute donc mon songe, et juge s'il est sorti de la porte d'ivoire ou de la porte de corne[493]. Quel que soit sur nous l'empire de la sagesse, en la supposant telle que nous avons dit, [173b] qu'en résulte-t-il après tout ? Qu'un homme, qui prétendrait être pilote sans connaître son art, ne pourrait nous abuser, non plus qu'un médecin, un général, qui se donneraient pour savoir ce qu'ils ne savent pas. En cet état de choses, aurions-nous d'autre avantage à espérer, si ce n'est une meilleure santé pour le corps, une garantie plus sûre contre les dangers de la mer et de la guerre, et une certaine perfection pour nos meubles, nos habillements, notre chaussure, [173c] et toutes choses de ce genre, parce que nous nous servirions de vrais artistes. Même, si tu veux, prenons aussi l'art du devin pour la science de l'avenir, et que la sagesse nous

Copyright Arvensa Editions

serve de guide pour nous préserver des charlatans et nous faire découvrir les vrais devins, ceux qui lisent dans l'avenir. Je conçois bien que l'espèce humaine, [173d] ainsi gouvernée, pourrait vivre suivant la science ; car la sagesse, toujours attentive, ne souffrirait pas que l'ignorance vînt se mêler à nos travaux ; mais que, pour vivre suivant la science, nous devions vivre heureux, c'est, mon cher Critias, ce que je ne vois pas encore.

— Alors, dit-il, je ne sais où tu trouveras mieux ce qui constitue le bonheur de la vie, si la science ne l'explique pas.

— Apprends-moi encore seulement une petite chose, de quelle science veux-tu parler. Est-ce l'art de faire des sandales ?

— [173e] Non, par Jupiter !

— Ou de travailler le fer ?

— Pas davantage.

— Ou la laine, le bois, et toutes choses pareilles ?

— Nullement.

— Alors, ne nous arrêtons pas à ce principe, que celui-là vit heureux qui vit selon la science. Car ces artistes qui possèdent une science, tu ne veux pas convenir qu'ils soient heureux, et tu parais ne reconnaître comme tels, que ceux qui possèdent certaines sciences. Qui donc est heureux, celui dont je parlais tout à l'heure, qui connaît [174a] l'avenir, le devin ? ou serait-ce un autre ?

— Celui-là et d'autres encore.

— Lesquels ? serait-ce celui qui, avec l'avenir,

Copyright Arvensa Editions

connaîtrait le passé et le présent, et à qui rien ne serait inconnu ? Supposons qu'il existe un tel homme ; tu ne diras pas, je pense, que personne vive mieux suivant la science ?

— Non, sans doute.

— Mais il me manque encore une chose, c'est de savoir laquelle de toutes ces sciences le rend heureux, ou si toutes y contribuent également ?

— Non pas également.

— [174b] Laquelle donc, en particulier ? et que lui fait-elle connaître dans le présent, le passé et l'avenir ? Est-ce le jeu d'échecs ?

— Ah ! le jeu d'échecs.

— Ou l'arithmétique ?

— Pas davantage.

— Ou la médecine ?

— Plutôt cela.

— Mais enfin, celle qui principalement le rend heureux, que lui apprend-elle ?

— Le bien et le mal, dit-il.

— Ô méchant, repris-je, tu me fais tourner depuis si longtemps dans un cercle, sans me dire que vivre heureux, ce n'est pas vivre [174c] suivant la science en général, ni avec toutes les sciences réunies, mais suivant celle qui connaît le bien et le mal ? Au reste, dis-moi, Critias, si tu sépares cette science des autres, en serons-nous moins guéris par la médecine, moins bien chaussés par l'art du faiseur de sandales, moins bien habillés par le

Copyright Arvensa Editions

tisserand ? La science du pilote nous sera-t-elle moins utile sur la mer, et celle du général à la guerre ?

— Non.

— Mais, mon cher Critias, si cette science nous manque, [174d] toutes les autres sciences ne serviront point à notre bonheur.

— Il est vrai.

— Et cette science, à ce qu'il paraît, n'est pas la sagesse, mais la science dont l'objet est de nous être utile : car elle n'est pas la science de la science et de l'ignorance, mais celle du bien et du mal ; de sorte que si c'est elle qui nous est utile, alors la sagesse doit être pour nous autre chose qu'utile.

— Comment ! dit-il, elle ne serait pas utile ! S'il est reconnu que la sagesse est la science de la science et qu'elle est à la tête [174e] de toutes les autres sciences, elle doit être au-dessus de la science du bien, et par conséquent nous être utile.

— Est-ce elle, repris-je, qui nous guérit et non pas la médecine ? Et pour toutes les autres sciences, se charge-t-elle de leurs affaires, ou chacune n'a-t-elle pas les siennes ? D'ailleurs n'avons-nous pas depuis longtemps reconnu qu'elle est la science de la science et de l'ignorance, et rien de plus, n'est-ce pas ?

— Il est vrai.

— Elle ne saurait donc nous procurer la santé.

— Non.

— [175a] Parce que la santé est l'objet d'une autre

Copyright Arvensa Editions

science, tu en conviens ?

— D'une autre science.

— Donc, mon ami, elle ne saurait non plus nous procurer l'utile, puisque nous venons d'en faire l'objet d'une autre science, n'est-il pas vrai ?

— J'en conviens.

— Comment donc la sagesse peut-elle être utile, si elle ne nous procure aucune utilité ?

— En aucune manière, Socrate, à ce qu'il semble.

— Tu vois donc, Critias, combien j'avais raison de craindre pour moi, et de m'accuser d'avance de ne savoir rien tirer de bon de nos recherches sur la sagesse. Car sans doute ce qui paraît à tous le bien le plus précieux [175b] ne nous semblerait pas privé de toute espèce d'avantage, si j'étais le moins du monde habile à bien examiner les choses. Mais nous voilà battus de toutes parts, sans pouvoir trouver quel sens a pu attacher au mot sagesse celui qui l'a fait, et pourtant à combien de suppositions ne nous sommes-nous pas livrés sans pouvoir les prouver ! D'abord nous avons supposé qu'il y a une science de la science, quoique la suite de nos raisonnements n'ait pu seulement nous en faire admettre l'existence ; ensuite, nous avons supposé gratuitement qu'elle embrassait les objets des autres sciences, [175c] afin de mettre le sage à même de savoir qu'il sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas. Et nous avons fait nos concessions assez libéralement, puisque nous n'avons pas considéré qu'il est impossible de savoir en aucune façon

Copyright Arvensa Editions

ce qu'on ne sait absolument pas. Car le principe que nous accordions supposait la possibilité de cette connaissance, et, à mon avis, rien n'est plus absurde. Mais pourtant avec toute notre complaisance et notre facilité, [175d] notre discussion n'a pu nous conduire à aucun résultat : au contraire, elle semble s'être jouée de la vérité, et, quoi que nous ayons supposé ou inventé pour définir la sagesse, elle a toujours fini par nous en prouver l'inutilité, avec une sorte d'orgueil insultant. Je n'en suis pas très affligé pour moi, mais à cause de toi, Charmide ; je souffre beaucoup de voir, qu'avec une telle figure et un esprit [175e] si sage, tu ne doives tirer aucun fruit de cette sagesse, et qu'elle ne puisse te servir à rien dans le cours de la vie. Mais ce qui m'afflige plus encore, c'est que je me sois donné tant de peine à apprendre cette sentence du médecin de la Thrace, pour finir par connaître une chose d'aussi peu de valeur. Non, je ne puis croire qu'il en soit ainsi : mieux vaut penser que je ne sais pas chercher la vérité ; que la sagesse est un grand bien, et que tu es très heureux [176a] si tu la possèdes. Vois donc si tu la possèdes en effet, et si tu n'as aucun besoin de la sentence ; car, si tu la possèdes, je t'engage plutôt à ne voir en moi qu'un rêveur, incapable de rien conduire à bien dans la conversation, et à te croire d'autant plus heureux que tu seras plus sage.

— Alors Charmide : Par Jupiter ! dit-il, je t'assure, Socrate, que je ne sais si je la possède ou non. Et comment le saurai-je, si tous les deux vous n'êtes pas

Copyright Arvensa Editions

capables de trouver ce qu'elle peut être, [176b] comme tu le prétends de toi ? Pour ma part, je ne te crois guère, et je sens que j'ai pour moi un grand besoin de ton charme. Aussi ne tiendra-t-il pas à moi que je ne m'y soumette tous les jours, jusqu'à ce que tu me dises que c'est assez.

— Très bien, s'écria Critias, fais-le, Charmide ; et je trouverai que tu la possèdes, cette sagesse, si tu t'abandonnes à Socrate pour subir son charme et si tu ne le quittes plus un seul instant.

— Oui, dit le jeune homme, je veux le suivre et ne le point quitter. D'ailleurs [176c] ce serait mal à moi de ne pas t'obéir, à toi mon tuteur, et de ne pas faire ce que tu m'ordonnes.

— Oui, certes, je te l'ordonne.

— Aussi je le ferai, répondit Charmide, à partir d'aujourd'hui.

— Eh bien ! repris-je, que tramez-vous là entre vous deux ?

— Rien, dit Charmide, car la trame est toute ourdie.

— Quoi ! la violence, sans me laisser aucun choix ?

— Oui, la violence, et j'y aurai recours puisqu'il m'en donne l'ordre. Vois, pour toi, quel parti tu veux prendre.

— [176d] Mais je n'en ai plus à prendre ; car si tu te mets quelque chose en tête, et menaces encore de violence, qui serait capable de te résister ?

— Alors ne résiste donc pas.

— Je m'en garderai bien.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



LACHÈS

ou

du courage

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Lachès

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS

Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Le *Lachès* est en quelque manière le pendant du *Charmide*. L'objet, la forme, tout est semblable ; et on dirait que ces deux dialogues sont les deux parties d'un même tout.

Le but du *Lachès* est purement négatif, comme celui du *Charmide*. Socrate s'y propose de montrer que l'éducation est une chose grave ; qu'on ne peut apprendre aux autres que ce qu'on sait soi-même ; que, pour donner des leçons de vertu, il faut bien connaître en quoi la vertu consiste ; et que, par exemple, sans parler de la vertu en général, et pour ne traiter que d'une de ses parties, la force ou le courage, il n'est pas facile de se faire une idée claire et complète de sa nature. Ici se présentent différentes définitions du courage, que Socrate réfute successivement.

Lachès, homme de guerre, commence par dire que le courage consiste à tenir ferme à son poste et à ne pas fuir devant l'ennemi. Mais ce n'est là que le courage militaire, et encore, comme définition du courage militaire, celle de Lachès n'est-elle pas complète ; car souvent l'homme courageux fuit à dessein devant l'ennemi, pour l'attirer

Copyright Arvensa Editions

dans le piège et l'accabler. — Lachès essaie donc une définition plus étendue. Le courage est, dit-il, la constance. Mais cette définition est encore incomplète ; car la constance toute seule, sans lumières et sans raison, peut n'être qu'un entêtement dangereux.

Alors, comme dans le *Charmide*, un autre antagoniste, Nicias, vient soutenir la discussion. Il met en avant cette troisième définition, que le courage est la science de ce qui est à craindre ; et, en effet, connaître le péril qu'on brave est une des conditions du courage. On peut affronter les plus grands dangers, si on les ignore, soit folie, passion ou faiblesse d'intelligence, on n'est réellement pas courageux : l'animal et l'enfant n'ont pas de courage. Mais, répond Socrate, si le courage est la science de ce qui est à craindre, le médecin, qui sait ce qui est à craindre dans les maladies, a donc du courage ; et, à ce compte, on peut regarder le devin comme l'être courageux par excellence. Et puis, si le courage est la science de ce qui est à craindre, le courage est donc une science. Or, une science, comme telle, doit être absolue. Elle ne peut se rapporter à l'avenir exclusivement, elle doit embrasser également et l'avenir et le passé et le présent. Mais une pareille science est alors la science de tous les maux et de tous les biens possibles ; c'est la science du bien et du mal. Or, la science du bien et du mal est la science de la vertu en général, tandis qu'on ne voulait définir qu'une des parties de la vertu, savoir, le courage. D'où il suit que si les deux premières définitions

Copyright Arvensa Editions

restent en deçà du défini et ne l'embrassent pas dans sa totalité, cette dernière le dépasse, d'où il suit encore qu'il n'est pas aisé de savoir au juste ce que c'est que le courage, ni par conséquent d'en donner des leçons ; qu'un bon maître est une chose très rare, et que l'éducation d'un homme est une entreprise périlleuse.

On ne peut méconnaître dans la marche et les détails de ce dialogue le même artifice et le même genre de subtilités dialectiques dont le *Charmide* est parsemé, et l'on est forcé de regretter aussi que l'importance des idées n'y soutienne pas toujours les grâces et la délicatesse de la forme.

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS
Liste des titres
Table des matières du titre

Lachès

PERSONNAGES :

LYSIMAQUE[494], MÉLÈSIAS[495], NICIAS[496], LACHÈS[497], LES FILS DE LYSIMAQUE ET DE MÉLÈSIAS, SOCRATE

[178a] **LYSIMAQUE.**

Eh bien ! Nicias et Lachès, vous avez vu cet homme qui vient de combattre tout armé. Nous ne vous avons pas dit d'abord pourquoi Mélésias et moi, nous vous engagions à venir assister avec nous à ce spectacle ; mais nous allons vous l'apprendre, persuadés que nous pouvons vous parler avec une entière confiance. Bien des gens se moquent de ces sortes d'exercices, et quand [178b] on leur demande conseil, au lieu de dire leur pensée, ils ne cherchent qu'à deviner le goût de ceux qui les consultent, et parlent contre leur propre sentiment. Pour vous, nous sommes persuadés que vous joignez la sincérité aux lumières ; c'est pourquoi nous avons pris le parti de vous consulter sur ce que nous allons vous communiquer.

Copyright Arvensa Editions

Après ce préambule, [179a] j'arrive au fait. Voici nos enfants, celui là, fils de Mélésias, porte le nom de son aïeul, et s'appelle Thucydide ; et celui-ci, qui est à moi, porte aussi le nom de mon père, et s'appelle comme lui Aristide. Nous avons résolu de prendre le plus grand soin de leur éducation, et de ne pas faire comme la plupart des pères, qui, dès que leurs enfants sont devenus un peu grands, les laissent vivre à leur fantaisie. Nous croyons au contraire que c'est le moment de redoubler de vigilance auprès d'eux ; et comme [179b] vous avez aussi des enfants, nous avons pensé que vous auriez déjà songé aux moyens les plus propres à les perfectionner ; et si vous n'y avez pas encore réfléchi sérieusement, nous voulons vous faire souvenir que c'est une affaire à ne pas négliger, et vous inviter à délibérer en commun sur l'éducation que nous devons donner à nos enfants. Quand même je devrais m'étendre un peu trop, il faut que vous m'entendiez, et que vous sachiez, Nicias et Lachès, ce qui nous a portés à prendre ce parti. Mélésias et moi nous n'avons qu'une même table, et ces enfants mangent avec nous ; [179c] mais je vais continuer à vous parler sans réserve, comme je vous l'ai dit au commencement. Nous avons, il est vrai, lui et moi, à entretenir nos enfants de mille actions honorables que nos pères ont faites, soit dans la paix, soit dans la guerre, tandis qu'ils administraient les affaires de la république et celles de nos alliés ; mais nous ne pouvons tous deux leur dire rien de semblable de nous, ce qui nous fait rougir devant eux

Copyright Arvensa Editions

et accuser la négligence de nos pères, qui, aussitôt que nous avons été un peu grands, nous ont laissé [179d] vivre au gré de nos caprices, pendant qu'ils donnaient tous leurs soins aux affaires des autres. C'est au moins un exemple que nous montrons à ces enfants, en leur disant que s'ils se négligent eux-mêmes, et s'ils ne veulent pas suivre nos conseils, ils vivront comme nous, sans gloire ; au lieu que s'ils veulent travailler, ils se montreront peut-être dignes du nom qu'ils portent. Ils promettent d'obéir, et, de notre coté, nous cherchons les études et les exercices auxquels ils doivent se livrer, pour devenir des hommes distingués. [179e] Quelqu'un nous a parlé de cet exercice, disant qu'il était bien à un jeune homme d'apprendre à combattre tout armé. Il nous a vanté cet homme qui vient de montrer son adresse, et nous a invités à l'aller voir. Nous avons donc jugé à propos d'y venir, et de vous prendre aussi en passant, non seulement comme spectateurs, mais encore comme conseillers et même comme parties intéressées, à ce qu'il semble : [180a] voilà ce que nous avions à vous communiquer. C'est à vous, présentement, à nous aider de vos conseils, soit que vous approuviez ou que vous condamniez l'exercice des armes, soit que vous ayez d'ailleurs une étude ou un exercice à nous recommander pour un jeune homme ; enfin, puisque vous êtes dans le même cas que nous, vous nous direz ce que vous pensez faire à cet égard.

Copyright Arvensa Editions

NICIAS.
Pour moi, Lysimaque et Mélésias, j'approuve fort votre résolution, et suis tout prêt à me joindre à vous ; Lachès n'y sera pas, je pense, moins disposé que moi.

[180b] **LACHÈS.**
Tu as raison, Nicias, tout ce que Lysimaque vient de dire de son père et de celui de Mélésias, me paraît parfaitement juste, et s'applique non seulement à eux, mais aussi à nous et à tous ceux qui se mêlent des affaires publiques ; à presque tous, il nous arrive, comme il disait, de négliger l'éducation de nos enfants et tous les soins domestiques ; tout cela, Lysimaque, est très bien, mais ce qui m'étonne, c'est que tu nous appelles pour prendre conseil de nous sur l'éducation de ces jeunes gens, [180c] et que tu n'appelles pas Socrate ; d'abord il est du même dème que toi, et, de plus, il s'occupe sans cesse de découvrir ce que tu cherches, je veux dire les études et les exercices qui conviennent le mieux aux jeunes gens.

LYSIMAQUE.
Que dis-tu, Lachès ? Socrate s'occuperait-il de ces matières ?

LACHÈS.
Assurément, Lysimaque.

NICIAS.

Copyright Arvensa Editions

Je puis te l'assurer aussi bien que Lachès ; car encore dernièrement il m'a procuré un maître de musique pour [180d] mon fils ; c'est Damon, élève d'Agathocle, un homme non seulement très distingué dans son art, mais, sous tous les rapports, fort capable de donner d'excellentes leçons à des jeunes gens.

LYSIMAQUE.
Il faut le dire, Socrate, et vous Nicias et Lachès, les hommes de mon âge ne connaissent guère ceux qui sont plus jeunes, car nous ne sortons presque pas à cause de notre vieillesse ; mais toi, ô fils de Sophronisque ! si tu as quelque bon conseil à donner à un homme qui est du même dème [180e] que toi, ne me le refuse pas : je puis dire que tu me le dois, car le souvenir de ton père est un lien d'amitié entre nous. Lui et moi, nous avons été de tout temps bons camarades et amis, et il est mort avant que nous ayons eu un démêlé. Et puis il me revient à la mémoire, que j'ai souvent entendu ces enfants, causant entre eux à la maison, répéter à tout moment le nom de Socrate ; ils en disent tout le bien possible : je ne me suis jamais avisé de leur demander [181a] s'ils parlaient du fils de Sophronisque ; mais dites-moi, mes enfants, est-ce là ce Socrate dont vous parlez si souvent ?

LES ENFANTS.
Oui, mon père, c'est lui-même.

Copyright Arvensa Editions

LYSIMAQUE.
Par Junon ! Socrate, je te félicite de faire ainsi honneur à ton père, cet excellent homme ; j'en suis satisfait pour plusieurs raisons, et parce que, devenant amis, ce qui t'appartient me devient propre, comme à toi ce qui est à nous.

LACHÈS.
Oui, vraiment, Lysimaque, ne le laisse pas aller ; car, pour moi, je l'ai vu en d'autres occasions faire honneur, non seulement à son père, [181b] mais à sa patrie. A la fuite de Délium, il se retira avec moi, et je t'assure que si tous avaient fait leur devoir comme lui, la république eût sauvé sa gloire, et n'aurait pas essuyé une défaite si honteuse.

LYSIMAQUE.
Tu reçois là, Socrate, un magnifique éloge de gens dignes de foi pour toute chose et particulièrement pour le cas dont il s'agit. Crois que j'ai du plaisir à apprendre que tu jouis déjà d'une si bonne réputation, et mets-moi au nombre de ceux qui te veulent [181c] le plus de bien ; déjà tu aurais dû de toi-même nous venir voir souvent, et nous compter parmi tes amis ; mais au moins commence dès aujourd'hui, puisque nous avons lié connaissance ; attache-toi à nous et à ces enfants, pour que notre amitié se conserve en vous. Tu ne t'y refuseras pas, je pense, et de notre côté nous ne te permettrons pas de l'oublier.

Copyright Arvensa Editions

Mais, pour revenir à notre sujet, qu'en dites-vous ? que vous en semble ? cet exercice de combattre tout armé mérite-t-il d'être appris par les jeunes gens ?

[181d] **SOCRATE.**
Je tâcherai, Lysimaque, de te donner, même sur cela, le meilleur conseil dont je serai capable, et je suis prêt à faire tout ce que tu demanderas ; mais comme je suis le plus jeune, et que j'ai le moins d'expérience, il me semble plus juste que j'écoute auparavant ce que diront tes deux amis ; après les avoir entendus, je dirai aussi mon avis, si j'ai d'autres idées que les leurs, et j'essaierai de l'appuyer de raisons capables de vous le faire goûter. Ainsi, Nicias, que ne commences-tu le premier ?

NICIAS.
Je ne m'y refuse pas, Socrate. Il me semble, pour [181e] moi, que cet exercice est très utile aux jeunes gens pour plusieurs motifs. D'abord il les éloigne des autres amusements qu'ils cherchent d'ordinaire quand ils ont du loisir ; ensuite il les rend nécessairement plus vigoureux et plus robustes. Il n'y en a pas un meilleur ni qui demande plus d'adresse et [182a] plus de force. Cet exercice et celui de monter à cheval conviennent mieux que tout autre à un homme libre ; car on ne peut s'exercer aux combats sérieux auxquels notre devoir de citoyen nous appelle, qu'avec les armes qui servent à la guerre. On en doit tirer encore un grand secours pour combattre en ligne serrée

Copyright Arvensa Editions

dans la bataille ; mais c'est alors surtout qu'on en sent le prix, quand les rangs sont rompus et qu'il faut se battre seul à seul, soit qu'on poursuive l'ennemi qui fait face [182b] et résiste, ou que dans une retraite on ait à se défendre contre un homme qui vous presse l'épée dans les reins. Celui qui est accoutumé à ces exercices, ne craindra jamais un homme seul, ni même plusieurs ensemble, et il l'emportera toujours. D'ailleurs ils inspirent du goût pour un des arts les plus nobles. Quand on saura se battre tout armé, on voudra connaître la tactique et les manœuvres qui ont des rapports avec l'escrime ; et arrivé là, l'ambition s'en mêle, [182c] et l'on se jette dans toutes les études stratégiques qui conviennent à un général. Or, il est certain qu'il est beau et utile d'apprendre tout ce qui regarde le métier de la guerre, et d'acquérir les connaissances auxquelles ces exercices servent de préludes. A tous ces avantages, nous en ajouterons un qui n'est pas à dédaigner ; c'est que cette science rend les hommes plus vaillants et plus hardis dans les combats ; et je ne craindrai pas non plus de lui faire encore un mérite, quelque peu considérable qu'il paraisse, [182d] de donner à l'homme une meilleure tenue, pour les poser à l'ennemi et l'intimider. Je suis donc d'avis, Lysimaque, qu'il faut faire apprendre aux jeunes gens ces exercices, et j'en ai dit les raisons. Si Lachès est d'un autre sentiment, je serai bien aise de l'entendre.

LACHÈS.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute, Nicias, c'est une chose qui mérite réflexion que de dire de quelque science que ce soit, qu'il ne faut pas l'apprendre ; car il paraît que c'est une bonne chose de tout savoir ; et si cet exercice des armes [182e] est une science, comme le prétendent les maîtres, et comme Nicias le dit, il faut l'apprendre ; mais si ce n'est pas une science, et que les maîtres d'armes nous trompent, ou que ce soit seulement une science fort peu importante, à quoi bon s'en occuper ? Ce qui me fait parler ainsi, c'est que je suis persuadé que si c'était une chose de quelque prix, elle n'aurait pas échappé aux Lacédémoniens, qui passent toute leur vie à s'appliquer et à s'exercer [183a] à tout ce qui peut à la guerre les rendre supérieurs aux autres peuples. Et quand même elle aurait échappé aux Lacédémoniens, sans doute les maîtres qui se chargent de montrer ces exercices n'auraient pas manqué de s'apercevoir que, de tous les Grecs, les Lacédémoniens sont ceux qui s'occupent le plus des travaux militaires, et qu'un homme qui serait renommé chez eux dans cet art serait certain de réussir partout, sur cette seule réputation, comme tous les poètes tragiques qui sont estimés à Athènes. Celui qui se croit un bon poète tragique, ne court pas de ville en ville autour de l'Attique [183b] pour faire jouer ses pièces, mais il vient droit ici nous les apporter, et cela est fort raisonnable ; au lieu que je vois ces champions qui enseignent à faire des armes, regarder Lacédémone comme un sanctuaire inaccessible

Copyright Arvensa Editions

où ils n'osent mettre le pied, tandis qu'ils se montrent partout ailleurs, et surtout chez des peuples qui s'avouent eux-mêmes inférieurs à beaucoup d'autres en tout ce qui concerne la guerre. [183c] D'ailleurs, Lysimaque, j'ai déjà vu, à l'œuvre, bon nombre de ces maîtres, et je sais ce dont ils sont capables. Et ce qui doit nous décider, c'est que, par une espèce de fatalité qui semble leur être particulière, jamais aucun de ces gens-là n'a pu acquérir la moindre réputation à la guerre. On voit dans tous les autres arts ceux qui s'y appliquent spécialement, se faire un nom et devenir célèbres ; ceux-ci, au contraire, jouent de malheur, à ce qu'il paraît. Ce Stésilée lui-même, que vous [183d] avez vu tout à l'heure faire ses preuves devant une si nombreuse assemblée, et que vous avez entendu parler si magnifiquement de lui-même, je l'ai vu ailleurs donner malgré lui un spectacle plus vrai de son savoir-faire. Le navire sur lequel il était ayant attaqué un vaisseau de charge, Stésilée combattait avec une pique armée d'une faux, espèce d'arme aussi originale que celui qui la portait ; cet homme n'a jamais rien fait, du reste, que l'on puisse raconter ; mais le succès qu'eut ce stratagème guerrier, de mettre une faux [183e] au bout d'une pique, mérite d'être su. Comme il s'escrimait de cette arme, elle vint à s'embarrasser dans les cordages du vaisseau ennemi, et s'y arrêta ; Stésilée tirait à lui de toute sa force pour la dégager sans pouvoir y réussir. Les vaisseaux passaient tout auprès l'un de l'autre, et lui d'abord courut le long du vaisseau en suivant l'autre sans

Copyright Arvensa Editions

lâcher prise ; mais quand l'ennemi commença à s'éloigner, et fut sur le point de l'entraîner attaché à la pique, [184a] il la laissa couler peu à peu dans ses mains, jusqu'à ce qu'il ne la tînt plus que par le petit bout. C'étaient des huées et des sarcasmes, du côté des ennemis, sur cette plaisante attitude ; mais quelqu'un lui ayant jeté une pierre, qui tomba à ses pieds, il abandonna la pique, et alors les gens de son navire ne purent eux-mêmes s'empêcher de rire, en voyant cette faucille armée pendue aux cordages du vaisseau ennemi. Il peut bien se faire pourtant, comme Nicias le prétend, que ces exercices soient bons à quelque chose, mais je vous dis [184b] ce que j'en ai vu ; et pour finir comme j'ai commencé, si c'est une science peu utile, ou si ce n'en est pas une, et qu'on lui en donne seulement le nom, elle ne mérite pas que nous nous y arrêtions. En un mot, si c'est un lâche qui croit devoir s'y appliquer, et que cette science le rende plus confiant en lui-même, sa lâcheté n'en sera que plus en vue ; si c'est un homme courageux, tout le monde aura les yeux sur lui, et, pour peu qu'il lui arrive de faire la moindre faute, la calomnie l'attend ; [184c] car c'est éveiller l'envie que de se vanter de posséder une pareille science ; de sorte qu'à moins de se distinguer des autres par la bravoure, d'une manière merveilleuse, il ne saurait échapper au ridicule celui qui se dirait habile en ce genre. Voilà ce que je pense, Lysimaque, de ces exercices. A présent, comme je le disais d'abord, ne laisse pas échapper Socrate, et prie-le de nous

Copyright Arvensa Editions

dire son avis à son tour.

LYSIMAQUE.
Je t'en prie donc, Socrate, car [184d] nous avons encore besoin d'un juge pour terminer ce différend. Si Nicias et Lachès avaient été de même sentiment, nous aurions pu nous en passer davantage mais, tu le vois, ils sont entièrement opposés l'un à l'autre. Il devient alors important d'entendre ton avis, et de savoir auquel des deux tu donnes ton suffrage.

SOCRATE.
Comment, Lysimaque, as-tu envie de suivre ici l'avis du plus grand nombre ?

LYSIMAQUE.
Que peut-on faire de mieux ?

SOCRATE.
Et toi aussi, Mélésias ? et s'il [184e] s'agissait de choisir les exercices que tu dois faire apprendre à ton fils, t'en rapporterais-tu à la majorité d'entre nous, plutôt qu'à un homme seul, formé sous un excellent maître aux exercices du corps ?

MÉLÉSIAS.
Je m'en rapporterais à ce dernier, Socrate.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu le croirais plutôt que nous quatre ?

MÉLÉSIAS.
Peut-être.

SOCRATE.
Car pour bien juger il faut, je pense, juger sur la science, et non sur le nombre.

MÉLÉSIAS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Il faut donc, en premier lieu, examiner [185a] si quelqu'un de nous est expert dans la chose dont il s'agit, ou s'il ne l'est pas : s'il y en a un qui le soit, il faut s'en rapporter à lui, fût-il seul de son avis, et laisser là les autres ; et s'il n'y en a point, il faut en chercher ailleurs ; car, Mélésias, et toi, Lysimaque, pensez-vous qu'il s'agisse ici d'une chose peu importante, et non du plus précieux de tous vos biens ? C'est de l'éducation que dépend tout le bonheur des familles ; elles prospèrent, selon que les enfants sont bien ou mal élevés.

MÉLÉSIAS.
Il est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
On ne saurait donc apporter ici trop de prudence.

MÉLÉSIAS.
Assurément.

[185b] **SOCRATE.**
Comment ferons-nous donc pour reconnaître lequel de nous quatre est le plus habile dans ce qui regarde les exercices ? Ne sera-ce pas celui qui les aura appris, qui s'y sera exercé, et qui aura eu les meilleurs maîtres ?

MÉLÉSIAS.
Il me le semble.

SOCRATE.
Et avant cela, ne chercherons-nous pas à savoir ce que ces maîtres auront eu à lui enseigner ?

MÉLÉSIAS.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Je vais mieux m'expliquer peut-être : il me semble que nous ne sommes pas convenus d'abord positivement de la chose sur laquelle nous délibérons, et sur laquelle nous cherchons lequel de nous est le plus habile [185c] ou a eu les meilleurs maîtres.

Copyright Arvensa Editions

NICIAS.
Quoi ! Socrate, ne s'agit-il pas de l'exercice des armes ; s'il faut ou non le faire apprendre aux jeunes gens ?

SOCRATE.
Certainement, Nicias ; mais celui qui examine s'il convient d'appliquer un remède sur les yeux, crois-tu que l'objet de son examen soit le remède ou les yeux ?

NICIAS.
Ce sont les yeux.

[185d] **SOCRATE.**
Et quand on examine si l'on doit ou non mettre un mors à un cheval, ne s'agit-il pas du cheval plutôt que du mors ?

NICIAS.
Sans doute.

SOCRATE.
En un mot, toutes les fois qu'on délibère sur une chose par occasion et à cause de son rapport avec une autre, la délibération tombe sur cette dernière, et non pas sur celle qui s'y rapporte accidentellement.

NICIAS.
Il est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il faut donc bien examiner si celui qui nous conseille est habile dans la chose pour laquelle nous le consultons.

NICIAS.
Cela est certain.

[185e] **SOCRATE.**
Et maintenant, nous pouvons dire qu'en délibérant sur l'art que nous devons faire apprendre à ces jeunes gens, c'est à leur âme que se rapporte notre délibération.

NICIAS.
Oui.

SOCRATE.
Alors, il faut chercher parmi nous celui qui est habile et expérimenté dans la conduite d'une âme, et qui a eu pour cela d'excellents maîtres.

LACHÈS.
Comment, Socrate ! n'as-tu jamais vu des gens qui, sans aucun maître, sont devenus plus habiles en bien des choses, que d'autres avec tous les maîtres ?

SOCRATE.
Oui, Lachès, j'en ai vu ; mais ceux-là auraient beau

Copyright Arvensa Editions

prétendre qu'ils sont très habiles, jamais tu n'aurais confiance en eux à moins qu'ils ne t'eussent fait voir auparavant, non pas un, [186a] mais plusieurs ouvrages bien faits et bien travaillés dans leur art.

NICIAS.
Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.
Puisque Lysimaque et Mélésias nous ont appelés à délibérer avec eux sur leurs enfants, et qu'ils veulent perfectionner leur âme, nous devons, Nicias et Lachès, si nous avons été instruits par d'autres, leur nommer les maîtres que nous avons eus, prouver qu'ils étaient des hommes honnêtes, qu'ils ont formé un bon nombre de jeunes gens à la vertu, [186b] et qu'enfin ils nous ont nous-mêmes élevés dans le bien ; ou celui qui prétend n'avoir point eu de maître, doit nous montrer de ses oeuvres, et nous faire voir parmi les Athéniens ou les étrangers, les hommes libres ou esclaves, ceux que ses soins ont rendus meilleurs, de l'aveu de tout le monde. Si nous ne pouvons rien de tout cela, il faut envoyer nos amis chercher conseil ailleurs, et ne pas nous exposer, en perdant leurs enfants, aux reproches d'hommes qui nous sont si attachés. Pour ce qui est de moi, Lysimaque et Mélésias, j'avoue, tout le premier, [186c] que je n'ai jamais eu de maître dans cet art, quoique je l'aie aimé dès ma jeunesse ; mais je n'avais

Copyright Arvensa Editions

pas de quoi payer les sophistes qui seuls passaient pour être capables de faire de moi un homme de mérite ; et je conviens que de moi-même je n'ai pas encore pu le trouver. Que si Nicias ou Lachès l'ont appris ou trouvé d'eux-mêmes, je n'en serai pas surpris ; plus riches que moi, ils avaient les moyens de se le faire enseigner, et plus âgés, ils ont pu le trouver : aussi je les crois [186d] capables d'instruire un jeune homme ; autrement ils n'auraient jamais parlé si hardiment des exercices qui sont utiles ou nuisibles à la jeunesse, s'ils n'étaient bien sûrs de s'y connaître. Je m'en rapporte donc à eux entièrement, mais ce qui m'étonne, c'est qu'ils soient tous deux d'avis opposés ; ainsi, Lysimaque, de même que Lachès t'exhortait à ne pas me laisser aller et à me demander conseil, je te conjure aussi à mon tour, de ne pas laisser partir Lachès non plus que Nicias, presse-les de répondre, et dis-leur : Socrate assure [186e] qu'il n'entend rien à ces matières, et qu'il est incapable de décider qui de vous deux a raison ; car il n'a point eu de maîtres, et il n'a pas non plus trouvé cet art de lui-même. Mais vous, Nicias et Lachès, dites-nous quel est le meilleur maître que vous ayez rencontré pour l'éducation des jeunes gens. Avez-vous appris ce que vous savez de quelqu'un, ou l'avez-vous trouvé de vous-même ? Si vous l'avez appris, dites-nous [187a] qui a été votre maître, et qui sont ceux qui se mêlent de donner des leçons en ce genre, afin que si les affaires publiques ne vous laissent pas assez de loisir, nous allions à eux, et qu'à force de présents ou de prières,

Copyright Arvensa Editions

ou par ces deux moyens à la fois, nous les engagions à prendre soin de nos enfants et des vôtres, de peur qu'ils ne viennent à tourner à mal et à déshonorer leurs aïeux : que si vous avez trouvé cet art de vous-même, voyons vos preuves, citez-nous ceux que vous avez formés par vos soins à la vertu et à la sagesse ; mais si vous commencez aujourd'hui pour la première fois [187b] à vous mêler d'éducation, prenez garde que ce n'est pas sur des Cariens[498] que vous faites votre coup d'essai, mais sur vos enfants et sur ceux de vos amis, et craignez qu'on ne puisse vous appliquer le proverbe du potier : Commencer son apprentissage sur une jarre[499]. Dites-nous donc ce que vous pouvez ou ne pouvez pas faire. Voilà, Lysimaque, ce que je te conseille de leur demander ; ne les laisse pas aller qu'ils ne t'aient répondu.

LYSIMAQUE.

Il me paraît, mes amis, que Socrate a raison. [187c] Voyez Nicias, et vous Lachès, si vous voulez satisfaire à toutes ces questions ; car pour Mélésias et moi, ne doutez pas que ce ne soit nous faire un vrai plaisir que de répondre à ce que Socrate demande. J'ai commencé par vous dire qu'en vous appelant à cette délibération, nous avons cru que vous vous seriez déjà occupé de ces matières, d'autant plus que vos enfants ont bientôt, comme les nôtres, l'âge [187d] où il faut songer à leur éducation : si donc il n'y a rien qui vous en empêche, examinez la chose

Copyright Arvensa Editions

avec Socrate, et dites chacun vos raisons ; car, comme il l'a fort bien dit, nous délibérons sur notre bien le plus précieux. Mais voyons si vous voulez vous rendre à notre prière.

NICIAS.
Je m'aperçois, en effet, Lysimaque, que tu ne connais Socrate que par son père, et que tu ne l'as jamais fréquenté : [187e] étant du même dème que lui, tu l'auras vu peut-être dans son enfance auprès de son père, ou au temple, ou dans les assemblées publiques de votre dème ; mais depuis qu'il est devenu homme, il est facile à voir que tu n'as eu avec lui aucun commerce.

LYSIMAQUE.
Pourquoi donc ? Nicias.

NICIAS.
C'est que tu parais ne pas savoir qu'il suffit de causer avec Socrate pour qu'il vous traite comme son parent ; il ne faut qu'entrer en conversation avec lui, quand même on commencerait à parler de toute autre chose, il vous retourne sans relâche, jusqu'à ce qu'il vous amène irrésistiblement à lui parler de vous-mêmes, et à lui dire de quelle [188a] manière on vit et comment on a vécu ; et quand une fois on en est là, Socrate ne voua quitte pas qu'il ne vous ait examiné à fond. Je suis déjà accoutumé à sa manière, je sais qu'il faut absolument en passer par-là,

Copyright Arvensa Editions

et que moi-même je n'en serai pas quitte à meilleur compte ; cependant, Lysimaque, je m'y soumets volontiers ; car je ne pense pas que ce soit un mal pour nous, que l'on nous fasse réfléchir aux fautes que nous avons commises [188b] ou à celles que nous pouvons commettre ; loin de là, je suis convaincu qu'un moyen de s'assurer pour l'avenir d'une vie plus sage, c'est de ne pas redouter cette enquête et de la désirer plutôt, selon la maxime de Solon[500], de chercher à s'instruire pendant toute sa vie, et de ne pas croire que la raison viendra d'elle-même avec l'âge. Ainsi, il ne sera pas nouveau ni désagréable pour moi que Socrate me fasse passer à son examen, et je savais presque d'avance que, puisqu'il était ici, il ne serait point question de nos enfants, mais [188c] de nous-mêmes. Pour ma part, je le répète, je ne m'oppose pas à ce que Socrate conduise notre entretien comme bon lui semble ; il ne te reste qu'à savoir les sentiments de Lachès.

LACHÈS.

Mon opinion, sur ces sortes d'entretiens, est simple, Nicias, ou pour mieux dire, elle ne l'est pas, elle est très diverse. Car parfois on pourrait croire que je m'y plais, tandis que d'autres fois je ne saurais les souffrir. Lorsque j'entends parler de la vertu ou de la science à un homme digne en effet d'être homme, et qui sait se tenir à la hauteur de ses discours, [188d] alors c'est pour moi un

Copyright Arvensa Editions

charme inexprimable, quand je songe que celui qui parle, et les propos qu'il tient, sont entre eux dans une convenance et une harmonie parfaite. Cet homme m'offre l'image d'un concert sublime qu'il ne tire ni de la lyre ni d'aucun autre instrument, mais de sa vie toute entière montée sur le ton le plus pur ; et dans l'harmonieux accord de ses actions et de ses discours, je ne reconnais ni le ton Ionien, ni le Phrygien ni celui de Lydie, mais le ton Dorien, le seul qui soit vraiment grec. Dès qu'il ouvre la bouche, c'est une jouissance [188e] pour moi, et l'on dirait à me voir que je suis fou de discours, tant je saisis avidement toutes ses paroles. Mais celui qui fait tout le contraire, plus il parle bien, plus il m'est insupportable, et alors il semble que je déteste les discours. Je ne connais pas encore Socrate par ses paroles, mais j'ai dû commencer à le connaître par ses actions ; et là, je l'ai [189a] trouvé digne de tenir les plus beaux discours sans cesser d'être sincère ; et s'il parle bien, j'aurai grand plaisir à l'entendre. Je consens qu'il m'examine, et je ne serai jamais fâché de m'instruire. Moi aussi, j'adhère au principe de Solon, mais en ajoutant une clause ; je veux bien vieillir en apprenant, mais je ne veux rien apprendre que des gens de bien. En effet, il faut qu'on m'accorde que celui qui enseigne doit être homme de bien, afin que ma répugnance à l'entendre ne passe pas pour de l'indocilité ; d'ailleurs que le maître soit plus jeune que moi, on qu'il n'ait pas encore de réputation, [189b] et autres choses semblables, je ne m'en soucie guère. Ainsi,

Copyright Arvensa Editions

Socrate, me voilà prêt, tu peux, comme il te plaira, m'examiner et m'instruire, et apprendre en retour ce que je sais. Ce sont les sentiments que j'ai pour toi, depuis le jour que tu bravas le péril avec moi, et que tu donnas de ta vertu les preuves que l'homme de bien doit en donner. Dis-moi donc tout ce que tu voudras, et que mon âge ne te retienne pas.

[189c] **SOCRATE.**
Nous ne pourrons pas au moins nous plaindre que vous ne soyez bien disposés à délibérer avec nous et à entrer dans le fond de la question.

LYSIMAQUE.
C'est à nous maintenant de commencer, Socrate, car je te regarde comme des nôtres. Vois donc à ma place, je t'en conjure pour l'amour de ces enfants, ce que nous devons demander à Nicias et à Lachès, et consultez ensemble ; car, pour moi, à cause de mon grand âge, j'oublie presque toutes les questions que je voulais faire et une partie de ce qu'on me dit, et quand le discours est un peu trop coupé, alors je ne retiens pas [189d] grand-chose. Discutez donc ici entre vous l'affaire dont il s'agit : je vous écouterai avec Mélésias, et après vous avoir entendus, nous ferons ce que vous aurez décidé.

SOCRATE.
Nicias et Lachès, il faut obéir à Lysimaque et à Mélésias. Il

Copyright Arvensa Editions

ne serait peut-être pas hors de propos d'examiner à fond la question que nous avions posée, [189e] savoir, si nous avons eu des maîtres dans cet art, ou si nous avons formé quelques élèves et les avons rendus meilleurs ; mais il me semble que voici un moyen qui nous mènera de même au but, et qui peut-être remonte plus au principe de la question. Si nous savons qu'une chose quelconque, communiquée à quelqu'un, le puisse rendre meilleur, et qu'avec cela nous ayons le secret de la lui communiquer ; il est évident que nous devons au moins connaître cette chose, puisque nous pouvons indiquer les moyens les plus sûrs et les plus faciles pour l'acquérir. Peut-être n'entendez-vous pas encore ce que je dis ; mais je vais le rendre plus sensible. [190a] Si nous savons que la vue étant communiquée aux yeux, les rend meilleurs, et que nous puissions la leur communiquer, il est certain que nous connaissons ce que c'est que la vue, et que nous savons ce qu'il y a de mieux à faire pour la procurer : au lieu que si nous ne savons ce que c'est que la vue, ou l'ouïe, il s'en faudra bien que nous puissions servir de médecins pour les yeux et pour les oreilles, et donner de bons conseils sur les meilleurs moyens [190b] de voir et d'entendre.

LACHÈS.
Ce que tu dis là est vrai, Socrate.

SOCRATE.
Nos deux amis ne nous ont-ils pas appelés ici, Lachès,

Copyright Arvensa Editions

pour aviser avec nous aux plus sûrs moyens de faire naître la vertu dans l'âme de leurs enfants, et de les rendre meilleurs ?

LACHÈS.
Sans doute.

SOCRATE.
Ne devons-nous donc pas savoir ce que c'est que la vertu ? car si nous ignorions absolument ce qu'elle est, serions-nous capables de donner les moyens [190c] de l'acquérir à ceux qui nous demanderaient conseil ?

LACHÈS.
Il serait impossible, Socrate.

SOCRATE.
Supposerons-nous, Lachès, que nous savons ce qu'elle est ?

LACHÈS.
Oui, supposons-le.

SOCRATE.
Mais si nous savons ce qu'est une chose, nous pouvons le dire ?

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS.
Comment ne le pourrions-nous pas ?

SOCRATE.
Pour le moment, mon cher Lachès, n'examinons pas encore ce qu'est la vertu en général ; ce serait une discussion trop longue peut-être ; contentons-nous de rechercher si nous avons une connaissance véritable d'une de ses parties ; [190d] cet examen sera plus facile et plus court.

LACHÈS.
Je le veux bien, Socrate ; faisons comme tu le désires.

SOCRATE.
Mais quelle partie de la vertu choisirons-nous ? sans doute ce sera celle qui paraît être le but qu'on se propose dans cet exercice des armes ; et l'on croit communément que le but de cet exercice est le courage.

LACHÈS.
Oui, on le croit.

SOCRATE.
Tâchons d'abord, Lachès, de définir ce que c'est que le courage ; après cela nous examinerons [190e] par quels moyens ces jeunes gens pourront l'acquérir, autant du moins que l'exercice et l'étude peuvent y servir. Voyons,

Copyright Arvensa Editions

dis-nous ce que c'est que le courage.

LACHÈS.
En vérité, Socrate, ce n'est pas bien difficile à dire. Qu'un homme garde son rang dans une bataille ; qu'il ne prenne jamais la fuite, et fasse tête à l'ennemi, voilà ce que j'appelle être courageux.

SOCRATE.
C'est fort bien, Lachès ; mais peut-être est-ce moi qui, en m'expliquant mal, suis cause que tu ne m'as pas répondu dans le sens de ma question.

LACHÈS.
Comment donc ? Socrate.

[191a] **SOCRATE.**
Je vais te le dire, si j'en suis capable. L'homme courageux est, comme tu le dis, celui qui combat l'ennemi en gardant bien son poste.

LACHÈS.
Oui, c'est ce que je dis.

SOCRATE.
Et moi aussi ; mais celui qui combat l'ennemi en fuyant et sans garder son poste ?

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS.
Comment, en fuyant ?

SOCRATE.
Comme les Scythes, par exemple, qui ne combattent pas moins en fuyant qu'en poursuivant ; ou, comme Homère dit en quelque endroit pour louer les chevaux d'Énée, « qu'ils savaient se porter de tous les côtés, habiles à poursuivre et à fuir[501] ». [191b] Et ne loue-t-il pas Énée lui-même, pour avoir su se laisser intimider à propos, puisqu'il l'appelle savant à fuir.

LACHÈS.
Il a bien raison, Socrate ; car il parle de chars en cet endroit ; et lorsque tu nous parles des Scythes, il s'agit de leur cavalerie ; elle combat de cette manière, au lieu que notre infanterie grecque combat comme je le dis.

SOCRATE.
Excepté pourtant celle des Lacédémoniens ; [191c] car j'ai ouï dire qu'à la bataille de Platée, ayant affaire à des troupes armées de boucliers, ils ne jugèrent pas à propos de combattre de pied ferme ; ils prirent la fuite, et, quand les Perses eurent rompu les rangs, ils se retournèrent à la manière de la cavalerie, et par ce stratagème remportèrent la victoire.

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS.
Il est vrai.

SOCRATE.
Voilà pourquoi je te disais tout à l'heure que c'était ma faute si tu n'avais pas bien répondu, parce que je t'avais mal interrogé ; je voulais [191d] savoir ce que c'était que le courage, non seulement pour l'infanterie, mais aussi pour la cavalerie et pour toutes les manières de faire la guerre, et je n'entendais pas parler uniquement du courage sur le champ de bataille, mais aussi dans les dangers de la mer, dans les maladies, dans la pauvreté, dans la conduite politique ; et plus encore dans la lutte contre le chagrin et la crainte, surtout dans celle contre le désir et le plaisir, [191e] soit que le courage se montre par la résistance ou par la fuite. Car tu conviendras, Lachès, que le courage s'étend sur toutes ces choses.

LACHÈS.
Certainement, Socrate.

SOCRATE.
Tous ceux qui possèdent ces diverses formes de courage, sont donc vaillants. Les uns font preuve de courage contre le plaisir, les autres contre le chagrin ; ceux-là contre le désir, ceux-ci contre la crainte ; tandis que d'autres, au contraire, ne leur opposent que la lâcheté.

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Je voulais justement savoir ce que c'est que chacun de ces deux contraires, le courage et la lâcheté. Commençons par le courage, et tâche de me dire quel est son caractère commun, quelles que soient les occasions où il se développe. Ne comprends-tu pas encore ce que je veux dire ?

LACHÈS.
Non, pas encore tout à fait.

[192a] **SOCRATE.**
Écoute : si, par exemple, je demandais ce que c'est que la vitesse, que ce soit pour courir, pour jouer des instruments, pour parler, pour apprendre, et pour mille autres choses un peu remarquables où serait de mise la vitesse des pieds ou des mains, de la langue, de la voix ou de l'esprit. Comprends-tu cela ?

LACHÈS.
Eh bien ?

SOCRATE.
Si quelqu'un me demandait : Socrate, qu'est-ce que tu entends par la vitesse, partout où elle se trouve ? je lui

Copyright Arvensa Editions

répondrais [192b] que j'appelle vitesse une faculté qui fait beaucoup en peu de temps, aussi bien en courant qu'en parlant ou en toute autre occasion.

LACHÈS.
Ce serait là une excellente définition.

SOCRATE.
Essaie donc, Lachès, de nous définir de même le courage ; dis-nous quelle est cette faculté, toujours la même dans le plaisir et dans le chagrin et dans toutes les autres choses dont nous avons parlé, à laquelle on donne le nom de courage.

LACHÈS.
Il me semble que le courage est une certaine constance de l'âme, [192c] puisqu'il faut en donner une définition générale et applicable à tous les cas.

SOCRATE.
Il le faut, sans doute, pour répondre exactement à la question. Mais cependant il me semble être bien sûr que toute constance ne te paraît pas du courage ; et ce qui me suggère cette idée, c'est que je sais que tu mets la valeur au nombre des belles choses.

LACHÈS.

Copyright Arvensa Editions

Oui, et des plus belles, sois-en bien persuadé.

SOCRATE.
Ainsi la constance, quand elle est unie avec la raison, est bonne et belle.

LACHÈS.
Assurément.

[192d] **SOCRATE.**
Et quand elle se trouve jointe à la folie, n'est-elle pas au contraire pernicieuse et funeste ?

LACHÈS.
Oui.

SOCRATE.
Appellerais-tu donc beau ce qui serait funeste et pernicieux ?

LACHÈS.
Non, Socrate, ce serait mal à moi.

SOCRATE.
Ainsi, tu ne consentiras jamais à donner à cette sorte de constance le nom de courage, puisqu'elle n'est pas belle, et que le courage est quelque chose de beau ?

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS.
Jamais.

SOCRATE.
La constance jointe à la raison, voilà donc, selon toi, le vrai courage ?

LACHÈS.
Il me semble.
[192e] SOCRATE.
Voyons : est-ce cette même constance unie à la raison dans certains cas ou dans tous, dans les petites choses comme dans les grandes ? Si par exemple, un homme a la constance de dépenser son bien sagement, dans la certitude que ses dépenses lui produiront de grands avantages ; l'appellerais-tu un homme courageux ?

LACHÈS.
Non, par Jupiter !

SOCRATE.
Supposons un médecin, à qui son fils, ou quelque autre malade, attaqué d'une inflammation de poitrine, demanderait à manger ou à boire, et qui, loin de se laisser fléchir, persisterait constamment à le refuser ?

LACHÈS.
Ce n'est pas non plus ce genre de constance que j'appelle

Copyright Arvensa Editions

du courage.

SOCRATE.
Mais à la guerre, un homme qui serait constant et ferme dans l'action, parce que, calculant prudemment les chances, il saurait qu'il sera bientôt secouru, ou que ses ennemis sont moins nombreux et plus faibles, et qu'il a l'avantage du terrain ; cet homme, dont la constance est fondée sur tous ces calculs, te paraît-il plus courageux que celui qui, dans l'armée ennemie, aurait envie de résister et de garder son poste ?

[193b] **LACHÈS.**
C'est ce dernier qui est le plus courageux, Socrate.

SOCRATE.
Cependant la constance de ce dernier est déraisonnable, comparée à celle de l'autre.

LACHÈS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Ainsi un bon cavalier, qui dans le combat fera preuve de courage parce qu'il est habile à monter à cheval, te paraîtra moins courageux que celui qui ne connaît pas l'équitation ?

Copyright Arvensa Editions

LACHÈS.
Assurément.

SOCRATE.
Il en sera de même d'un archer, d'un frondeur, et de tous les autres dont la constance serait fondée sur le sentiment de leur habileté.

[193c] **LACHÈS.**
Sans doute.

SOCRATE.
Et des gens qui, sans s'être jamais exercés, auraient la hardiesse de plonger, de se jeter à la nage, ou de s'exposer à tout autre danger, te paraîtraient donc plus courageux que les hommes habiles dans tous ces exercices ?

LACHÈS.
Mais, Socrate, qui pourrait prétendre autre chose ?

SOCRATE.
Personne qui fut de cet avis.

LACHÈS.
Pour moi, j'en suis certainement.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Pourtant, Lachès, la constance de ces gens-là est plus déraisonnable que celle des hommes qui s'exposent au péril, avec les moyens d'y faire face.

LACHÈS.
Il semble.

[193d] **SOCRATE.**
Mais l'audace insensée, et la constance sans la raison ne nous ont-elles pas paru tout à l'heure honteuses et préjudiciable.

LACHÈS.
Il est vrai.

SOCRATE.
Nous étions convenus aussi que le courage est une très belle chose.

LACHÈS.
Oui.

SOCRATE.
Et voilà que nous soutenons qu'on peut donner le nom de courage à une chose honteuse et funeste, à la constance dépourvue de raison ?

LACHÈS.

Copyright Arvensa Editions

Je l'avoue.

SOCRATE.
Et crois-tu que nous fassions bien ?

LACHÈS.
Non, par Jupiter.

SOCRATE.
S'il faut juger, Lachès, par tes discours, nous ne sommes guère montés l'un et l'autre [193e] sur le ton dorien ; car, chez nous, les actions ne sont pas en harmonie avec les paroles. A voir nos actions, on dirait, je l'espère, que nous avons du courage ; mais à nous entendre on n'en jugerait pas de même.

LACHÈS.
Tu as raison.

SOCRATE.
Eh quoi ! trouves-tu que nous devions demeurer dans cet état ?

LACHÈS.
Non, je t'assure.

SOCRATE.
Veux-tu alors que nous nous conformions, pour un

Copyright Arvensa Editions

moment, à ce que nous disions ?

LACHÈS.
Comment ! et à quoi ?

[194a] **SOCRATE.**
Ne parlions-nous pas de constance ? Si donc tu le veux bien, persistons avec constance dans notre recherche, afin que le courage ne vienne pas se moquer de nous, et nous accuser de ne le pas chercher courageusement, si en effet le courage est dans la constance.

LACHÈS.
Je suis tout prêt, Socrate, et ne me rebuterai point, quoique je sois encore novice dans ces sortes de disputes ; mais je me sens singulièrement animé à poursuivre cette discussion, et véritablement je m'irrite [194b] de ne pouvoir pas expliquer ce que je pense ; il me semble pourtant que je conçois ce que c'est que le courage, et je ne comprends pas comment il m'arrive de ne pouvoir l'exprimer.

SOCRATE.
Eh bien ! mon cher, le devoir d'un bon chasseur, n'est-il pas de poursuivre toujours sans lâcher prise ?

LACHÈS.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Veux-tu que nous mettions Nicias de notre chasse, peut-être sera-t-il plus heureux

[194c] **LACHÈS.**
Sans doute, pourquoi non ?

SOCRATE.
Viens donc, Nicias, viens aider, si tu le peux, des amis engagés sur une mer orageuse, et hors d'état d'avancer. Tu vois combien nos efforts sont inutiles. Dis-nous donc ce que tu penses du courage, autant pour nous tirer d'embarras, que pour te rendre à toi-même un compte plus exact de ta propre opinion.

NICIAS.
Je m'aperçois aussi depuis longtemps que vous ne définissez pas bien le courage. Pourquoi ne vous servez-vous pas ici de ce que je t'ai ouï dire si souvent et si bien, Socrate ?

SOCRATE.
Et quoi, Nicias ?

[194d] **NICIAS.**
Je t'ai souvent entendu dire, qu'on est bon dans les choses auxquelles on est habile, et mauvais dans les

Copyright Arvensa Editions

choses qu'on ignore.

SOCRATE.
Par Jupiter ! ce que tu dis là est vrai, Nicias.

NICIAS.
Or, si l'homme qui a du courage est bon, il est nécessairement habile.

SOCRATE.
As-tu entendu, Lachès ?

LACHÈS.
Oui, mais je ne comprends pas trop bien ce qu'il veut dire.

SOCRATE.
Pour moi, je crois le comprendre, il veut dire, j'imagine, que le courage est une science.

LACHÈS.
Quelle science, Socrate ?

[194e] **SOCRATE.**
Que ne le lui demandes-tu ?

LACHÈS.
C'est ce que je fais.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Viens donc, Nicias, et dis-lui quelle science c'est, selon toi, que le courage. Ce ne sera probablement pas celle du joueur de flûte ?

NICIAS.
Non.

SOCRATE.
Ni celle du joueur de lyre ?

NICIAS.
Non plus.

SOCRATE.
Quelle est-elle donc ; et sur quoi roule-t-elle ?

LACHÈS.
J'appuie ta demande, Socrate, qu'il dise quelle science c'est.

NICIAS.
C'est, Lachès, la science des choses qui sont à craindre et de celles qui ne le sont pas, [195a] à la guerre comme en tout.

LACHÈS.
Voilà une définition bien absurde, Socrate !

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Pourquoi la trouves-tu ainsi, Lachès ?

LACHÈS.
Pourquoi ? c'est que la science est toute autre chose que le courage.

SOCRATE.
Nicias prétend que non.

LACHÈS.
Oui, et c'est justement pour cela qu'il ne sait pas ce qu'il dit.

SOCRATE.
Tâchons donc de l'instruire ; mais sans l'injurier.

NICIAS.
Ce n'est pas cela ; mais Lachès me paraît fort souhaiter que je n'aie rien dit qui vaille, parce que lui-même [195b] il ne s'est pas mieux distingué.

LACHÈS.
Il est vrai, Nicias, mais du moins je vais tâcher de te prouver que tu n'as rien dit ; car, sans aller plus loin, dans les maladies, les médecins ne connaissent-ils pas ce qui

Copyright Arvensa Editions

est à craindre ? et dans ce cas, crois-tu que les hommes courageux soient ceux qui connaissent ce qui est à craindre ; ou appelles-tu les médecins des hommes courageux ?

NICIAS.
Non, assurément.

LACHÈS.
Pas plus, je pense, que les laboureurs ; cependant ils connaissent parfaitement ce qui est à craindre pour la culture ; et de même tous les artisans connaissent chacun dans leur art ce qui est à craindre [195c] et ce qui ne l'est pas, sans en être pour cela plus courageux.

SOCRATE.
Que penses-tu, Nicias, de cette critique de Lachès ? Il a l'air pourtant de dire quelque chose.

NICIAS.
Il dit assurément quelque chose, mais rien qui soit exact.

SOCRATE.
Comment cela ?

NICIAS.
Il s'imagine que les médecins savent autre chose que de reconnaître ce qui est sain ou malsain ; dans le fait ils n'en

Copyright Arvensa Editions

savent pas davantage. Mais crois-tu, Lachès, que les médecins sachent si la santé est plus à craindre pour tel malade, que la maladie ? et ne penses-tu pas qu'il y a bien des malades à qui il serait plus avantageux de ne pas guérir que de guérir ? Explique-toi, [195d] est-il toujours plus avantageux de vivre, et n'est-il pas souvent préférable de mourir ?

LACHÈS.
Quelquefois cela vaut mieux.

NICIAS.
Et celui qui doit préférer de mourir, crois-tu qu'il doive trouver à craindre les mêmes choses que ceux auxquels il serait bon de vivre ?

LACHÈS.
Non, sans doute.

NICIAS.
Et qui peut en juger ? le médecin, ou tout autre artiste ? ou, ne sera-ce pas plutôt celui qui connaît ce qui est à craindre, et que j'appelle courageux ?

SOCRATE.
Eh bien ! Lachès, comprends-tu cette fois ce que dit Nicias ?

Copyright Arvensa Editions

[195e] **LACHÈS.**
Oui, j'entends qu'à son compte il n'y a de courageux que les devins ; car quel autre qu'un devin, peut savoir s'il est plus avantageux de mourir que de vivre ? Mais alors, Nicias, toi-même diras-tu que tu es un devin, ou que tu n'as pas de courage ?

NICIAS.
Comment ! penses-tu à présent que ce soit l'affaire d'un devin, de connaître ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas ?

LACHÈS.
Sans doute, et de qui donc ?

NICIAS.
De celui dont je parle, mon cher Lachès ; car l'affaire du devin, est de connaître seulement les signes des choses qui doivent arriver, si l'on est menacé de mort, de maladie, de la perte de ses biens, [196a] si l'on sera vainqueur ou vaincu à la guerre, ou dans d'autres rencontres ; mais de juger lequel de ces accidents est préférable, un devin en est-il plus capable qu'un autre ?

LACHÈS.
Non, Socrate, je ne puis comprendre ce qu'il veut dire ; il n'appelle courageux ni le devin, ni le médecin, ni aucun autre, à ce qu'il semble. Peut-être sera-ce quelque dieu ?

Copyright Arvensa Editions

Mais au fait, je vois que Nicias ne veut pas avouer [196b] franchement qu'il n'a rien dit, et qu'il se débat et se retourne en tous sens pour cacher son embarras. Toi et moi, Socrate, nous eussions pu, tout à l'heure, en faire autant, et trouver des subterfuges, si nous n'avions cherché qu'à nous sauver de l'apparence d'une contradiction. Si nous étions devant un tribunal, ces artifices pourraient avoir quelque raison ; mais dans une conversation comme la nôtre, pourquoi chercher à faire illusion avec des mots vides de sens ?

[196c] **SOCRATE.**
Cela ne mènerait à rien, sans doute, Lachès ; mais prenons garde si Nicias ne pense pas dire réellement quelque chose, ou s'il ne parle que pour soutenir la discussion. Prions-le donc de s'expliquer plus nettement : si nous trouvons qu'il ait raison, nous nous rangerons à son avis, autrement, nous tâcherons de l'instruire.

LACHÈS.
Continue de l'interroger, Socrate, si cela te fait plaisir ; pour moi, je l'ai déjà assez questionné.

SOCRATE.
Rien n'empêche, car je l'interroge pour moi et pour toi.

LACHÈS.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Dis-moi donc, Nicias, ou plutôt dis-nous, car, Lachès et moi, nous faisons cause commune, [196d] le courage est, selon toi, la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas ?

NICIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et cette science ne serait pas donnée à tout le monde, puisque ni le médecin ni le devin ne la savent, et que, par conséquent, ils n'ont pas de courage, à moins qu'ils n'acquièrent cette science d'autre part. N'est-ce pas là ce que tu avances ?

NICIAS.
Tout à fait.

SOCRATE.
Ce n'est donc pas ici comme dit le proverbe[502], gibier de toute laie ; et toute laie n'est pas courageuse.

NICIAS.
Non, assurément.

Copyright Arvensa Editions

[196e] **SOCRATE.**
Il est évident par-là, Nicias, que tu ne crois pas que la laie de Crommyon ait été courageuse. Je ne dis pas cela pour plaisanter ; mais je pense sérieusement que pour soutenir ton opinion, il faut nécessairement que l'on n'admette aucun courage dans les bêtes, ou ce serait accorder aux animaux assez d'intelligence pour qu'un lion, un tigre, un sanglier pussent comprendre des choses que si peu d'hommes comprennent, à cause de leur difficulté. Bien plus, soutenir que le courage est tel que tu le dis, c'est admettre que les lions et les cerfs, les taureaux et les singes, ont les mêmes dispositions en fait de courage.

[197a] **LACHÈS.**
Par tous les dieux, ce que tu dis là est très vrai, Socrate. Dis-nous donc, en bonne foi, Nicias, crois-tu que ces animaux, que nous reconnaissons tous pour courageux, soient plus éclairés que nous, ou oseras-tu, en contradiction avec tout le monde, leur contester le courage ?

NICIAS.
Jamais, Lachès, je n'appellerai courageux un animal ou un être quelconque, qui par ignorance ne craint pas ce qui est à craindre ; je l'appelle téméraire et insensé. Tu crois donc que j'appellerais courageux tous les enfants, [197b] qui, par ignorance, ne redoutent aucun péril ? A mon sens, être sans peur, et être courageux, sont deux choses

Copyright Arvensa Editions

bien différentes. Le courage, uni aux lumières, est très rare ; mais la témérité et l'audace, l'absence de peur et de lumières, rien n'est plus commun ; c'est le partage de presque tout le monde, hommes, femmes, enfants, animaux. Enfin, ceux que tu appelles courageux avec la multitude, je les appelle téméraires ; [197c] les courageux sont ceux qui sont éclairés, et voilà ceux dont je parle.

LACHÈS.
Vois comme il fait lui-même ses honneurs, Socrate, à ce qu'il croit, tandis que ceux qui passent partout pour courageux, il essaie de leur enlever ce titre !

NICIAS.
Pas le moins du monde, Lachès, rassure-toi, car justement je soutiens que tu es éclairé, ainsi que Lamachus[503], puisque vous êtes courageux, de même que beaucoup de nos Athéniens.

LACHÈS.
Je n'appuierai pas là-dessus, non que je sois embarrassé de répondre, mais pour que tu n'aies pas lieu de dire que je suis un parfait Exonien[504].

[197d] **SOCRATE.**
Ne dis rien, Lachès ; je vois bien que tu ne t'es pas encore aperçu que Nicias a appris ces belles choses de notre ami

Copyright Arvensa Editions

Damon, et que Damon est l'intime de Prodicus, le plus habile de tous les sophistes pour ces sortes de distinctions.

LACHÈS.
Cela est vrai, Socrate, aussi sied-il mieux à un sophiste de faire parade de ces subtilités, qu'à un homme que les Athéniens ont mis à la tête de leurs affaires.

[197e] **SOCRATE.**
Il est pourtant juste, Lachès, qu'un homme chargé des plus grandes affaires ait aussi les plus grandes lumières ; c'est pourquoi il me semble que les raisons qui ont pu déterminer Nicias à définir ainsi le courage, méritent quelque attention.

LACHÈS.
Examine-les donc toi-même.

SOCRATE.
C'est ce que je vais faire, mon cher ; mais ne pense pas que je te tienne quitte de la part que tu as en commun avec moi dans notre discussion. Fais attention, et prends garde à ce que je vais dire.

LACHÈS.
Je le ferai, si tu le crois nécessaire.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Certainement ; ainsi, Nicias, reprenons dès [198a] le commencement ; tu sais que d'abord nous avons regardé le courage comme une partie de la vertu.

NICIAS.
Oui.

SOCRATE.
Tu as répondu dans ce sens ; or, si elle n'est qu'une partie, il doit y en avoir d'autres parties, qui toutes ensemble sont appelées du nom de vertu ?

NICIAS.
Sans doute.

SOCRATE.
Tu reconnais que ce sont les mêmes parties que j'y trouve : outre le courage, je compte encore la sagesse, la justice, et beaucoup d'autres parties ; et toi de même, n'est-ce pas ?

[198b] **NICIAS.**
Assurément.

SOCRATE.
Bon, nous voilà d'accord là-dessus ; quant aux choses que tu trouves à craindre ou à ne pas craindre, voyons si peut-

Copyright Arvensa Editions

être tu les entends d'une autre manière que nous. Nous allons te dire ce que nous en pensons ; et si tu n'es pas de notre avis, tu nous apprendras le tien. Nous regardons comme une chose à craindre, tout ce qui inspire de la peur ; et comme une chose qui n'est pas à craindre, tout ce qui n'inspire aucune peur. Or, la peur ne nous vient ni des maux passés ni des maux présents, mais de ceux qui nous menacent ; car la peur n'est que l'attente d'un mal à venir. N'es-tu pas de mon avis, Lachès ?

[198c] **LACHÈS.**
Certainement.

SOCRATE.
Voilà donc notre sentiment, Nicias. Selon nous, ce qui est à craindre, ce sont les maux à venir, et ce qui n'est pas à craindre, ce serait un avenir qui paraîtrait bon, ou du moins qui ne paraîtrait pas mauvais. Est-ce comme cela que tu l'entends toi-même ?

NICIAS.
Tout à fait.

SOCRATE.
Et la science de ces choses, voilà ce que tu appelles le courage ?

NICIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Passons à un troisième point, et voyons si tu seras encore cette fois de notre avis.

NICIAS.
Quel est-il ?

[198d] **SOCRATE.**
Je vais te le dire. Nous pensons, Lachès et moi, qu'une science, si elle existe, est absolue et s'applique également et au passé et au présent et à l'avenir. Par exemple, pour la santé, la médecine qui en est la seule science, n'est pas circonscrite [198e] dans tel ou tel temps. Il en est de même de l'agriculture, pour tout ce qui croît sur la terre. A la guerre, vous pouvez témoigner vous-même que la science du général s'étend également sur l'avenir et sur tout le reste ; qu'elle ne croit pas devoir se soumettre à la science du devin, mais au contraire lui commander, comme sachant beaucoup mieux [199a] dans tout ce qui regarde la guerre et ce qui arrive et ce qui doit arriver. La loi même ordonne, non pas que le devin commandera au général, mais que le général commandera au devin. N'est-ce pas là ce que nous disons, Lachès ?

LACHÈS.
C'est cela même.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et toi, Nicias, conviens-tu aussi avec nous, que la science d'une chose est toujours la même, soit qu'elle juge du passé, du présent, ou de l'avenir ?

NICIAS.
Je l'accorde, Socrate, et je le crois comme vous.

SOCRATE.
Et maintenant, ô excellent Nicias ! le courage est la science de ce qui est à craindre [199b] et de ce qui ne l'est pas. Tel est ton avis, je pense ?

NICIAS.
Oui.

SOCRATE.
Et nous sommes convenus que par ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas, il faut entendre les biens ou les maux à venir ?

NICIAS.
En effet.

SOCRATE.
Et qu'une science est toujours la même et pour l'avenir et

Copyright Arvensa Editions

pour tous les temps en général ?

NICIAS.
Il est vrai.

SOCRATE.
Le courage n'est donc pas uniquement la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas ; car elle ne connaît pas seulement les biens et les maux à venir, mais les biens et les maux présents et passés, tous les biens [199c] et tous les maux en général, comme les autres sciences.

NICIAS.
Il semble bien.

SOCRATE.
Alors, tu ne nous aurais parlé, Nicias, que de la troisième partie du courage, tandis que nous voulions connaître le courage dans toute son étendue. Mais d'après ce que tu dis, je présume maintenant qu'outre la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas, le courage serait encore, [199d] selon toi, la science de tous les biens et de tous les maux, en général. Est-ce bien là cette fois ton opinion, ou que veux-tu dire ?

NICIAS.
Oui, c'est là ce que je pense.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais alors, mon très cher Nicias, penses-tu qu'il manquât encore quelque partie de la vertu à celui qui posséderait la science de tous les biens et de tous les maux, quels qu'ils soient, passés, présents et futurs ? Un tel homme aurait-il encore besoin de la sagesse, de la justice et de la piété, lui qui déjà serait en état d'éviter ou de se procurer tous les maux et tous les biens qui lui peuvent arriver de la part des dieux et des hommes, [199e] qui saurait enfin comment s'y prendre en toutes choses ?

NICIAS.
Ce que tu dis-là, Socrate, me paraît assez juste.

SOCRATE.
Ce n'est donc pas une partie de la vertu, mais bien toute la vertu que tu nous as définie ?

NICIAS.
Il semble.

SOCRATE.
Cependant nous avions dit que le courage n'en est qu'une partie.

NICIAS.
Nous l'avions dit, il est vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais il n'en va plus ainsi, d'après notre définition actuelle.

NICIAS.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Nous n'avons donc pas trouvé, Nicias, ce que c'est que le courage.

NICIAS.
Non, à ce qu'il paraît.

LACHÈS.
J'ai cru pourtant, mon cher Nicias, que tu ne manquerais pas de le trouver, [200a] à voir ton air dédaigneux quand je répondais à Socrate ; et j'avais en vérité grand espoir qu'avec le secours de la sagesse de Damon tu en viendrais à bout.

NICIAS.
A merveille, Lachès : tu ne t'embarrasses guère d'avoir paru tout à l'heure ne rien entendre au courage, pourvu que je paraisse aussi peu habile que toi ; et il semble qu'il te soit d'ailleurs indifférent de ne pas savoir plus que moi une chose que devrait connaître tout homme qui se croit quelque valeur. Je reconnais bien ici la nature humaine : tu [200b] regardes les autres sans faire attention à toi-

Copyright Arvensa Editions

même. Pour moi, je pense avoir passablement répondu à la question, et s'il reste encore quelque chose à éclaircir, j'espère par la suite en venir à bout et avec le secours de ce Damon, dont tu as cru devoir te moquer sans l'avoir pourtant jamais vu, et avec le secours de beaucoup d'autres habiles gens. Quand je serai bien instruit, je te ferai part de ma science ; je ne veux pas te la cacher, car tu m'as l'air [200c] d'avoir encore grand besoin d'apprendre.

LACHÈS.

Tu es assurément fort sage, Nicias, toutefois je conseille à Lysimaque et à Mélésias de ne pas s'adresser davantage à toi ni à moi sur ce qui regarde l'éducation de leurs enfants ; et s'ils m'en croient, comme je le disais d'abord, ils s'attacheront à Socrate. Si mes enfants étaient en âge, voilà le parti que je prendrais.

NICIAS.

Je n'ai rien à dire à cela ; si Socrate veut bien s'occuper de ces jeunes gens, il ne faut point chercher d'autre maître ; et je suis tout prêt à lui confier [200d] mon fils Nicérate, s'il consent à s'en charger. Mais quand je lui en parle, il me renvoie à d'autres, et me refuse ses soins. Vois donc, Lysimaque, si tu auras plus de crédit auprès de lui.

LYSIMAQUE.

Copyright Arvensa Editions

Cela devrait être au moins, Nicias, car je ferais pour lui ce que je ne ferais pas pour beaucoup d'autres. Qu'en dis-tu, Socrate, te laisseras-tu fléchir, et voudras-tu aider ces jeunes gens à devenir meilleurs ?

[200e] **SOCRATE.**
En vérité, il faudrait être bien étrange, pour ne vouloir pas aider quelqu'un à devenir meilleur ; et si dans cette conversation j'avais paru fort habile et les autres ignorants, alors vous pourriez avoir raison de me choisir préférablement à tout autre ; mais puisque nous nous sommes trouvés tous dans le même embarras, pourquoi accorder la préférence à l'un de nous ? il me semble [201a] que nous ne la méritons ni les uns ni les autres. Cela étant, voyez si je ne vais pas vous donner un bon conseil : je suis d'avis, chers Athéniens (et personne n'est là pour nous trahir et divulguer notre secret), que nous cherchions tous ensemble le meilleur maître, premièrement pour nous, qui en avons besoin, et ensuite pour ces jeunes gens, sans épargner pour cela ni soin ni dépense ; car de rester dans l'état où nous sommes, c'est ce que je ne puis conseiller. Si quelqu'un se moque de nous, [201b] de ce qu'à notre âge nous prenons encore des maîtres, alors, je pense, il faudra nous mettre à l'abri sous l'autorité d'Homère, qui dit en quelque endroit : la honte n'est pas bonne à qui est dans l'indigence[505]. Et sans faire attention à ceux qui pourraient y trouver à redire,

Copyright Arvensa Editions

nous aurons soin de nous et de ces enfants.

LYSIMAQUE.
Ce que tu dis là me plaît, Socrate, et pour moi, si je suis le plus vieux, je veux être aussi le plus empressé à m'instruire en même temps que ces jeunes gens. Fais-moi donc ce plaisir, et viens chez moi demain matin [201c] sans faute, afin que nous avisions aux moyens d'exécuter ce que nous avons résolu. maintenant il est temps de nous séparer.

SOCRATE.
Je n'y manquerai pas, Lysimaque, et demain j'irai chez toi de bonne heure, s'il plaît à Dieu.



Copyright Arvensa Editions



PHÈDRE

ou

De la Beauté

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Phèdre est un dialogue (imaginaire?) qui met en scène Socrate et Phèdre. Il se divise en deux parties : l'une centrée sur le thème de la beauté et de l'amour, l'autre sur la dialectique et la rhétorique. [506]

Le *Phèdre* dont la date nous est inconnue [507] appartient au genre littéraire du dialogue socratique. Il traite une diversité de sujets en variant les formes : la question de la mort, de l'amour, de la rhétorique et de l'écriture sont abordées, sous forme de dialogues, de discours, de descriptions, de mythes et de prières.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE, PHÈDRE[508]

[227a]**SOCRATE.**
Où vas-tu donc, mon cher Phèdre, et d'où viens-tu ?

PHÈDRE.
Socrate, je quitte en ce moment Lysias, fils de Céphale, et vais me promener hors des murs, car j'ai passé chez lui la matinée entière, toujours assis ; et, pour obéir à notre ami commun Acumén[509]os, je me promène de préférence sur les chemins : cela délasse mieux, dit-il, que de faire le tour d'un [227b] drôme[510].

SOCRATE.
Et il a raison. Mais, à ce que je vois, Lysias[511] était en ville ?

PHÈDRE.
Oui, chez Épicrate, là-bas, dans la Morychia[512], près du temple de Jupiter Olympien.

SOCRATE.
A quoi donc le temps s'y est-il passé ? Je parie que Lysias vous a régalés de discours ?

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Je te dirai cela, si tu as le loisir de m'accompagner.

SOCRATE.
Comment ! crois-tu, pour parler avec Pindare[513] que je ne mets pas au-dessus de toute affaire le plaisir d'entendre ce qui s'est passé entre toi et Lysias ?

[227c] **PHÈDRE.**
Avance donc.

SOCRATE.
Et toi, parle ; j'écoute.

PHÈDRE.
Vraiment, Socrate, la chose est intéressante pour toi ; car il a été fort question d'amour. Lysias suppose un beau jeune homme vivement sollicité, non par un amant, mais, ce qui est bien plus piquant, par un homme sans amour, qui veut démontrer qu'à ce titre même on doit avoir pour lui plus de complaisance que pour un amant.

SOCRATE.
Oh l'excellent homme ! il devrait bien démontrer aussi qu'en amour un pauvre a plus de droits qu'un riche, et un vieillard plus qu'un jeune homme : j'y gagnerais [227d] ainsi que beaucoup d'autres. L'idée serait galante, et ce

Copyright Arvensa Editions

serait un service à rendre au public. D'après ce que tu me dis, je me sens une si grande envie de t'entendre, que dusses-tu même prolonger ta promenade jusqu'à Mégare, pour revenir aussitôt sur tes pas après être arrivé aux pieds des murs, d'après la méthode d'Hérodicos, non, je ne te quitterais point.

PHÈDRE.
Que dis-tu, cher Socrate ? Un discours travaillé longtemps et à loisir par [228a] Lysias, le plus habile de nos écrivains, est-ce moi le moins éloquent des hommes, qui pourrais te le reproduire tout entier d'une manière digne de ce grand maître ? Certes, j'en suis bien loin et préférerais ce talent aux plus grandes richesses.

SOCRATE.
Phèdre, ou je connais parfaitement Phèdre, ou je ne me connais plus moi-même. Je le connais ; et je suis sûr qu'assistant à une lecture de Lysias, il ne s'est pas contenté de l'entendre une seule fois ; il a souvent prié le lecteur de recommencer, et celui-ci s'est empressé [228b] de le satisfaire. Cela même n'a pas été assez pour lui ; il a fini par s'emparer du cahier, pour relire ce qui l'avait le plus intéressé ; et, n'ayant fait autre chose toute la matinée, il est enfin sorti pour prendre l'air ; mais déjà, ou je me trompe fort, il savait par cœur l'ouvrage entier, à moins qu'il ne fût d'une longueur démesurée, et il ne sortait de la ville que pour y rêver tout à son aise. Il

Copyright Arvensa Editions

rencontre un malheureux tourmenté de la passion des beaux discours, et d'abord il s'applaudit d'avoir à qui faire partager son enthousiasme ; il l'entraîne avec lui ; cependant, quand on le presse de commencer, il se donne les airs de faire le difficile ; si on ne l'en priait pas, il parlerait, [228c] il voudrait se faire écouter de force. Mais conjure-le, mon cher Phèdre, de faire à présent de bonne grâce ce qu'il faudra qu'il fasse tout à l'heure de manière ou d'autre.

PHÈDRE.
Je vois bien que le meilleur parti à prendre est de m'en acquitter comme je pourrai ; car tu ne parais pas disposé à me laisser aller que je ne t'aie satisfait, n'importe comment.

SOCRATE.
Tu as parfaitement raison.

[228d] **PHÈDRE.**
Eh bien, c'est aussi ce que je vais faire. A la vérité, je n'ai pas appris par cœur les propres paroles de Lysias ; mais je puis t'en dire à peu près le sens, et te détailler tous les avantages que ce discours attribue à l'ami froid sur l'amant passionné ; et d'abord voici le premier motif…

SOCRATE.
Fort bien ; mais d'abord, mon cher Phèdre, commence par

Copyright Arvensa Editions

me montrer ce que tu as dans la main gauche sous ta robe. Je soupçonne que ce pourrait bien être le discours lui-même ; [228e] s'il en est ainsi, je t'aime beaucoup, n'en doute pas, mais sache que je ne suis pas d'humeur, quand Lysias lui-même est là pour se faire entendre, de n'écouter que son écho, et de te servir de matière à exercice. Voyons, montre-moi cela.

PHÈDRE.
Il faut céder ; tu as déjoué le projet que j'avais formé de m'exercer à tes dépens ; Maintenant où veux-tu nous asseoir pour commencer notre lecture ?

[229a] **SOCRATE.**
Détournons-nous un peu du chemin, et, s'il te plaît, descendons le long des bords de l'Ilissus[514]. Là nous pourrons trouver une place solitaire pour nous asseoir où tu voudras.

PHÈDRE.
Je m'applaudis en vérité d'être sorti aujourd'hui sans chaussure, car pour toi c'est ton usage. Qui donc nous empêche de descendre dans le courant même, et de nous baigner les pieds tout en marchant ? Ce serait un vrai plaisir, surtout dans cette saison et à cette heure du jour.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Je le veux bien ; avance donc et cherche en même temps un lieu pour nous asseoir.

PHÈDRE.
Vois-tu ce platane élevé ?

SOCRATE.
Eh bien ?

[229b] **PHÈDRE.**
Là nous trouverons de l'ombre, un air frais, et du gazon qui nous servira de siège, ou même de lit si nous voulons.

SOCRATE.
Va, je te suis.

PHÈDRE.
Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas ici quelque part sur les bords de l'Ilissus que Borée enleva, dit-on, la jeune Orithye ?

SOCRATE.
On le dit.

PHÈDRE.
Mais ne serait-ce pas dans cet endroit même ? car l'eau y est si belle, si claire et si limpide, que des jeunes filles ne pouvaient trouver un lieu plus propice à leurs jeux.

Copyright Arvensa Editions

[229c] **SOCRATE.**
Ce n'est pourtant pas ici, mais deux ou trois stades plus bas, là où l'on passe le fleuve près du temple de Diane chasseresse[515]. On y voit même un autel consacré à Borée[516].

PHÈDRE.
Je ne me le remets pas bien. Mais dis-moi de grâce, crois-tu donc à cette aventure fabuleuse ?

SOCRATE.
Mais si j'en doutais, comme les savants, je ne serais pas fort embarrassé ; je pourrais subtiliser, et dire que le vent du nord la fit tomber d'une des roches voisines, quand elle jouait avec Pharmacée, et que ce genre de mort donna lieu de croire qu'elle avait été ravie par Borée, [229d] ou bien je pourrais dire qu'elle tomba du rocher de l'Aréopage, car c'est là que plusieurs transportent la scène. Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications très ingénieuses ; mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position ; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère ; et je vois arriver les Pégases, les Gorgones, [229e] une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns

Copyright Arvensa Editions

que les autres, qui, si on leur refuse sa foi, et si l'on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai point tant de loisir. Pourquoi ? c'est que j'en suis encore à accomplir le précepte de l'oracle de Delphes, *Connais-toi toi-même* ; et quand on en est là, je trouve bien plaisant [230a] qu'on ait du temps de reste pour les choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires ; et me bornant à croire ce que croit le vulgaire, comme je te le disais tout à l'heure, je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même : je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine. Mais, à propos, n'est-ce point là cet arbre où tu me conduisais ?

[230b] **PHÈDRE.**
C'est lui-même.

SOCRATE.
Par Junon, le charmant lieu de repos ! Comme ce platane est large et élevé ! Et cet agnus-castus, avec ses rameaux élancés et son bel ombrage, ne dirait-on pas qu'il est là tout en fleur pour embaumer l'air ? Quoi de plus gracieux, je te prie, que cette source qui coule sous ce platane, et dont nos pieds attestent la fraîcheur ? ce lieu pourrait bien être consacré à quelques nymphes et au fleuve

Copyright Arvensa Editions

Achéloüs, à en juger par ces figures et ces statues[517]. [230c] Goûte un peu l'air qu'on y respire : est-il rien de si suave et de si délicieux ? Le chant des cigales a quelque chose d'animé et qui sent l'été. J'aime surtout cette herbe touffue qui nous permet de nous étendre et de reposer mollement notre tête sur ce terrain légèrement incliné. Mon cher Phèdre, tu ne pouvais mieux me conduire.

PHÈDRE.

Je t'admire ; mon cher ; car vraiment tu ressembles à un étranger qui a besoin d'être conduit. [230d] A ce que je vois, non seulement tu ne sors jamais du pays, mais tu ne mets pas même le pied hors d'Athènes.

SOCRATE.

Dois-tu m'en vouloir ? J'aime à m'instruire. Or, les champs et les arbres ne veulent rien m'apprendre, et je ne trouve à profiter que parmi les hommes, à la ville. Mais il me semble que tu as trouvé le moyen de m'en tirer. Semblable à ceux qui se font suivre d'un animal affamé, en agitant devant lui une branche ou quelque fruit, depuis que tu m'as montré ce cahier, tu pourrais m'entraîner sans peine jusqu'au bout [230e] de l'Attique, et plus loin si tu voulais. Cependant, puisque nous voici arrivés, je crois que je ferai bien de m'étendre ici tout à mon aise : pour toi, choisis l'attitude que tu jugeras la plus convenable à un lecteur, et commence, s'il te plaît.

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.

Écoute. « Te[518] voici donc instruit de tout ce qui m'intéresse : tu sais ce qui, selon moi, contribuerait à notre bonheur commun ; ne me le refuse pas, [231a] sous prétexte que je ne suis pas ton amant ; car l'amant une fois satisfait se repent ordinairement d'avoir trop fait pour l'objet de sa passion ; mais comment pourrait-on se repentir d'avoir fait à quelqu'un qu'on aime, non par un besoin irrésistible, mais volontairement, tout le bien qu'on a pu lui faire ? Les amants calculent à la fin le tort que l'amour a fait à leur fortune : ils comptent leurs libéralités, ils y ajoutent tant de peines cuisantes qu'ils ont ressenties, [231b] et se croient depuis longtemps quittes envers l'objet aimé. Mais celui qui n'a point connu l'amour ne peut alléguer ni les affaires qu'il a négligées, ni les peines qu'il a souffertes, ni les tracasseries de famille, ni les reproches de ses parents. Exempt de tous ces regrets, il ne lui reste qu'à saisir avec ardeur les occasions de montrer sa reconnaissance. [231c] On peut dire en faveur de l'amant que ses sentiments sont plus vifs, et qu'incapable de se modérer ni taire ses paroles, ni dans ses actions, il affrontera s'il le faut la haine de tous pour plaire à un seul. Mais s'il en est ainsi, n'est-il pas évident que de nouvelles amours venant à l'emporter sur les premières, il ira, si sa nouvelle passion l'exige, jusqu'à nuire à ceux qu'il chérissait auparavant ? [231d] Quoi

Copyright Arvensa Editions

donc ! accorder de si précieuses faveurs à une personne notoirement atteinte d'un mal qu'aucun homme sensé n'essaiera jamais de guérir ! Ceux mêmes qui éprouvent avouent qu'ils sont plutôt hors d'eux-mêmes que dans leur bon sens ; qu'ils ont bien le sentiment de leur folie, mais qu'ils n'en sont pas les maîtres. Quand la jouissance aura tempéré leur ardeur, comment approuveront-ils ce qu'ils auront fait dans cet état de délire ? D'ailleurs s'il te fallait opter parmi tes amants, dans un petit nombre tu n'aurais pas beaucoup de choix ; choisis au contraire parmi les autres celui qui te convient le mieux, et tu auras le choix entre des milliers de personnes : [231e] n'est-il pas plus probable que dans ce grand nombre tu rencontreras, quelqu'un digne de tes faveurs ? Peut-être l'opinion publique te fait-elle peur : tu crains que tes liaisons découvertes ne t'exposent à rougir. [232a] Mais les indiscrétions sont bien plus à craindre de la part d'un amant qui, pour faire envier son sort autant qu'il le juge digne d'envie, est intéressé à faire sonner bien haut les moindres complaisances, à se parer de sa bonne fortune, et à publier partout qu'il n'a point soupiré en vain. Celui qui n'aime pas est bien plus maître de lui-même ; il préférera toujours le bonheur de jouir en secret au plaisir de faire parler de soi. Songe aussi que les amants se font connaître et remarquer de tout le monde en se pressant sur les pas de ceux qu'ils aiment, en ne s'occupant que d'eux seuls, [232b] et finissent par ne pouvoir même leur parler sans éveiller le soupçon qu'une liaison plus intime

Copyright Arvensa Editions

les unit déjà ou va bientôt les unir ; mais ceux qui ne sont pas amoureux peuvent vivre sans contrainte dans une douce familiarité : ou ne songe pas même à leur en faire un reproche, car il faut bien que par amitié ou autrement on puisse quelquefois s'entretenir. Une autre crainte peut t'arrêter : tu penses peut-être que l'amitié est rarement durable, et qu'une séparation, qui autrement serait également fâcheuse pour tous les deux, [232c] te deviendrait infiniment désavantageuse si elle arrivait après le sacrifice de ce que tu as de plus cher. Mais une telle séparation serait bien plus à craindre de la part d'un amant ; car les amants ont bien des sujets de fâcherie : ils croient que tout se fait à leur préjudice ; c'est pourquoi ils veulent interdire à l'objet aimé toute liaison avec d'autres personnes ; ils craignent qu'un plus riche ou un plus instruit ne l'emporte sur eux par l'ascendant de la fortune ou du talent ; enfin ils écartent avec un soin extrême [232d] tous ceux qui possèdent quelque avantage. Ils réussissent ainsi à vous brouiller avec tout le monde, et vous réduisent à un déplorable isolement ; ou bien ton intérêt t'éclaire-t-il sur leurs préventions, c'en est fait de leur amour. Mais celui qui doit à l'estime et non pas à l'amour les faveurs qu'il désirait, loin d'observer avec un œil jaloux les liaisons de son ami, s'irriterait plutôt de le voir négligé, et se réjouit de lui voir faire d'utiles connaissances.[232e] Il est donc vraisemblable que son amitié, loin d'en être altérée, s'en augmentera. D'ailleurs la plupart des amants sont épris de la beauté du corps

Copyright Arvensa Editions

avant de connaître la tournure de l'esprit et les autres qualités. On ne peut donc savoir si, leur passion une fois satisfaite, l'amitié survivra à l'amour ; [233a] mais ceux qui sans amour ont obtenu de l'amitié les plus douces faveurs, est-il probable que leur amitié se refroidisse par ces jouissances même, gages certains de ce qu'ils doivent espérer pour l'avenir ? Aspires-tu à devenir plus parfait, fie-toi à moi plutôt qu'à un amant dont la voix trompeuse louera contre la vérité toutes tes paroles et toutes tes actions, soit dans la crainte de te déplaire, [233b] soit par l'effet de sa propre illusion ; car tels sont les caprices de l'amour. Malheureux, il s'irrite de ce qui devrait paraître indifférent ; heureux, il vante avec enthousiasme les choses les moins dignes d'admiration : aussi l'objet d'une telle passion mérite-t-il moins d'envie que de pitié. Mais si tu obtiens le prix de mes soins, tu me verras moins occupé de mon bonheur présent que de ton intérêt à venir. [233c]Libre d'amour et maître de moi-même, je n'irai pas pour la moindre cause ouvrir mon cœur à des haines furieuses ; au contraire, je ne céderai que lentement au plus léger mouvement de dépit même pour les sujets les plus graves. J'excuserai les torts involontaires, et tâcherai de prévenir les autres ; car tels sont les signes d'une amitié solide et durable. Peut-être aussi crois-tu que l'amitié sans l'amour ne peut jamais être bien vive. [233d] Mais à ce compte, nos enfants, nos pères et nos mères n'auraient donc qu'une faible part à notre tendresse, et nous ne pourrions compter sur la fidélité de nos amis,

Copyright Arvensa Editions

dont les sentiments n'ont pas leur source dans une semblable passion ! Si tu dis qu'il est juste d'accorder plus à celui qui désire davantage, il faudra donc toujours obliger ceux qui en ont le plus besoin, de préférence à ceux qui en sont les plus dignes. [233e] Ainsi, quand tu donneras un repas, tu y convieras, non tes meilleurs amis, mais les mendiants les plus affamés : car ceux-ci, justement enchantés d'une telle faveur, t'escorteront partout, viendront assiéger ta porte ; et leur joie, leur reconnaissance, leurs bénédictions seront sans égales. Peut-être, au contraire, dois-tu préférer à ceux qui désirent le plus tes faveurs et n'y ont d'autre titre que leur amour, ceux qui sauront le mieux les récompenser [234a] et qui en sont le plus dignes ; à ceux qui voudraient cueillir en passant la fleur de ta jeunesse, ceux qui à tout âge partageront avec toi leur existence ; à ceux qui ne désirent que pour se vanter d'avoir obtenu, ceux dont la fidélité saura garder ton secret ; à ceux qui une fois satisfaits chercheront un prétexte pour te haïr, ceux qui, longtemps après la saison des plaisirs, [234b] se croiront encore obligés de justifier ton estime. Pèse ces réflexions, et considère en outre que les amants sont exposés sans cesse aux remontrances de leurs amis, qui veulent les détourner d'une passion funeste. Au contraire, ceux qui n'aiment pas ont-ils jamais été réprimandés de ne pas aimer, et la tranquillité de l'âme a-t-elle jamais passé pour nuisible ? Tu me demanderas peut-être si je te conseille la même complaisance pour tous ceux qui ne sont pas

Copyright Arvensa Editions

amoureux : mais sans doute un amant ne t'engagerait pas non plus à traiter de même [234c] tous tes amants : car des faveurs trop partagées ne mériteraient plus la même reconnaissance, et il ne te serait plus aussi facile de les tenir secrètes. Il faut que notre intelligence ne nuise ni à l'un ni à l'autre, et nous soit utile à tous deux. Je crois en avoir assez dit pour te convaincre ; mais s'il te reste quelque objection, parle ; je suis prêt à la résoudre. »

Eh bien ! que t'en semble, Socrate ? ce discours ne te paraît-il pas parfait sous tous les rapports, et aussi pour le choix des expressions ?

[234d] **SOCRATE.**

Merveilleux, mon cher Phèdre : il m'a transporté hors de moi-même. Il est vrai que tu y contribuais ; car je voyais ta joie percer en le lisant, et, persuadé que sur ces matières ton goût est plus sûr que le mien, je me suis laissé aller à ton enthousiasme.

PHÈDRE.

Allons, tu veux rire.

SOCRATE.

Quoi ! doutes-tu que je parle sérieusement ?

[234e] **PHÈDRE.**

Non, Socrate ; mais dis-moi, au nom de Jupiter qui préside à l'amitié, crois-tu qu'il y ait en Grèce un autre homme

Copyright Arvensa Editions

capable de parler sur le même sujet avec plus d'abondance et de noblesse ?

SOCRATE.
Distinguons : veux-tu louer ton auteur d'avoir dit ce qu'il devait dire, ou seulement de s'être exprimé en termes clairs, arrondis et savamment compassés ? Si tu veux le juger pour le fond des choses, je m'en rapporterai à ton avis ; car la faiblesse de mes moyens ne m'a pas permis d'apprécier [235a] la solidité de ses raisons. Je n'ai fait attention qu'au style. Or, sous ce rapport, je doute que Lysias soit parfaitement content de son ouvrage ; car il me semble, à moins que tu n'en juges autrement, qu'il est revenu deux ou trois fois sur les mêmes idées, ce qui ressemble à de la sécheresse. Mais peut-être Lysias s'est-il peu inquiété de ce léger défaut ; peut-être même s'est-il fait un jeu de nous montrer qu'il pouvait exprimer une même chose de deux ou plusieurs manières, et toujours avec la même élégance ?

[235b] **PHÈDRE.**
Tu n'y penses pas, Socrate. Le principal mérite de ce discours, c'est précisément de dire tout ce que le sujet comporte. L'orateur n'y a rien omis, et l'on ne saurait rien dire de plus complet ni de plus intéressant sur la même matière.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ici je ne puis plus être de ton avis ; car je trouverais dans l'antiquité des sages, hommes et femmes, qui ont parlé ou écrit sur le même sujet, et qui me reprocheraient d'avoir eu pour ton opinion trop de condescendance.
[235c] PHÈDRE.
Bon ! quels sont-ils ? Et où as-tu rencontré quelque chose de comparable à un tel discours ?

SOCRATE.
Je ne saurais le dire tout de suite ; mais il me semble que ce pourrait bien être ou chez la belle Sapho, ou chez le sage Anacréon, ou même chez quelque prosateur. Et voici comment je le conjecture : c'est qu'en ce moment même, oui, mon cher Phèdre, après avoir entendu ce discours, je me sens encore le cœur plein de mille choses qui ne demandent qu'à s'échapper, et qui vaudraient, je gage, le discours de Lysias. Or, certainement ce n'est pas de moi qu'elles viennent ; je connais trop bien mon incapacité. Il faut donc que j'aie puisé quelque part, à des sources étrangères, [235d] ces belles choses dont je suis rempli comme un vase qui déborde ; mais telle est mon insouciance naturelle, que je ne sais plus même où ni comment je les ai apprises.

PHÈDRE.
Vraiment, je suis ravi de ce que j'entends à présent. Je te dispense de me dire où et comment tu as appris toutes ces choses ; mais fais ce que tu as promis : engage-toi à

Copyright Arvensa Editions

parler aussi longtemps et mieux que Lysias, en ne te servant d'aucune de ses idées. Si tu tiens parole, moi, comme les neuf archontes, je te promets de consacrer à Delphes une statue d'or de grandeur naturelle[519], ou plutôt [235e] deux, la tienne et la mienne.

SOCRATE.
C'est toi, mon cher Phèdre, qui vaux en ce moment ton pesant d'or, si tu as la bonne foi de croire que dans le discours de Lysias tout me semble à refaire, et qu'ainsi je me chargerais de traiter le même sujet sans me rapprocher en rien de ce qu'il a dit. Pareille chose n'arriverait pas même au plus mauvais écrivain. Comment veux-tu, par exemple, qu'obligé d'établir la supériorité de l'ami froid sur l'amant passionné, je puisse ne pas vanter la sagesse de l'un [236a] et blâmer la folie de l'autre ? Supprime ces motifs tout à fait essentiels au sujet, que reste-t-il à dire ? Il faut donc bien les permettre à l'orateur, et c'est le cas de suppléer au mérite de l'invention par celui de la disposition. Dans les choses moins indispensables et en même temps plus difficiles à trouver, on pourra lui demander les deux genres de mérite.

PHÈDRE.
Je trouve ta demande fort raisonnable, et je te l'accorde. Oui, je te laisserai établir en principe que celui qui n'aime

Copyright Arvensa Editions

pas a [236b] sur celui qui aime l'avantage d'être plus sensé. Mais si d'ailleurs tu peux alléguer en sa faveur plus de raisons que n'en a rassemblé Lysias, je veux que ton image en or massif figure à Olympie, près de l'offrande des Cypsélides[520].

SOCRATE.
Tu prends la chose au sérieux : je n'ai voulu pourtant que t'agacer, en m'attaquant à celui que tu aimes. Du reste, crois-tu que je veuille faire assaut d'éloquence avec un si grand maître ?

PHÈDRE.
Ah ! te voilà revenu au même point [236c] où j'en étais. Eh bien ! il faudra maintenant, bon gré mal gré, que tu parles, si tu ne veux pas renouveler une scène trop fréquente dans les comédies, et me forcer à répéter mot pour mot tes propres paroles. Prends garde, car je vais te dire : Mon cher Socrate, ou je connais parfaitement Socrate, ou je ne me connais plus moi-même : je sais bien qu'il brûle d'envie de parler, mais il veut faire le difficile. Qu'il sache donc que nous ne sortirons pas d'ici avant que son cœur, comme il le disait lui-même, n'ait épanché toutes les merveilles dont il est plein. Nous sommes seuls, dans un lieu désert ; [236d] je suis le plus jeune et le plus fort. En un mot, comprends-moi bien : il faut te décider à parler de gré ou de force.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais, mon cher Phèdre, je serais ridicule de vouloir, avec si peu de talent pour la parole, opposer ma faible improvisation au travail d'un maître consommé.

PHÈDRE.
Sais-tu bien une chose : si tu ne cesses de te faire prier, j'aurai recours à quatre mots qui te forceront bien à parler.

SOCRATE.
N'en fais donc rien.

PHÈDRE.
Non, non ; j'y suis décidé. Ces quatre mots sont un serment terrible. Je jure, voyons, par quel dieu ? [236e] par ce platane, si tu veux ; oui, je jure par ce platane que si tu ne me satisfais ici même en sa présence, jamais il ne m'arrivera de te lire ni de te réciter aucun autre discours de qui que ce soit.

SOCRATE.
Ô le méchant ! en me prenant par mon faible pour les beaux discours, que tu as bien trouvé le moyen de te faire obéir !

PHÈDRE.

Copyright Arvensa Editions

Pourquoi donc tergiverser encore ?

SOCRATE.
Je n'hésite plus après ton serment ; car comment pourrais-je m'imposer une telle privation ?

[237a] **PHÈDRE.**
Parle donc.

SOCRATE.
Sais-tu ce que je vais faire auparavant ?

PHÈDRE.
Voyons.

SOCRATE.
Je vais me couvrir la tête, pour en finir le plus tôt possible, sans être gêné par la honte que j'éprouverais en te regardant.

PHÈDRE.
Parle, parle ; et du reste fais comme il te plaira.

SOCRATE.
Venez donc à ma voix, muses Ligies, soit que vous deviez ce surnom au caractère de vos chants, ou que vous l'ayez emprunté aux Ligyens, enfants de l'harmonie[521] ;

Copyright Arvensa Editions

soutenez-moi dans le discours que me demande impérieusement mon bel ami, [237b] sans doute pour relever par un nouveau triomphe la gloire de son cher Lysias.

Il y avait un bel enfant, disons mieux, un charmant jouvenceau, qui traînait à sa suite un grand nombre d'adorateurs. Un d'eux, non moins amoureux mais plus fin que les autres, trouva le moyen de lui persuader qu'il n'avait point d'amour, et entreprit un jour de lui prouver que son indifférence même était un titre de plus pour obtenir de tendres faveurs. Voici son discours :

En toutes choses, mon enfant, pour [237c] délibérer avec fruit, il faut commencer par savoir bien sur quoi l'on délibère, autrement on n'arrivera qu'à l'erreur. La plupart ignorent le fond des choses, et ne s'aperçoivent pas même de leur ignorance. Aussi n'ont-ils pas soin de poser d'abord l'état de la question, dont ils se supposent parfaitement instruits ; et il en résulte ce qui était inévitable, ils finissent par ne s'entendre ni eux ni les autres. Pour ne pas tomber dans le défaut que nous critiquons, à présent qu'il s'agit de savoir lequel on doit plutôt favoriser, celui qui est amoureux ou celui qui ne l'est pas, définissons premièrement ce que c'est que l'amour, [237d] et quel est son pouvoir ; et, nous reportant sans cesse aux principes que nous aurons arrêtés, examinons si l'amour est utile ou nuisible. D'abord, il est clair que l'amour est un désir : nous savons aussi que le désir des belles choses n'est pas toujours de l'amour. A

Copyright Arvensa Editions

quoi donc reconnaîtrons-nous les personnes amoureuses ? Il faut considérer que nous avons en nous deux principes qui nous gouvernent et nous dirigent, dont l'impulsion, quelle qu'elle soit, détermine nos mouvements : l'un est le désir inné du plaisir ; l'autre le goût réfléchi du bien. Ces deux principes, quelquefois d'accord, [237e] souvent aussi se font la guerre ; et c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui l'emporte. Quand le goût du bien, que la raison nous inspire, domine dans notre âme, il prend le nom de sagesse ; quand le désir déraisonnable qui nous entraîne vers le plaisir triomphe et règne en nous, il prend le nom d'intempérance. [238a] L'intempérance se déguise encore sous bien d'autres noms ; car elle s'exerce sur différents objets, et prend différentes formes. Celle de ces formes qui se trouve le plus en évidence sert à qualifier la personne chez qui elle se manifeste : de là tant d'épithètes injurieuses et de surnoms flétrissants. Si le désir [238b] a pour objet la bonne chère, et qu'il l'emporte à la fois et sur les autres désirs et sur la raison, il constitue la gourmandise, et ceux qui en sont atteints sont appelés gourmands. S'il s'exerce sur un autre objet, sur la boisson, par exemple, on sait de quel surnom il flétrit celui qu'il tyrannise. Enfin, nous savons comment on appelle les autres désirs quand ils dominent. Celui où j'en voulais venir se devine déjà peut-être sans que je le nomme ; mais cependant il vaut mieux m'expliquer clairement. Quand le désir déraisonnable, maîtrisant en nous le goût du bien, [238c] se porte vers le

Copyright Arvensa Editions

plaisir que promet la beauté, et qu'en même temps la foule des désirs de la même famille le pousse vers la seule beauté corporelle, il acquiert une force irrésistible, et prenant son nom de sa force même s'appelle amour[522].

— Eh bien ! mon cher Phèdre, ne te semble-t-il pas comme à moi que je suis inspiré par quelque divinité ?

PHÈDRE.
En effet, tes paroles coulent aujourd'hui avec une abondance inusitée.

SOCRATE.
Écoute-moi donc en silence ; car ce lieu a quelque [238d] chose de divin, et si les nymphes qui l'habitent me causaient dans la suite de mon discours quelque transport frénétique, il ne faudrait pas t'en étonner. Déjà me voici monté au ton du dithyrambe.

PHÈDRE.
Rien de plus vrai.

SOCRATE.
C'est toi pourtant qui en es cause. Mais écoute le reste, car mon inspiration pourrait se perdre. En tout cas ce sera l'affaire du dieu qui me possède. Je continue de parler à notre bel enfant.

Ainsi, mon cher, l'objet qui nous occupe est

Copyright Arvensa Editions

maintenant bien connu, bien déterminé, quant à sa nature. Passons [238e] à ses conséquences. Examinons, sans perdre de vue nos principes, le bien ou le mal qui doivent résulter des complaisances qu'on peut avoir soit pour un amant, soit pour un ami.

Celui que le désir domine, l'esclave du plaisir, doit nécessairement chercher dans la société de celui qu'il aime le plus de plaisir possible. Or, un esprit malade trouve son plaisir dans une entière condescendance à ses volontés ; tout ce qui l'emporte sur lui, tout ce qui lui résiste lui est odieux. [239a] Donc l'amant ne verra jamais volontiers un supérieur ou même un égal dans celui qu'il aime ; il travaillera toujours à l'abaisser au-dessous de lui. L'ignorant est au-dessous du savant, comme le poltron est au-dessous du brave, comme celui qui ne sait point parler est au-dessous de l'orateur, comme celui qui n'a pas d'esprit est inférieur à celui qui en a. Toutes ces causes d'infériorité soit naturelles soit accidentelles feront donc plaisir à l'amant s'il les rencontre dans l'objet de son amour ; autrement il tâchera de les faire naître ou il en souffrira pour le moment. Il sera donc nécessairement jaloux, [239b] il tâchera d'interdire à celui qu'il aime toutes les liaisons qui pourraient lui être utiles et le rendre plus homme ; il lui causera par là un grand dommage, mais surtout il lui fera un tort irréparable en lui dérobant le seul moyen d'accroître ses connaissances et ses lumières. Ce moyen, c'est la divine philosophie, dont l'amant cherchera nécessairement à détourner son bien-aimé, de

Copyright Arvensa Editions

crainte qu'il n'y apprenne à le mépriser. Il fera tous ses efforts pour que le malheureux jeune homme reste dans une ignorance absolue, n'ait des yeux que pour son amant, et lui soit ainsi d'autant plus agréable qu'il se fera plus de tort à lui-même. Au moral, [239c] on ne saurait donc avoir de plus mauvais guide ni de plus mauvais compagnon qu'un amant.

Au physique, demandons-nous quelle espèce de soins peut donner l'amant à celui qu'il possède, obligé comme il l'est de chercher en tout l'agréable aux dépens de l'utile ? Vous le verrez toujours rechercher, au lieu d'un jeune homme robuste, quelque jouvenceau sans vigueur, nourri, non pas à la clarté du soleil, mais dans l'ombre, étranger aux mâles travaux et aux nobles sueurs, accoutumé [239d] aux délices d'une vie molle, fardé de couleurs étrangères, chargé d'ornements empruntés à défaut des véritables, enfin, dans toute sa conduite et dans ses mœurs, n'ayant rien qui ne réponde à ce portrait. Tout cela est si évident, que je ne vois pas la nécessité d'y insister : disons seulement, pour nous résumer, qu'avec un corps si délicat le jeune homme exposé aux hasards de la guerre ou à quelque grand péril n'inspirera que de l'audace à ses ennemis, de la crainte à ses amis et à son amant.

Mais passons sur ces réflexions dont la vérité est trop sensible. Examinons maintenant [239e] en quoi la compagnie et les conseils d'un amant peuvent être utiles ou nuisibles à quelqu'un non plus dans sa personne, mais dans ses biens. Il est clair que de tous les biens, les plus

Copyright Arvensa Editions

chers, les plus sûrs et les plus sacrés sont précisément ceux que l'amant voudrait le plus ôter à celui qu'il aime ; il le verrait avec plaisir privé de son père et de sa mère, de ses parents et de ses amis, [240a] qu'il regarde comme des censeurs importuns, et comme des obstacles au doux commerce qu'il se plaît à entretenir. Si ce jeune homme est maître d'une grande fortune ou d'une belle propriété, plus d'espérance de le séduire si facilement, ni de le trouver si docile après l'avoir séduit. Il verra donc nécessairement son opulence d'un œil chagrin, et sera prêt à se réjouir de sa ruine. Enfin il souhaitera de le voir le plus longtemps possible sans enfants, sans ménage, sans maison ; car il ne songera qu'à prolonger ses propres jouissances.

Parmi toutes les choses qui nous sont funestes, il n'en est presque pas une à laquelle un dieu n'ait mêlé [240b] pour un instant quelque jouissance. Ainsi à la flatterie, cette bête cruelle, ce fléau détestable, la nature a joint un plaisir assez délicat. Le commerce d'une courtisane, et d'autres habitudes semblables qu'on a raison de condamner comme nuisibles, ont cependant un charme et une douceur momentanée ; mais la compagnie d'un amant n'est pas seulement nuisible à un jeune homme, elle ne peut manquer de lui devenir [240c] extrêmement désagréable. Un vieux proverbe ne dit-il pas que les âges aiment a se rapprocher ? Sans doute, un même âge, inspirant les mêmes goûts, dispose à l'amitié par une certaine conformité d'humeur ; et cependant même entre

Copyright Arvensa Editions

jeunes gens une trop longue familiarité fait naître le dégoût ; toute nécessité est un joug pesant ; mais ce joug ne se fait nulle part mieux sentir que dans la société d'un amant plus âgé. Il voudrait ne quitter celui qu'il aime ni le jour ni la nuit. Il est sans cesse [240d] attaché à sa poursuite par l'entraînement irrésistible d'une passion fougueuse, qui à chaque instant fait entrer le plaisir dans son cœur par l'ouïe, par la vue, par le toucher, par tous les sens, lorsqu'il est auprès de l'objet chéri, de sorte qu'il trouve le plus grand plaisir à le servir sans relâche. Mais de son côté quels plaisirs lui donnera-t-il en dédommagement de l'extrême ennui qu'il lui cause pendant tout ce temps ? Toujours en face d'un corps usé et d'un visage flétri par les années, sans parler des autres dégoûts qui en dépendent [240e] et qu'on ne peut exprimer, encore moins éprouver sans une extrême répugnance, il faut pourtant bien qu'il subisse ce triste commerce sous la garde d'une jalousie inquiète et soupçonneuse, accablé de louanges folles et excessives comme de reproches insupportables qu'il vous adresse même dans son bon sens, à plus forte raison quand sa langue déliée par l'ivresse, ne gardant plus ni frein ni retenue, répand sur vous l'outrage et la honte.

Son amour, tant qu'il durera, sera donc aussi déplaisant que nuisible ; mais quand il aura cessé, ne comptez plus sur sa fidélité ; il oubliera jusqu'aux promesses qu'il accompagnait de tant de serments et de prières, lorsqu'à peine l'attente des biens qu'il vous

Copyright Arvensa Editions

promettait, vous faisait supporter [241a] votre pénible servitude. Le moment est venu de s'acquitter ; mais il a changé de maître, et il vit sous d'autres lois. La raison et la sagesse ont remplacé l'amour et la folie ; ce n'est plus lui : il est devenu tout autre à l'insu du jeune homme qu'il chérissait. Celui-ci réclame encore le prix de ses complaisances passées : rappelle-toi, dit-il à l'infidèle, tes propres paroles, tes propres actions. Comme s'il parlait toujours au même homme ! Mais lui, sans oser convenir de son changement, sans pouvoir encore se débarrasser des serments et des promesses [241b] qu'il a faites sous l'empire de sa folle passion, est déjà pourtant assez maître de lui-même, assez éclairé pour ne pas vouloir retomber dans le même égarement ni redevenir ce qu'il était. Pour sortir de cette position fâcheuse, il se voit obligé de délaisser l'objet de sa passion usée, et l'écaille[523] étant retournée, de poursuivant il devient fuyard. Le jeune homme trompé poursuit alors son ancien amant de son indignation et de ses imprécations, cruellement puni d'avoir ignoré dès le commencement qu'au lieu d'accorder ses faveurs à un homme amoureux et nécessairement fou, [241c] il ferait mieux de les réserver à un ami sage et maître de lui-même ; qu'autrement il lui faudrait s'abandonner à un infidèle, à un capricieux, à un jaloux, dont la compagnie lui serait à la fois déplaisante et nuisible ; nuisible à sa fortune, nuisible à sa santé, mais surtout nuisible à son instruction, la chose du monde qui

Copyright Arvensa Editions

est et sera dans tous les temps la plus importante et la plus précieuse au jugement des dieux et des hommes. Voilà, mon cher enfant, ce qu'il faut sans cesse avoir présent à l'esprit ; sache bien que la tendresse d'un amant n'est jamais une affection bienveillante, mais un appétit grossier qui cherche à se satisfaire :

L'amant aime son bien-aimé, [241d] comme le loup aime l'agneau[524].

Eh bien, ne voilà-t-il pas ce que je t'avais annoncé, mon cher Phèdre ? mais tu n'en entendras pas davantage : je suis quitte envers toi.

PHÈDRE.
Comment ! je te croyais à peine au milieu de ton discours. Tu devais, ce me semble, faire une seconde partie, pour prouver que l'ami sans amour doit être favorisé de préférence, et en démontrer les avantages. D'où vient que tu t'arrêtes tout court ?

[241e] **SOCRATE.**
Ne t'es-tu pas aperçu que, si je ne fais pas encore de dithyrambes, déjà je parle en vers héroïques, quand il ne s'agit que de blâmer ? Que sera-ce si j'entreprends un panégyrique ? n'est-ce pas assez de m'avoir exposé une fois à l'influence des nymphes, et veux-tu qu'elles achèvent d'égarer ma raison ? Sache donc, en un mot,

Copyright Arvensa Editions

que l'on peut dire en faveur de l'ami tout le contraire de ce que nous avons reproché à l'amant. Est-il besoin de plus longs discours ? J'en ai dit assez pour faire apprécier le mérite des deux prétendants. [242a] Que notre beau jeune homme fasse de nos paroles ce qu'il voudra. Quant à moi, je repasse à la hâte l'Ilissus, et je m'enfuis, pour ne pas être exposé de ta part à de plus grandes violences.

PHÈDRE.
Un moment, Socrate. Attends que la chaleur soit passée. Ne vois-tu pas qu'il est à peine midi et que le soleil est dans toute sa force ? Causons quelques instants de ce que nous venons de dire, et dès que la fraîcheur se fera sentir, nous partirons.

SOCRATE.
Tu as, mon cher Phèdre, une merveilleuse passion pour les discours ; je t'admire, en vérité, car je crois que de tous les discours [242b] écrits ou prononcés de notre temps, il en est peu qui ne t'appartiennent, soit pour les avoir composés toi-même, soit pour avoir, de manière ou d'autre, forcé quelqu'un à les composer. Excepté Simmias le Thébain[525], personne ne pourrait te disputer cet honneur ; et je te vois encore tout prêt d'occasionner un nouveau discours.

PHÈDRE.

Copyright Arvensa Editions

Ah ! tant mieux ! voyons ?

SOCRATE.

Au moment de passer l'eau, j'ai senti ce signal divin[526] qui m'est familier, [242c] et dont l'apparition m'arrête toujours au moment d'agir. J'ai cru entendre de ce côté une voix qui me défendait de partir avant d'avoir acquitté ma conscience, comme si elle était chargée de quelque impiété. Tel que tu me vois, je suis devin, non pas, il est vrai, fort habile ; je ressemble à ceux dont l'écriture n'est lisible que pour eux-mêmes ; j'en sais assez pour mon usage. Je devine donc, et je vois clairement le tort que j'ai eu. L'âme humaine, mon cher Phèdre, a une puissance prophétique. Il y avait longtemps qu'en te parlant je me sentais agité d'un certain trouble, pensant avec un peu d'effroi, que peut-être, comme dit le poète Ibycus[527], [242d] les dieux me feraient un crime de ce qui me faisait honneur aux yeux des hommes ; à présent je reconnais ma faute.

PHÈDRE.

Mais quelle faute ?

SOCRATE.

Cette faute énorme, n'en doute pas, mon cher Phèdre, est commune à nos deux discours, à celui que tu m'as lu, comme à celui que tu m'as fait prononcer.

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Je les tiens coupables d'absurdité et même d'impiété. Peuvent-ils l'être davantage ?

PHÈDRE.
Non, si cela est ainsi.

SOCRATE.
Quoi donc ! ne crois-tu pas que l'Amour est fils de Vénus, et qu'il est dieu ?

PHÈDRE.
Du moins on le dit.

SOCRATE.
Cependant ni Lysias n'en a touché un seul mot, ni moi-même ; disons mieux, ni toi [242e] qui tout à l'heure parlais par ma bouche, grâce à je ne sais quel charme magique. Mais si l'Amour, comme on n'en saurait douter, est un dieu ou quelque chose de divin, il ne peut donc être mauvais, et cependant nos deux discours avaient pour but de le représenter comme tel : ils sont donc bien coupables envers l'amour. Et je les trouve d'une impertinence tout à fait plaisante, quand ils ne disent [243a] rien de juste et de

Copyright Arvensa Editions

vrai, de se donner l'air d'être quelque chose parce qu'ils en imposeraient peut-être aux esprits frivoles et déroberaient leurs suffrages. Pour moi, je me crois obligé à une expiation sérieuse. Or, ceux qui se trompent en matière de théologie n'ont pour réparer leur faute qu'une sorte d'expiation déjà bien ancienne, qu'Homère n'a point connue, mais que Stésichore a pratiquée. En effet, privé de la vue pour avoir osé flétrir la mémoire d'Hélène, il ne méconnut point, comme Homère, la cause de son malheur ; il la reconnut, en véritable ami des muses, et publia aussitôt ces vers :

Non, ce récit n'est point vrai ; non, jamais tu ne montas
Les superbes vaisseaux des Troyens ; [243b] jamais tu n'entras dans Pergame[528].

Et après avoir composé toute cette palinodie, comme on l'appela, il recouvra subitement la vue. Je veux encore être plus sage, au moins sous un rapport ; car je n'attendrai pas que l'Amour me punisse d'avoir mal parlé de lui ; je préviendrai ses coups par une palinodie. Cette fois du moins je puis parler la tête découverte, et la honte ne me fera plus cacher mon visage.

PHÈDRE.
Tu ne pouvais rien m'annoncer de plus agréable.

[243c] **SOCRATE.**

Copyright Arvensa Editions

Tu conçois en effet, mon cher Phèdre, l'extrême impertinence de nos premiers discours. Si quelque homme bien né et bien élevé eût éprouvé dans sa vie une semblable passion ou en eût été l'objet, et que, venant par hasard à nous écouter, il nous eût entendus soutenir que les amants s'abandonnent pour des causes légères à de violentes inimitiés, qu'ils tiennent les objets de leur amour sous une tyrannie jalouse et qu'ils leur nuisent, n'eût-il pas cru qu'élevés dans la compagnie des matelots, nous n'avons aucune idée de l'amour des honnêtes gens ? [243d] et n'eût-il pas été bien loin de passer condamnation sur tous les reproches que nous avons faits à l'Amour ?

PHÈDRE.
Peut-être bien, Socrate.

SOCRATE.
Craignant donc la censure de cet homme et plus encore la vengeance de l'Amour, je veux corriger l'amertume de mes premiers propos par un discours plus doux. Et quant à Lysias, je lui conseille de prouver bientôt, dans un autre discours, que par un juste retour il faut préférer l'amant passionné à l'ami sans amour.

PHÈDRE.
Sois sûr qu'il n'y manquera pas ; car, après t'avoir entendu faire l'éloge de l'Amour, il faudra bien que j'oblige [243e] Lysias à traiter le même sujet à sa manière.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
A moins que tu ne cesses d'être Phèdre, tu en viendras certainement à bout.

PHÈDRE.
Ainsi que rien ne t'arrête ; parle enfin.

SOCRATE.
Mais où donc est l'enfant avec qui je m'entretenais tout à l'heure ? qu'il entende aussi ce nouveau discours, et qu'il n'aille pas, faute de connaître le pour et le contre, se jeter trop vite dans les bras de l'indifférent.

PHÈDRE.
Cet enfant n'est pas loin, et il sera toujours près de toi quand tu le désireras.

SOCRATE.
Figure-toi donc, bel enfant, [244a] que le premier discours était de Phèdre, fils de Pythoclès, du dème de Myrrhinos[529] ; celui que je vais prononcer est de Stésichore, fils d'Euphémos, né à Himère[530]. Il faut s'écrier en commençant : Non, ce discours n'est point vrai ; non, l'ami froid ne doit pas obtenir la préférence sur l'amant, par cela seul que l'un est dans son bon sens et l'autre en délire. Rien de mieux s'il était démontré que le

Copyright Arvensa Editions

délire fût un mal : au contraire, les plus grands biens nous arrivent par un délire inspiré des dieux. C'est dans le délire que la prophétesse de Delphes et les prêtresses [244b] de Dodone ont rendu aux citoyens et aux États de la Grèce mille importants services ; de sang-froid elles ont fait fort peu de bien, ou même elles n'en ont point fait du tout. Parler ici de la sibylle et de tous les prophètes qui, remplis d'une inspiration céleste, ont dans beaucoup de rencontres éclairé les hommes sur l'avenir, ce serait passer beaucoup de temps à dire ce que personne n'ignore. Mais ce qui mérite d'être remarqué, c'est que parmi les anciens ceux qui ont fait les mots n'ont point regardé le délire (μανία) comme honteux et déshonorant. [244c] En effet, ils ne l'auraient point confondu sous une même dénomination avec le plus beau des arts, celui de prévoir l'avenir, qui dans l'origine fut appelé μανική. C'est parce qu'ils regardaient le délire comme quelque chose de beau et de grand, du moins lorsqu'il est envoyé des dieux, qu'ils en donnèrent le nom à cet art ; et nos contemporains, par défaut de goût, introduisant un τ dans ce mot, l'ont changé mal à propos en celui de μαντική. Au contraire, la recherche de l'avenir faite sans inspiration d'après le vol des oiseaux ou d'après d'autres signes, et essayant d'élever à l'aide du raisonnement l'opinion humaine à la hauteur de l'intelligence et de la connaissance, fut appelée d'abord οἰονιστική ; dont les modernes [244d] ont fait οἰωνιστική[531], changeant

Copyright Arvensa Editions

l'ancien o en leur emphatique ω. Les anciens nous attestent par là qu'autant l'art du prophète (μαντική) est plus noble que celui de l'augure (οἰωνιστική) pour le nom comme pour la chose, autant le délire qui vient des dieux l'emporte sur la sagesse des hommes.

Il est arrivé quelquefois, quand les dieux envoyaient sur certains peuples de grandes maladies ou de grands fléaux en punition d'anciens crimes, qu'un saint délire, s'emparant de quelques mortels, les rendit prophètes [244e] et leur fit trouver un remède à ces maux dans des pratiques religieuses ou dans des vœux expiatoires ; il apprit ainsi à se purifier, à se rendre les dieux propices, [245a] et délivra des maux présents et à venir ceux qui s'abandonnèrent à ses sublimes inspirations.

Une troisième espèce de délire, celui qui est inspiré par les muses, quand il s'empare d'une âme simple et vierge, qu'il la transporte, et l'excite à chanter des hymnes ou d'autres poèmes et à embellir des charmes de la poésie les nombreux hauts faits des anciens héros, contribue puissamment à l'instruction des races futures. Mais sans cette poétique fureur[532], quiconque frappe à la porte des muses, s'imaginant à force d'art se faire poète, reste toujours loin du terme où il aspire, et sa poésie froidement raisonnable s'éclipse devant les ouvrages inspirés.

[245b] J'aurais encore à citer beaucoup d'autres effets admirables du délire envoyé par les dieux. Gardons-nous

Copyright Arvensa Editions

donc de le redouter, et ne nous laissons pas effrayer par celui qui prétend prouver qu'on doit préférer un ami de sang-froid à un amant en délire : la victoire est à lui, s'il peut également démontrer que les dieux ne veulent pas du bien à deux personnes quand ils donnent à l'une de l'amour pour l'autre. Mais nous, au contraire, nous voulons prouver [245c] que les dieux ont en vue notre plus grande félicité, en nous accordant cette espèce de délire. Nos preuves seront rejetées par les faux sages, mais les vrais y souscriront.

Il faut d'abord expliquer la nature de l'âme divine et humaine, et, par l'observation exacte de ses propriétés actives et passives, nous élever jusqu'à la connaissance de la vérité. Je pars de ce principe. Toute âme est immortelle, car tout être continuellement en mouvement est immortel. Celui qui transmet le mouvement et le reçoit, au moment où il cesse d'être mû, cesse de vivre ; mais l'être qui se meut lui-même ne pouvant cesser d'être lui-même, seul ne cesse jamais de se mouvoir, et il est pour les autres êtres qui tirent le mouvement du dehors la source et le principe du mouvement. [245d] Or, un principe ne saurait être produit. Toute chose produite doit naître d'un principe, et le principe ne naître de rien ; car s'il naissait de quelque chose, il ne naîtrait pas d'un principe. Puisqu'il n'a pu être produit, il ne peut pas non plus être détruit ; car s'il l'était une fois, il ne pourrait renaître de rien, et rien ne pourrait plus naître de lui, si tout doit naître d'un principe. Ainsi donc l'être qui se meut de lui-

Copyright Arvensa Editions

même est un principe de mouvement, et il ne peut naître ni périr ; autrement tout le ciel [245e] et l'ensemble des choses visibles tomberaient à la fois dans une funeste immobilité, et rien ne pourrait plus désormais leur rendre le mouvement et la vie. Il est prouvé que ce qui se meut soi-même est immortel. Or, qui hésitera d'accorder que la puissance de se mouvoir soi-même est l'essence de l'âme ? Tous les corps qui reçoivent le mouvement du dehors sont inanimés ; tous les corps qui tirent le mouvement d'eux-mêmes ont une âme. Telle est la nature de l'âme. Si donc il est vrai que tout ce qui se meut soi-même [246a] est âme, l'âme ne peut avoir ni commencement ni fin.

C'est assez parler de l'immortalité de l'âme ; occupons-nous maintenant de l'âme en elle-même. Pour faire comprendre ce qu'elle est, il faudrait une science divine et des dissertations sans fin ; mais pour en donner une idée par comparaison, la science humaine suffit, et il n'est pas besoin de tant de paroles. C'est donc ainsi que nous procéderons. Comparons l'âme aux forces réunies d'un attelage ailé et d'un cocher. Les coursiers et les cochers des dieux sont tous excellents et d'une excellente origine ; [246b] mais les autres sont bien mélangés. Chez nous autres hommes, par exemple, le cocher dirige l'attelage, mais des coursiers l'un est beau et bon et d'une origine excellente, l'autre est d'une origine différente et bien différent : d'où il suit que chez nous l'attelage est pénible et difficile à guider.

Copyright Arvensa Editions

C'est ici qu'il faut tâcher d'expliquer d'où vient entre les êtres vivants la distinction de mortels et d'immortels. L'âme en général prend soin de la nature inanimée, et fait le tour de l'univers sous diverses formes. [246c] Tant qu'elle est parfaite et conserve ses ailes dans toute leur force, elle plane dans l'éthérée, et gouverne le monde entier ; mais quand ses ailes tombent, elle est emportée ça et là, jusqu'à ce qu'elle s'attache à quelque chose de solide, où elle fait dès lors sa demeure. L'âme s'étant ainsi approprié un corps terrestre, et ce corps paraissant se mouvoir lui-même à cause de la force qu'elle lui communique, on appelle être vivant cet assemblage d'un corps et d'une âme, et on y ajoute le nom de mortel. Quant à celui d'immortel, il n'est point le résultat d'une démonstration, nous le composons sur de simples conjectures ; et sans avoir jamais vu Dieu et sans le comprendre suffisamment, [246d] nous disons que c'est un être vivant immortel dont le corps et l'âme sont de leur nature éternellement unis. Mais qu'il en soit ce qu'il plaira à Dieu, et qu'on se serve de tels noms que l'on voudra ; revenons à la cause qui fait que les âmes perdent leurs ailes. La voici, je crois :

La vertu des ailes est de porter ce qui est pesant vers les régions supérieures habitées par les dieux, et elles participent plus que toutes les choses corporelles à ce qui est divin. Or, ce qui est divin [246e] c'est le beau, le vrai, le bien, et tout ce qui leur ressemble. Voilà ce qui nourrit et fortifie principalement les ailes de l'âme ; au contraire

Copyright Arvensa Editions

tout ce qui est laid et mauvais les gâte et les détruit. Or, le chef suprême, Jupiter, s'avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée des dieux et des démons divisée en onze tribus ; car Vesta reste seule dans le palais des immortels, [247a] mais les onze autres grandes divinités marchent chacune à la tête d'une tribu, dans le rang qui leur a été assigné. Alors que de spectacles ravissants, que d'évolutions majestueuses animent l'intérieur du ciel, tandis que les bienheureux remplissent leurs divines fonctions, accompagnés de tous ceux qui veulent ou qui peuvent les suivre, car l'envie réside loin du chœur céleste ! Lorsqu'ils reviennent au banquet somptueux qui les attend, et qu'ils montent [247b] au sommet le plus élevé de la voûte céleste, les chars des immortels, toujours en équilibre, s'avancent avec légèreté ; les autres gravissent avec peine ; car le mauvais coursier s'appesantit, penche et se précipite vers la terre, s'il n'a pas été bien élevé par son cocher. C'est la dernière et la plus grande épreuve que l'âme ait à soutenir. Les âmes de ceux que nous avons appelés immortels, après s'être élevées jusqu'au plus haut du ciel, en franchissent le faîte, et vont se placer en dehors sur la partie convexe de sa voûte ; et tandis qu'elles s'y tiennent, le mouvement circulaire les emporte [247c] autour du ciel, dont elles contemplent pendant ce temps la forme extérieure. Le lieu qui est au-dessus du ciel, aucun de nos poètes ne l'a encore célébré ; aucun ne le célébrera jamais dignement.

Copyright Arvensa Editions

Voici pourtant ce qui en est, car il ne faut pas craindre de publier la vérité, surtout quand on parle sur la vérité. L'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, ne peut être contemplée que par le guide de l'âme, l'intelligence. Autour de l'essence est la place de la vraie science. [247d] Or, la pensée des dieux, qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange, comme celle de toute âme qui doit remplir sa destinée, aime à voir l'essence dont elle était depuis longtemps séparée, et se livre avec délices à la contemplation de la vérité, jusqu'au moment où le mouvement circulaire la reporte au lieu de son départ. Dans ce trajet, elle contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non point celle où entre le changement, ni celle qui se montre différente [247e] dans les différents objets qu'il nous plaît d'appeler des êtres, mais la science telle qu'elle existe dans ce qui est l'être par excellence. Après avoir ainsi contemplé toutes les essences et s'en être abondamment nourrie, elle replonge dans l'intérieur du ciel et revient au palais divin ; aussitôt qu'elle arrive, le cocher conduisant les coursiers à la crèche, répand devant eux l'ambroisie et leur verse le nectar. [248a] Telle est la vie des dieux. Parmi les autres âmes, celle qui suit le mieux les âmes divines, et qui leur ressemble le plus, élève la tête de son cocher au-dessus des régions supérieures, et les parcourt ainsi emportée par le mouvement circulaire ; mais en même temps troublée par ses coursiers, elle a beaucoup de peine à contempler les essences. Une autre tantôt s'élève

Copyright Arvensa Editions

et tantôt s'abaisse ; la fougue irrégulière de ses coursiers leur fait apercevoir certaines essences, mais l'empêche de les contempler toutes. Les dernières suivent de loin, brûlant du désir de contempler la région supérieure du ciel, mais ne pouvant y atteindre ; le mouvement circulaire les emporte dans l'espace inférieur ; elles se renversent, se précipitent [248b] l'une sur l'autre pour tâcher de se devancer ; on se presse, on combat, on sue, et par la maladresse des cochers, beaucoup de ces âmes sont estropiées, beaucoup d'autres perdent une grande partie des plumes de leurs ailes, et toutes, après de pénibles et inutiles efforts, s'en vont frustrées de la vue de l'être, et se repaissent de conjectures pour tout aliment. La cause de leur empressement à voir où est la plaine de la vérité, c'est que l'aliment convenable à la partie la meilleure de l'âme se trouve dans les prairies fertiles renfermées dans l'enceinte [248c] de cette plaine, et que la nature des ailes qui portent l'âme s'en nourrit. C'est une loi d'Adrastée[533], que toute âme qui, compagne fidèle des âmes divines, a pu voir quelqu'une des essences, soit exempte de souffrance jusqu'à un nouveau voyage, et que si elle parvient toujours à suivre les dieux, elle n'éprouve jamais aucun mal. Mais quand elle ne peut pas suivre les dieux ni contempler les essences, et que par malheur s'étant remplie de l'aliment impur du vice et de l'oubli, elle s'appesantit, perd ses ailes et tombe sur la terre, la loi défend [248d] qu'elle anime le

Copyright Arvensa Editions

corps d'aucune bête brute dès la première génération. Celle qui a vu plus que les autres, vient animer un homme dont la vie doit être consacrée à la sagesse, à la beauté, aux Muses et à l'Amour. Celle qui a moins vu et ne se trouve ainsi qu'au second rang, animera un roi juste ou guerrier et puissant ; celle du troisième rang, un politique, un économe, un spéculateur ; celle du quatrième, un athlète laborieux ou un médecin ; celle du cinquième, un devin [248e] ou un initié ; celle du sixième, un poète ou un artiste ; celle du septième, un artisan ou un laboureur ; celle du huitième, un sophiste ou un démagogue ; celle du neuvième, un tyran. Dans tous ces états l'âme qui a vécu selon la justice échange après la mort sa condition contre une condition meilleure ; celle qui a vécu dans l'injustice échange la sienne contre une plus malheureuse : car aucune âme ne peut revenir au lieu d'où elle est partie avant dix mille ans, [249a] puisque avant ce temps aucune ne peut recouvrer ses ailes, et ce n'est cependant celle d'un philosophe qui a cherché la vérité avec un cœur simple, ou celle qui a brûlé pour les jeunes gens d'un amour philosophique. Celle-ci, pourvu qu'elle choisisse trois fois de suite le même genre de vie, à la troisième révolution de mille années recouvre ses ailes, et à la dernière des trois mille années reprend son vol. Mais les autres âmes, après avoir terminé la première vie, subissent un jugement. Ce jugement rendu, les âmes descendent aux lieux de peine situés dans les entrailles de la terre, et reçoivent leur châtiment ; les autres, par un

Copyright Arvensa Editions

arrêt contraire, sont enlevées dans un certain lieu du ciel où elles jouissent d'une félicité proportionnée aux vertus [249b] qu'elles ont pratiquées sous la forme humaine : après mille années, les unes et les autres reviennent faire choix d'une nouvelle vie : chacune est libre d'embrasser la condition qu'elle préfère. C'est ainsi qu'une âme humaine peut passer dans le sein d'une bête sauvage, et, sortie du corps farouche qu'elle animait, redevenir homme, si déjà elle l'avait été auparavant ; car celle qui n'aurait jamais contemplé la vérité, ne pourrait en aucun temps revêtir la forme humaine. En effet, le propre de l'homme est de comprendre le général, c'est-à-dire ce qui dans la diversité des sensations [249c] peut être compris sous une unité rationnelle. Or, c'est là le ressouvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite de Dieu, lorsque, dédaignant ce que nous appelons improprement des êtres, elle élevait ses regards vers le seul être véritable. Aussi est-il juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes ; car sa mémoire est toujours, autant que possible, avec les choses qui font de Dieu un véritable Dieu en tant qu'il est avec elles. L'homme qui fait un bon usage de ces précieux ressouvenirs, participe perpétuellement aux vrais et parfaits mystères, et devient seul véritablement parfait. Détaché des soins [249d] et des inquiétudes des hommes, uniquement attaché aux choses divines, la multitude l'invite à être plus sage ou le traite d'insensé ; elle ne voit pas qu'il est inspiré.

C'est ici qu'en voulait venir tout ce discours sur la

Copyright Arvensa Editions

quatrième espèce de délire. L'homme, en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler vers elle ; mais dans son impuissance il lève, comme l'oiseau, ses yeux vers le ciel ; et négligeant les affaires d'ici-bas, il passe pour un insensé. [249e] Eh bien, de tous les genres de délire, celui-là est, selon moi, le meilleur, soit dans ses causes, soit dans ses effets, pour celui qui le possède et pour celui à qui il se communique ; or, celui qui ressent ce délire et se passionne pour le beau, celui-là est désigné sous le nom d'amant. En effet nous avons dit que toute âme humaine doit avoir contemplé les essences, puisque sans cette condition aucune âme ne peut passer [250a] dans le corps d'un homme. Mais il n'est pas également facile à toutes de s'en ressouvenir, surtout si elles ne les ont vues que rapidement, si, précipitées sur la terre, elles ont eu le malheur d'être entraînées vers l'injustice par des sociétés funestes, et d'oublier ainsi les choses sacrées qu'elles avaient vues. Quelques-unes seulement conservent des souvenirs assez distincts ; celles-ci, lorsqu'elles aperçoivent quelque image des choses d'en haut, sont transportées hors d'elles-mêmes et ne peuvent plus se contenir, mais elles ignorent la cause de leur émotion, [250b] parce qu'elles ne remarquent pas assez bien ce qui se passe en elles. La justice, la sagesse, tout ce qui a du prix pour des âmes, a perdu son éclat dans les images que nous en voyons ici-bas ; embarrassés nous-mêmes par des organes grossiers, c'est avec peine que quelques-uns

Copyright Arvensa Editions

d'entre nous peuvent, en s'approchant de ces images, reconnaître le modèle qu'elles représentent. La beauté était toute brillante alors que, mêlées aux chœurs des bienheureux, nos âmes, à la suite de Jupiter, comme les autres à la suite des autres dieux, contemplaient le plus beau spectacle, initiées à des mystères qu'il est permis [250c] d'appeler les plus saints de tous, et que nous célébrions véritablement quand, jouissant encore de toutes nos perfections et ignorant les maux de l'avenir, nous admirions ces beaux objets parfaits, simples, pleins de béatitude et de calme, qui se déroulaient à nos yeux au sein de la plus pure lumière, non moins purs nous-mêmes, et libres encore de ce tombeau qu'on appelle le corps[534], et que nous traînons avec nous comme l'huître traîne la prison qui l'enveloppe.

Que l'on pardonne ces longueurs au souvenir et au regret d'un bonheur qui n'est plus. Je reviens à la beauté.

Elle brillait alors, comme nous le disions, [250d] parmi toutes es autres essences. Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue plus distinctement que toutes les autres par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La vue est en effet le plus subtil des organes du corps ; cependant elle n'aperçoit pas la sagesse, car nous sentirions naître en nous pour elle d'incroyables amours, si son image ou les images des autres objets vraiment aimables pouvaient se présenter à nos yeux aussi distinctement que celle de la beauté. Seule la beauté a

Copyright Arvensa Editions

reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste [250e] comme la plus aimable. L'homme qui n'a pas la mémoire fraîche de ces saints mystères ou qui l'a perdue entièrement, ne se reporte pas facilement vers l'essence de la beauté par la contemplation de son image terrestre. Au lieu de la regarder avec respect, entraîné par d'impurs désirs il cherche à l'assaillir, comme une bête sauvage ; et, dans ses infâmes approches, il ne craint pas, [251a] il ne rougit pas de poursuivre un plaisir contre nature. Mais le nouvel initié, celui qui est encore tout plein des nombreuses merveilles qu'il a vues, en présence d'un visage presque céleste ou d'un corps dont les formes lui rappellent l'essence de la beauté, frémit d'abord ; quelque chose de ses anciennes émotions lui revient ; puis il contemple cet objet aimable et le révère à l'égal d'un dieu ; et s'il ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, il sacrifierait à son bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même. L'aperçoit-il ? semblable à l'homme que saisit la fièvre, il change tout à coup, [251b] il se couvre de sueur, un feu ardent l'échauffé et le pénètre : car, au moment qu'il reçoit par les yeux l'émanation de la beauté, il doit ressentir la douce chaleur dont les ailes de l'âme se nourrissent : cette chaleur fond l'enveloppe dont la dureté empêchait jusque là les germes des ailes d'éclore et de pousser. Alors l'affluence de cet aliment divin fait gonfler la tige des ailes, qui s'efforcent de percer pour se répandre dans l'âme tout entière. Car autrefois l'âme était tout ailée ; [251c] maintenant elle est

Copyright Arvensa Editions

dans le plus grand travail, elle s'agite avec violence, et ressemble à l'enfant dont les gencives sont agacées par les efforts que font les premières dents pour percer. En effet, ses ailes commençant à naître, lui font éprouver une chaleur, un agacement, un chatouillement du même genre. Lorsqu'elle contemple la beauté du jeune homme, elle recueille les parcelles qui s'en détachent et en émanent, et qui ont fait nommer le désir amoureux ἵμερος[535] ; elle s'en abreuve, s'embrase, et ne connaît plus d'autre sentiment [251d] que celui du bonheur. Mais quand l'objet aimé n'est pas là, les pores de l'âme par où sortaient les ailes se dessèchent et se ferment ; les ailes n'ont plus d'issue ; enfermées avec les émanations de la beauté, elles s'agitent, elles battent comme les veines, et font effort vers leurs issues naturelles qui se sont refermées, de sorte que l'âme, aiguillonnée de toutes parts, est dans les angoisses et dans les fureurs, tandis que le souvenir de la beauté lui cause de la joie. Partagée entre ces deux sentiments et ne pouvant s'expliquer ce qu'elle éprouve, elle se trouble, elle se désespère, elle tombe dans une espèce de rage et son délire [251e] ne lui permet plus de sommeiller pendant la nuit ni de reposer pendant le jour ; elle court avidement du côté où elle croit apercevoir le bel objet qui l'occupe toute entière. Dès qu'elle peut le revoir, et se remplir de nouveau des émanations de la beauté, aussitôt se rouvrent tous les pores obstrués ; l'âme respire, cesse de ressentir

Copyright Arvensa Editions

l'aiguillon de la douleur et goûte pour le moment la plus pénétrante [252a] volupté. Aussi ne veut-elle se détacher à aucun prix de son bien-aimé ; rien à ses yeux n'est aussi précieux ; mère, parents, famille, amis, elle oublie tout ; son bien négligé se perd sans qu'elle en tienne aucun compte ; les goûts nobles et légitimes qui faisaient son orgueil, n'ont plus pour elle aucun charme ; elle est prête à vivre esclave, et à s'endormir du plus profond sommeil, pourvu que ce soit le plus près possible de son bien-aimé. Car indépendamment du culte qu'elle rend à la beauté, [252b] elle ne trouve qu'auprès d'elle un remède à ses maux cuisants.

Cette affection, beau jeune homme auquel s'adresse ce discours, les hommes l'appellent amour ; si je te dis comment les dieux l'appellent, le nom te fera rire sans doute par sa singularité. Quelques Homérides nous citent, je crois, des pièces détachées d'Homère deux vers dont l'un est bien outrageant pour l'amour et assez peu mesuré :

[252c]Les mortels le nomment l'Amour (Éros) qui a des ailes;
Mais les dieux l'appellent Ptéros, parce qu'il a la vertu d'en donner[536].

On est libre d'admettre ou de rejeter l'autorité de ces vers, mais il n'en est pas moins vrai que les amants éprouvent l'espèce de sentiment que j'ai tâché de décrire.

Si l'homme épris d'amour fut autrefois un de ceux qui composaient le cortège de Jupiter, le dieu qui tire son

Copyright Arvensa Editions

nom de ses ailes est pour lui un fardeau moins incommode, il le supporte avec plus de constance. Mais ceux qui, attachés à la suite de Mars, l'ont suivi autour du ciel, une fois pris par l'amour, s'irritent à la seule idée d'une injure de la part de celui qu'ils aiment, et une rage sanguinaire les porte à s'immoler, eux et le jeune homme qu'ils chérissent. [252d] Ainsi le dieu dont on suivait le cortège, on l'honore dans cette vie ; on s'efforce de l'imiter, tant qu'on n'a pas été corrompu ; et l'on conserve pendant la première génération les mêmes mœurs, la même manière de vivre et d'agir, soit envers ceux qu'on aime, soit envers les autres hommes. Chacun se choisit un amour analogue à son caractère, fait de cet amour son dieu, et se plaît à le former et à l'orner comme une statue, pour [252e] l'adorer et célébrer ses mystères. Ceux qui ont suivi Jupiter veulent trouver une âme de Jupiter dans celui qu'ils aiment. Ils examinent donc s'il a naturellement le goût de la sagesse et du commandement, et lorsqu'ils l'ont trouvé tel qu'ils le désirent, qu'ils lui ont donné leur amour, ils font tout pour l'affermir dans ces heureuses dispositions. S'ils ne s'étaient pas d'abord livrés aux études qui s'y rapportent, ils s'y appliquent maintenant et s'instruisent par le secours des autres et par leurs propres efforts ; ils s'interrogent avec soin pour retrouver en eux-mêmes l'image de leur dieu [253a] et les traces de sa nature ; ils y réussissent, parce qu'ils sont forcés d'avoir sans cesse les yeux du côté de ce dieu, et lorsqu'ils l'ont ressaisi en eux par la puissance du souvenir, pleins

Copyright Arvensa Editions

d'enthousiasme, ils lui empruntent ses mœurs et son caractère autant qu'il est permis à l'homme de participer de la nature divine. Alors, rapportant la cause de ce bonheur à celui qu'ils aiment, ils l'en aiment encore davantage ; et s'ils sont inspirés par Jupiter, l'inspiration qu'ils ont puisée à cette source, ils la répandent, comme les Bacchantes[537], sur l'âme de celui qu'ils chérissent, [253b] et l'assimilent le plus possible à leur divinité. Ceux qui ont voyagé à la suite de Junon ; recherchent dans un jeune homme une âme royale, et après l'avoir trouvée, ils tiennent envers lui la thème conduite. Ceux qui ont suivi Apollon et les autres dieux, se règlent chacun sur le leur, et cherchent un jeune homme doué de la même nature, et lorsqu'ils le possèdent, alors en imitant leur dieu, et en pressant ce jeune homme de l'imiter, ils tâchent qu'il se rapproche autant que possible du modèle dont l'idée leur est sans cesse présente. Ils s'y emploient de tout leur pouvoir, et sans jamais se livrer à l'envie ni à aucune malveillance peu généreuse envers leurs amours, les rendre semblables à eux-mêmes [253c] et à la divinité qu'ils honorent, voilà le but constant de leurs désirs et de leurs travaux.

Tel est le zèle de ceux qui aiment véritablement ; leur succès est une sorte d'initiation ; et pour celui qui est l'objet, une telle passion ne peut qu'être une source d'honneur et de félicité, quand il y est sensible et se laisse subjuguer : or, sa défaite a lieu de cette manière.

Copyright Arvensa Editions

En commençant ce discours nous avons distingué dans chaque âme trois parties [253d] différentes, deux coursiers et un cocher : conservons ici la même figure. Des deux coursiers, avons-nous dit, l'un est généreux, l'autre ne l'est pas ; mais nous n'avons pas expliqué quelle était la vertu du bon coursier, le vice du mauvais ; nous allons maintenant l'expliquer. Le premier, d'une noble contenance, droit, les formes bien dégagées, la tête haute, les naseaux tant soit peu recourbés, la peau blanche, les yeux noirs, aimant l'honneur avec une sage retenue, fidèle à marcher sur les traces de la vraie gloire, obéit, sans avoir besoin qu'on le frappe, aux seules exhortations [253e] et à la voix du cocher. Le second, gêné dans sa contenance, épais, de formes grossières, la tête massive, le col court, la face plate, la peau noire, les yeux glauques et veinés de sang, les oreilles velues et sourdes, toujours plein de colère et de vanité, n'obéit qu'avec peine au fouet et à l'aiguillon. Quand la vue d'un objet propre à exciter l'amour agit sur le cocher, embrase par les sens son âme tout entière, et lui fait sentir l'aiguillon [254a] du désir, le coursier, qui est soumis à son guide, dominé sans cesse, et dans ce moment même, par les lois de la pudeur, se retient d'insulter l'objet aimé ; mais l'autre ne connaît déjà plus ni l'aiguillon ni le fouet, il bondit emporté par une force indomptable, cause les disgrâces les plus factieuses au coursier qui est avec lui sous le joug et au cocher, les entraîne vers l'objet de ses désirs et après une volupté toute sensuelle. D'abord ceux-

Copyright Arvensa Editions

ci résistent [254b] et s'opposent avec force à une violence indigne et coupable. Mais à la fin, lorsque le mal est sans bornes, ils s'abandonnent au coursier fougueux, et promettant de faire ce qu'il voudra, s'approchent et contemplent de près la beauté toute resplendissante de l'objet chéri. A cette vue la mémoire du guide se reporte vers l'essence de la beauté, il la voit s'avancer chastement à côté de la sagesse. Saisi de crainte et de respect, il tombe en arrière, [254c] ce qui le force de retirer les rênes avec tant de violence que les deux coursiers se cabrent, l'un de bon gré puisqu'il ne fait pas de résistance, mais l'autre, le coursier indocile, avec regret et avec fureur. En reculant, le premier, encore tout confus et tout ravi, inonde l'âme toute entière de sueur et d'écume ; l'autre, déjà guéri de l'impression du frein et de la douleur de sa chute, ayant à peine repris haleine, se répand en outrages et en injures contre son compagnon et contre le cocher lui-même ; il leur reproche leur timidité et leur lâcheté à soutenir [254d] l'attaque concertée ; enfin, malgré leur refus de le suivre, il les force de céder encore une fois et n'accorde qu'avec peine à leurs instances un moment de délai. Ce temps une fois passé, s'ils feignent de ne plus y penser, il réveille leur souvenir et leur fait violence ; hennissant et bondissant il les entraîne, et les force de hasarder auprès de l'objet aimé une nouvelle tentative. A peine arrivé près de lui il se couche, s'allonge, et se livrant aux mouvements les plus lascifs, mord son frein, et tire en avant avec effronterie. [254e] Le cocher cependant

Copyright Arvensa Editions

éprouve plus fortement encore qu'auparavant la même impression de terreur, et se rejetant en arrière, comme il arrive souvent dans les courses quand on fait effort pour franchir la barrière, il retire avec plus de violence que jamais le frein entre les dents du coursier rebelle, ensanglante sa bouche et sa langue insolente, et meurtrissant contre terre les jambes et les cuisses de l'animal fougueux il le dompte par la douleur. Lorsqu'à force d'endurer les mêmes souffrances, le méchant s'est enfin corrigé, il suit humilié la direction du cocher, mourant de crainte dès qu'il aperçoit le bel objet dont il est épris. C'est alors seulement que l'âme des amants suit celui qu'elle aime avec pudeur [255a] et modestie.

Il arrive enfin qu'à force de recevoir comme un dieu toutes sortes d'hommages d'un amant sincèrement épris, le jeune homme naturellement disposé à l'aimer en vient à partager les sentiments de celui dont il reçoit les adorations. Si précédemment ses condisciples ou quelques autres personnes lui ont inspiré de faux principes en lui disant qu'il est honteux de fréquenter un amant, et que ces motifs lui aient fait repousser le sien, le temps qui s'écoule, l'âge, la nécessité, lui persuadent [255b] enfin de l'admettre aux douceurs d'une tendre familiarité, car il n'a jamais été écrit dans les arrêts du destin que deux méchants pourraient s'aimer, ni que deux hommes honnêtes pourraient ne pas s'aimer. A peine ce jeune homme est-il en rapport avec son amant, et a-t-il accueilli ses discours et sa personne, que la passion de

Copyright Arvensa Editions

l'amant remplit d'admiration l'objet aimé qui voit que l'affection de tous les parents et de tous les amis ensemble n'est rien au prix de celle d'un amant inspiré. Au bout de quelque temps, à force de se voir et de se toucher, soit dans les gymnases, soit dans d'autres rencontres, [255c] les flots de cette émanation que Jupiter amoureux de Ganymède appela[538] désir amoureux (ἵμερος), se portant avec abondance vers l'amant, le pénètrent en partie ; puis lorsqu'il en est rempli, le reste s'écoule au dehors ; et comme un souffle, un écho qui vient frapper sur quelque chose de dur et de poli est repoussé vers le point d'où il partait, ainsi l'émanation de la beauté revient au beau jeune homme en s'insinuant par les yeux qui sont le chemin de l'âme, et excitant [255d] dans son âme le désir de s'envoler, nourrit et dégage les ailes, et remplit d'amour l'âme du bien-aimé : voilà donc le jeune homme qui aime aussi, mais il ne sait qui ; il ne connaît pas la nature de son affection et ne saurait l'exprimer ; semblable à celui dont la vue s'est affaiblie pour avoir regardé des yeux malades, il cherche en vain la cause de son mal, et, sans le savoir, dans les yeux de son amant il voit comme dans un miroir sa propre image. En sa présence il cesse comme lui de ressentir la douleur ; en son absence il le regrette autant qu'il en est regretté ; [255e] il lui[539] rend amour pour amour. Mais il ne croit point que son affection soit de l'amour ; il l'appelle, il la croit de l'amitié. En même temps il désire presque autant

Copyright Arvensa Editions

que son amant, quoiqu'un peu moins, de le voir, de le toucher, de l'embrasser, de partager sa couche, et voilà bientôt très probablement ce qui lui arrivera. Or, tandis qu'ils partagent la même couche, le coursier indompté de l'amant a beaucoup de choses à dire au cocher ; il lui demande en retour de tant de peines [256a] un moment de plaisir. Celui du jeune homme n'a rien à dire : mais, entraîné par un désir qu'il ne connaît pas, il presse son amant entre ses bras, l'embrasse, le caresse le plus tendrement, et tandis qu'ils reposent si près l'un de l'autre, il est incapable de refuser à son amant les faveurs que celui-ci lui demandera. Mais l'autre coursier et le cocher lui opposent la pudeur et la raison. Si donc, la partie la plus noble de l'intelligence remporte une si belle victoire, et les guide vers la sagesse et la philosophie, les deux amants passent dans le bonheur et l'union des âmes [256b] la vie de ce monde, maîtres d'eux-mêmes ; réglés dans leurs mœurs, parce qu'ils ont asservi ce qui portait le vice dans leur âme et affranchi ce qui y respirait la vertu. Après la fin de la vie ils reprennent leurs ailes et s'élèvent avec légèreté, vainqueurs dans l'un des trois combats[540] que nous pouvons appeler véritablement olympiques ; et c'est un si grand bien, que ni la sagesse humaine ni le délire divin ne sauraient en procurer un plus grand à l'homme. Mais s'ils ont choisi un genre de vie moins noble, [256c] contraire à la philosophie, mais non pas à l'honneur, il ne manquera pas d'arriver, qu'au milieu

Copyright Arvensa Editions

de l'ivresse ou de quelque autre négligence, leurs coursiers indomptés, ne trouvant pas leurs âmes sur leurs gardes, les conduisent de concert vers un même but ; alors ils prennent le parti le plus digne d'envie aux yeux de la multitude, et s'attachent simplement à jouir. Quand ils se sont satisfaits, ils renouvellent plus d'une fois encore leurs jouissances, mais seulement de loin en loin. Leurs actions ne sont pas approuvées par l'intelligence toute entière. Leur liaison est douce encore, quoique moins forte que celle des purs amants, [256d] tant que dure leur passion ; et quand elle a cessé, comme ils croient s'être donné le gage le plus précieux d'une foi mutuelle, ils ne se permettent pas d'en délier les nœuds pour faire place à la haine. A la fin de la vie leurs âmes sortent du corps sans ailes à la vérité, mais ayant déjà poussé quelques plumes, de sorte qu'ils sont encore bien récompensés de s'être abandonnés au délire de l'amour ; car ce n'est pas dans les ténèbres et sous la terre que la loi envoie ceux qui ont déjà commencé le voyage céleste ; au contraire, elle leur assure une vie brillante et pleine de bonheur, [256e] et lorsqu'ils reçoivent leurs ailes, ils les reçoivent en même temps, à cause de l'amour qui les a unis.

Tels sont, ô jeune homme, les grands, les divins avantages que te procurera la tendresse d'un amant. Mais le commerce d'un homme sans amour, tempéré par une sagesse mortelle, occupé par des soins frivoles, ne faisant germer [257a] dans l'âme de l'objet aimé qu'une prudence servile qui peut bien être une vertu aux yeux de la

Copyright Arvensa Editions

multitude, la fait errer pendant neuf mille ans sur la terre et sous la terre privée de raison.

Ô Amour ! je te consacre cette palinodie, comme l'expiation la plus belle et la meilleure qu'il soit en mon pouvoir de t'offrir : si les paroles en sont trop poétiques, c'est Phèdre qui m'a forcé de les employer. Mais puisses-tu me pardonner le premier discours et recevoir avec indulgence le dernier ; désormais propice et favorable, daigne ne point me ravir ni diminuer en moi par colère cet art d'aimer dont tu m'as fait présent ; accorde-moi d'être encore plus cher qu'auparavant à la beauté, [257b] et si d'abord nous avons tenu quelques propos injurieux à ta divinité, Phèdre et moi, n'en accuse que Lysias, père de ce discours ; détourne-le de ces sophismes, et de même que son frère Polémarque s'est adonné à la philosophie, tourne-le aussi vers elle, afin que son amant que voici, délivré de l'incertitude où il est maintenant, puisse consacrer sans réserve toute son existence à l'amour approuvé par la philosophie.

PHÈDRE.

Je le souhaite comme toi, mon cher Socrate, si véritablement il vaut mieux [257c] pour nous qu'il en soit ainsi ; mais je ne puis me lasser d'admirer ton dernier discours, et combien il l'emporte sur le premier. Je crains que Lysias ne paraisse bien inférieur s'il essaie de te répondre. Je sais d'ailleurs qu'il y a peu de jours un de nos hommes d'état a reproché à Lysias de trop écrire, et que

Copyright Arvensa Editions

dans toute sa diatribe il l'appelle le faiseur de discours. Il sera donc possible que par amour-propre il s'abstienne d'écrire.

SOCRATE.
Jeune homme, voilà une idée bizarre ; et [257d] tu méconnais fort ton ami si tu le crois capable de s'effrayer pour si peu de chose, peut-être même as-tu cru qu'on lui faisait sincèrement ce reproche ?

PHÈDRE.
Oui vraiment, mon cher Socrate ; et tu sais toi-même que les hommes les plus puissants et les plus considérables dans un état rougissent de composer des discours et de laisser des écrits, dans la crainte que la postérité ne leur donne le nom de sophistes.

SOCRATE.
[257e] Il y a là des replis que tu n'as pas pénétrés ; tu n'as pas remarqué que les hommes d'état les plus superbes sont ceux qui aiment le plus à composer des discours et à laisser des écrits. Dès qu'ils en ont fait quelqu'un, ils sont si aises de se voir admirer, que les premiers noms qu'ils y inscrivent sont ceux de leurs admirateurs.

PHÈDRE.
Que veux-tu dire ? je ne te comprends pas bien.

Copyright Arvensa Editions

[258a] **SOCRATE.**
Tu ne me comprends pas ! n'est-il pas vrai qu'en tête des écrits d'un homme d'état sont toujours les noms de ses admirateurs ?

PHÈDRE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Il a plu (n'est-ce pas là le texte même de l'écrit?) *au sénat, au peuple, ou à tous les deux, d'après l'avis d'un tel…* et ici l'auteur fait sans façon son propre éloge. Ensuite, pour montrer à ses admirateurs combien il est habile, de tout cela il fait souvent un fort long écrit ; car, je te le demande, n'est-ce pas un écrit en forme ?

[258b] **PHÈDRE.**
J'en conviens.

SOCRATE.
L'écrit réussit-il, le poète couronné sort du théâtre plein de joie ; est-il rejeté, et se voit-il frustré de l'honneur qu'il s'était promis comme écrivain et faiseur de discours, il s'afflige et reçoit les condoléances de ses amis.

PHÈDRE.
Oui vraiment.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il est donc évident que, loin de mépriser ce métier, ils en font le plus grand cas.

PHÈDRE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Eh quoi ! lorsqu'un orateur ou un roi [258c] revêtu de la puissance d'un Lycurgue, d'un Solon, ou d'un Darius, devient dans sa patrie un immortel faiseur de discours, ne se regarde-t-il pas lui-même pendant toute sa vie comme un demi-dieu, et la postérité n'en juge-t-elle pas ainsi en considérant ses écrits ?

PHÈDRE.
Certainement.

SOCRATE.
Crois-tu donc qu'un seul d'entre eux, quel que soit son caractère, ou sa prévention contre Lysias, puisse lui faire une honte d'écrire ?

PHÈDRE.
Je ne le crois pas, d'après ce que tu dis ; ce serait, à ce qu'il semble, tourner en ridicule sa propre passion.

[258d] **SOCRATE.**

Copyright Arvensa Editions

Il est donc parfaitement clair qu'il n'y a rien de mal à écrire des discours.

PHÈDRE.
Que répondre ?

SOCRATE.
Ce qui me paraît mal, ce n'est pas de discourir et d'écrire bien, mais de discourir et d'écrire mal.

PHÈDRE.
Cela est clair.

SOCRATE.
Mais qu'est-ce qu'écrire bien ou écrire mal ? Faudra-t-il, mon cher Phèdre, examiner là-dessus Lysias, ou quelqu'un de ceux qui ont écrit ou qui écriront des ouvrages sur la politique ou sur des sujets particuliers, soit en vers comme le poète, soit en style libre comme le prosateur ?

[258e] **PHÈDRE.**
S'il le faudra ! eh ! quel peut être le but de la vie sinon ces jouissances ? au moins ne sont-ce pas celles qui sont nécessairement précédées de la douleur, sous peine de n'être plus des jouissances : qualité commune à presque tous les plaisirs du corps, et qui les a fait justement traiter de serviles.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Nous avons du temps de reste, à ce qu'il me semble. Je crois aussi que les cigales en chantant, comme elles en ont l'habitude, [259a] et en conversant au-dessus de nos têtes, nous regardent ; et, si elles nous voyaient comme la multitude, au lieu de causer, sommeiller en plein midi, et, faute de savoir occuper notre pensée, céder à l'influence de leurs voix assoupissantes, elles pourraient à bon droit se moquer de nous ; elles croiraient voir des esclaves qui sont venus dans cet endroit pour dormir près de la fontaine, comme des brebis qui se reposent au milieu du jour : mais si elles nous voient continuer le cours de notre entretien, sans nous laisser charmer par les chants de ces nouvelles sirènes, [259b] peut-être par admiration nous accorderont-elles le bienfait que les dieux leur ont permis d'accorder aux hommes.

PHÈDRE.
Quel est ce bienfait ? je ne crois pas en avoir entendu parler jusqu'ici.

SOCRATE.
Un amant des muses ne devrait pas ignorer ces choses-là. On dit donc que les cigales étaient des hommes avant la naissance des Muses. Quand le chant naquit avec les Muses, plusieurs des hommes de ce temps furent si transportés de plaisir [259c] que la passion de chanter leur fit oublier le boire et le manger, et qu'ils moururent sans

Copyright Arvensa Editions

même s'en apercevoir. C'est d'eux que naquit ensuite la race des cigales, qui a reçu des Muses le privilège de n'avoir aucun besoin de nourriture. Du moment qu'elles viennent au monde, elles chantent sans boire ni manger jusqu'au terme de leur existence, puis elles vont trouver les Muses, et leur font connaître ceux par qui chacune d'elles est honorée ici-bas : à Terpsichore, ceux qui l'honorent dans les chœurs, et ils lui deviennent plus chers sur le rapport [259d] de ces fidèles témoins ; à Érato, ceux qui l'honorent par des chants amoureux ; et pareillement à toutes les autres, ceux qui leur rendent l'espèce d'hommage qui convient à chacune. A la plus âgée, Calliope, et à la cadette, Uranie, elles font connaître ceux qui, vivant au sein de la philosophie, rendent ainsi hommage aux chants de ces deux déesses, les plus mélodieux de tous ; car ce sont elles qui président aux mouvements des corps célestes et aux discours des hommes[541]. Voilà bien des raisons pour parler au lieu de dormir en plein midi.

PHÈDRE.
Parlons donc.

[259e] **SOCRATE.**
Puisque nous nous étions proposé d'examiner ce qui fait un bon et un mauvais discours, écrit ou parlé, il nous faut commencer cet examen.

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Sans doute.

SOCRATE.
N'est-il pas nécessaire, pour qu'un discours soit parfait, que l'orateur connaisse la vérité des choses dont il doit discourir ?

PHÈDRE.
J'ai entendu dire à ce sujet, mon cher Socrate qu'il [260a] n'était pas nécessaire, pour être orateur, de connaître ce qui est véritablement juste, mais ce qui le paraît à la multitude chargée de prononcer, ni ce qui est vraiment bon et beau, mais ce qui paraît tel : car la persuasion naît plutôt de cette apparence que de la vérité.

SOCRATE.
Non, il ne faut pas rejeter[542], mon cher Phèdre, les paroles des hommes habiles ; il faut examiner ce qu'elles signifient, et ce que tu viens de dire mérite d'être approfondi.

PHÈDRE.
Tu as raison.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Prenons-nous-y de cette manière.

PHÈDRE.
Voyons.

[260b] **SOCRATE.**
Si je te conseillais d'acheter un cheval pour t'en servir dans les combats, et que ni l'un ni l'autre nous n'eussions jamais vu de cheval, mais que j'eusse seulement appris que Phèdre appelle cheval celui de tous les animaux domestiques qui a les plus longues oreilles…

PHÈDRE.
Tu veux rire, Socrate.

SOCRATE.
Un moment. La chose serait bien plus risible si, voulant te persuader sérieusement, je composais un discours où je fisse l'éloge de l'âne, en lui donnant le nom de cheval ; si je disais que c'est un animal très utile à la maison et à l'année, qu'on peut se défendre assis sur son dos, et qu'il est fort commode [260c] pour porter les bagages, et pour mille autres choses semblables.

PHÈDRE.
Oui, cela serait le comble du ridicule.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais enfin ne vaut-il pas mieux encore être ridicule dans sa bienveillance que dangereux et nuisible ?

PHÈDRE.
Sans doute.

SOCRATE.
Or, lorsqu'un orateur, ignorant la nature du bien et du mal, trouvera ses concitoyens dans une égale ignorance, et leur conseillera, non plus de prendre un âne pour un cheval, mais le mal pour le bien, et qu'en étudiant les penchants de la multitude, il réussira à faire prévaloir l'un sur l'autre, quels fruits crois-tu que la rhétorique puisse recueillir d'une telle semence ?

[260e] **PHÈDRE.**
D'assez mauvais.

SOCRATE.
Avons-nous, mon cher Phèdre, blâmé trop durement l'art de la parole ? Peut-être aussi pourrait-il nous répondre : Beaux raisonneurs, que dites-vous là ? je ne force personne à apprendre à parler sans connaître la vérité. Mon avis est qu'on acquière d'abord la connaissance de la vérité, puis que l'on m'étudie. Mais je n'en soutiens pas moins que, même la vérité étant connue, l'art de persuader ne saurait exister sans moi.

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
N'aurait-il pas raison de parler ainsi ?

SOCRATE.
Oui sans doute, si toutes les voix qui s'élèveraient après la rhétorique s'accordaient à reconnaître qu'elle est véritablement un art ; mais il me semble en ouïr qui le contestent, et qui s'écrient qu'elle ment, qu'elle n'est pas un art, mais un frivole passe-temps.

[261a] **PHÈDRE.**
Allons, mon cher Socrate, fais comparaître ces voix, et sachons enfin ce qu'elles disent.

SOCRATE.
Venez, beaux enfants, auprès de mon cher Phèdre, père lui-même d'enfants qui vous ressemblent ; venez lui persuader que, sans connaître à fond la philosophie, il ne sera jamais capable de bien parler sur aucun sujet. Que Phèdre vous réponde.

PHÈDRE.
Interrogez-le.

SOCRATE.
En général, la rhétorique n'est-elle pas l'art de conduire les esprits par la parole, non seulement dans les tribunaux et dans les assemblées publiques, mais aussi dans les

Copyright Arvensa Editions

conversations particulières, art qui peut s'exercer sur des sujets légers [261b] comme sur des affaires importantes, le bien n'étant pas moins honorable dans les petites ou dans les grandes choses ? N'est-ce pas là ce que tu as entendu dire ?

PHÈDRE.
Oh ! par Jupiter, ce n'est pas tout à fait cela. On reconnaît l'existence de cet art principalement devant les tribunaux et aussi dans les assemblées du peuple. Mais je n'ai pas entendu dire qu'il s'étendît au-delà.

SOCRATE.
Tu ne connais donc pas d'autre rhétorique que celle de Nestor et d'Ulysse, qui se sont amusés à en écrire les préceptes dans leurs loisirs sous les murs d'Ilion ? et tu n'as jamais entendu parler de la rhétorique de Palamède ?

[261c] **PHÈDRE.**
Par Jupiter, je n'en ai pas la moindre connaissance, pas plus que de celle de Nestor et d'Ulysse, à moins que ton Nestor et ton Ulysse ne soient Gorgias et Thrasymaque[543].

SOCRATE.
Eh bien ! laissons-les, et dis-moi, dans les tribunaux, que font les parties adverses ? ne soutiennent-elles pas le

Copyright Arvensa Editions

pour et le contre ?

PHÈDRE.
Assurément.

SOCRATE.
Et sur le juste et l'injuste ?

PHÈDRE.
Oui.

SOCRATE.
Celui donc qui sait faire cela avec art fera paraître la même chose [261d] aux mêmes personnes ou juste ou injuste, comme il voudra ?

PHÈDRE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Et dans rassemblée du peuple, il fera paraître les mêmes choses tantôt avantageuses, tantôt funestes ?

PHÈDRE.
Sans doute.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Or, ne savons-nous pas que le Palamède d'Élée[544] parlait avec un art si prodigieux, que les mêmes choses paraissaient aux auditeurs semblables et différentes, une et plusieurs, stables et changeantes ?

PHÈDRE.
Rien de si vrai.

SOCRATE.
On ne soutient donc pas le pour et le contre seulement dans les tribunaux [261e] et les assemblées du peuple ; mais probablement, si c'est un art, il est le même pour toutes les espèces de discours : il consiste à opposer les probabilités l'une à l'autre, et à en faire ressortir la force, quand même un autre s'efforcerait, par des raisons contraires, de la balancer ou de la déguiser.

PHÈDRE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Il me semble qu'en cherchant de ce côté, nous en viendrons à bout. Où penses-tu que l'illusion soit plus facile ? dans les choses très différentes, ou dans les choses à peu près semblables ?

[262a] **PHÈDRE**.

Copyright Arvensa Editions

Dans celles qui diffèrent peu.

SOCRATE.
Pour changer de côté sans être aperçu, crois-tu qu'il vaille mieux s'écarter peu à peu, ou s'éloigner à grands pas ?

PHÈDRE.
La réponse est trop claire.

SOCRATE.
Il faut donc que l'homme qui veut faire illusion aux autres sans se laisser tromper lui-même, distingue avec exactitude les ressemblances et les différences des choses ?

PHÈDRE.
Oui, cela est vraiment nécessaire.

SOCRATE.
Sera-t-il donc capable, s'il ignore la vraie nature de chaque chose, de reconnaître la différence plus ou moins grande de la chose qu'il ne connaît pas avec d'autres ?

[262b] **PHÈDRE.**
Impossible.

SOCRATE.
Ainsi l'erreur de ceux qui croient le contraire de ce qui est,

Copyright Arvensa Editions

vient évidemment de quelque fausse ressemblance ?

PHÈDRE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Y aurait-il donc un art possible de faire prendre insensiblement le change à ses auditeurs, et de les conduire, de ressemblance en ressemblance, depuis la véritable nature des choses jusqu'à son contraire, ou d'éviter pour son propre compte une semblable erreur, sans connaître soi-même la nature de chaque chose ?

PHÈDRE.
Cela ne se peut.

[262c] **SOCRATE.**
Ainsi celui qui ne connaît point la vérité et qui court après l'opinion, s'il prétend posséder l'art de la parole, ne possède qu'un art ridicule et qui proprement n'est pas un art ?

PHÈDRE.
Il en court grand risque.

SOCRATE.
Veux-tu voir maintenant dans le discours de Lysias que tu as entre les mains, et veux-tu voir dans nos discours, ce

Copyright Arvensa Editions

que j'entends par art ou par défaut d'art ?

PHÈDRE.
Le plus volontiers du monde, car nous dissertons dans le vague, n'ayant pas d'exemples capables de nous fixer.

SOCRATE.
Il semble vraiment qu'un heureux hasard [262d] nous ait fait prononcer deux discours propres à montrer que celui qui connaît la vérité peut aisément, et comme en se jouant, la faire perdre de vue à ses auditeurs : c'est pourquoi, mon cher Phèdre, je rapporte ces discours aux dieux habitants de ces lieux ; et peut-être aussi les interprètes des Muses qui chantent au-dessus de nos têtes nous auront-ils envoyé ces inspirations ; car pour moi je n'ai jamais rien entendu à cet art de la parole.

PHÈDRE.
Soit, puisqu'il te plaît de le dire. Mais commence l'examen dont tu parles.

SOCRATE.
Lis donc le commencement du discours de Lysias.

[262e] **PHÈDRE.**
« Instruit de tout ce qui m'intéresse, tu sais ce qui contribuerait à notre bonheur commun ; ne me refuses pas, sous prétexte que je ne suis pas ton amant : car

Copyright Arvensa Editions

l'amant, une fois satisfait, se repent ordinairement d'avoir trop fait pour l'objet de sa passion. »

SOCRATE.
Arrête maintenant ; il faut montrer en quoi Lysias se trompe et manque d'art. N'est-ce pas ?

[263a] **PHÈDRE.**
Oui certes.

SOCRATE.
N'est-il pas évident que, sur certains sujets, nous avons tous les mêmes idées, et que sur d'autres nous sommes en guerre ?

PHÈDRE.
Je crois bien te comprendre ; mais explique-toi plus clairement.

SOCRATE.
Si quelqu'un prononce le mot fer ou argent, ce mot ne réveille-t-il pas en nous tous la même idée ?

PHÈDRE.
Certainement.

SOCRATE.
Mais qu'on prononce le nom de bon ou de juste, n'allons-

Copyright Arvensa Editions

nous pas l'un d'un côté, l'autre de l'autre, sans être jamais d'accord ensemble, et souvent avec nous-mêmes ?

PHÈDRE.
Il est vrai.

[263b] **SOCRATE.**
Ainsi sur certaines choses nous sommes d'accord, sur d'autres non ?

PHÈDRE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Maintenant de quel côté est-il le plus facile de nous faire illusion, et dans quels sujets l'art de la parole a-t-il le plus d'empire ?

PHÈDRE.
Évidemment dans ceux où il y a de l'incertitude.

SOCRATE.
Celui donc qui veut acquérir l'art de la parole doit d'abord faire méthodiquement cette distinction, et se faire une idée nette de ces deux espèces de choses, de celles on la multitude est nécessairement incertaine, et de celles où elle ne l'est pas.

Copyright Arvensa Editions

[263c] **PHÈDRE.**
Celui-là serait bien heureux, mon cher Socrate, qui saisirait parfaitement cette distinction.

SOCRATE.
Après cela je crois qu'il faudrait, en abordant chaque sujet, reconnaître, sans illusion et d'un regard pénétrant, à quelle espèce il appartient.

PHÈDRE.
Nul doute.

SOCRATE.
Et l'amour, de quelle espèce dirons-nous qu'il soit ? des choses dont on dispute, ou non ?

PHÈDRE.
De celles dont on dispute, assurément. Crois-tu sans cela qu'il t'aurait laissé soutenir, comme tu l'as fait tout à l'heure, d'abord qu'il est un mal et pour « celui qui aime et pour celui qui est aimé, et ensuite qu'il est le plus grand des biens ?

[263d] **SOCRATE.**
A merveille. Mais réponds encore à cette question, car, dans le délire de l'enthousiasme, cela m'est échappé de la mémoire : ai-je défini l'amour en commençant de parler ?

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Oui vraiment, on ne saurait mieux.

SOCRATE.
Combien donc les nymphes filles d'Achéloüs, et Pan, fils d'Hermès[545], sont plus habiles dans l'art de la parole que Lysias, fils de Céphale ! Ou me trompé-je, et Lysias, en commençant à parler sur l'amour, nous a-t-il donné une définition de l'amour [263e] sur laquelle il a arrangé le reste de son discours, et l'a conduit à sa conclusion ? Veux-tu que nous en relisions le commencement ?

PHÈDRE.
Si tu le désires ; mais ce que tu cherches n'y est pas.

SOCRATE.
Lis toujours ; j'ai envie d'entendre encore ce passage.

PHÈDRE.
« Instruit de tout ce qui m'intéresse, tu sais ce qui contribuerait à notre bonheur commun ; [264a] ne me refuses pas, sous prétexte que je ne suis pas ton amant : car l'amant, une fois satisfait, se repent ordinairement d'avoir trop fait pour l'objet de sa passion. »

SOCRATE.
Il s'en faut beaucoup, ce me semble, qu'il ait fait ce que

Copyright Arvensa Editions

nous cherchons, lui qui ne débute pas par le commencement, mais par la fin, et semble vouloir revenir en arrière contre le fil de l'eau au point d'où il aurait dû partir, commençant par où finirait l'amant qui cherche à convaincre son bien-aimé ? ou bien me trompé-je, Phèdre, mon noble ami[546] ?

[264b] **PHÈDRE.**
Mais c'est qu'en effet, Socrate, il n'a voulu faire que la fin d'un discours.

SOCRATE.
Soit. Mais d'ailleurs ne trouves-tu pas que les idées sont entassées sans beaucoup d'ordre ? Ce qu'il dit en second lieu paraît-il devoir nécessairement être à cette place, et n'y pourrait-on pas substituer quelque autre partie du discours ? Il me semble, à moi, dans mon ignorance, que notre ami a bravement jeté sur le papier tout ce qui lui venait à l'esprit. Mais toi, trouves-tu dans son ouvrage un plan déterminé, d'après lequel il en ait ainsi disposé toutes les parties ?

PHÈDRE.
Tu es trop bon de me croire capable de pénétrer si avant dans les secrets [264c] de la composition d'un Lysias.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Au moins tu conviendras, je pense, que tout discours doit être composé comme un être vivant ; avoir un corps qui lui soit propre, une tête et des pieds, un milieu et des extrémités proportionnées entre elles et avec l'ensemble ?

PHÈDRE.
Qui en doute ?

SOCRATE.
Examine donc si le discours de ton ami est composé de cette manière ou d'une autre, et tu trouveras qu'il ressemble fort à cette inscription gravée, dit-on, sur le tombeau de Midas, roi de Phrygie.

[264d] **PHÈDRE.**
Quelle est-elle, et qu'a-t-elle de remarquable ?

SOCRATE.
La voici :

Je suis une vierge d'airain et repose sur le tombeau de Midas;
Tant que l'eau coulera et que les arbres verdiront,
Je resterai sur ce tombeau arrosé de larmes,
Et j'annoncerai aux passants que Midas est ici enterré[547].

[264e] Tu conçois sans doute qu'il est fort indifférent par quel vers on commencera ou on finira de lire cette inscription ?

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Tu te divertis aux dépens de notre discours, mon cher Socrate ?

SOCRATE.
Laissons donc ce premier discours pour ne pas te fâcher, quoique à mon avis il renferme encore bien d'autres exemples fort bons à étudier, pour n'être pas tenté le moins du monde de les imiter. Venons-en aux autres discours : il s'y trouvait, je crois, une chose très importante à observer si l'on veut s'instruire dans l'art de la parole.

[265a] **PHÈDRE.**
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Ces deux discours étaient contradictoires ; car l'un soutient qu'il faut favoriser un amant, l'autre un ami sans amour.

PHÈDRE.
Oui vraiment ; et ces deux causes ont été plaidées avec chaleur.

SOCRATE.
Je croyais que tu allais dire, et bien justement, avec

Copyright Arvensa Editions

fureur ; c'est précisément le mot que je cherchais. N'avons-nous pas dit que l'amour est une fureur, un délire ?

PHÈDRE.
Oui.

SOCRATE.
Nous avons distingué deux espèces de délires : l'un causé par des maladies humaines, l'autre par une inspiration des dieux qui nous fait sortir de ce qui semble l'état régulier.

[265b] **PHÈDRE.**
Il est vrai.

SOCRATE.
Ce délire divin, nous l'avons encore divisé en quatre espèces sons la protection de quatre dieux ; nous avons rapporté le délire des prophètes à Apollon, celui des initiés à Bacchus, celui des poètes aux Muses, le quatrième à Vénus et à l'Amour, et nous avons dit que cette dernière espèce était la meilleure de toutes. Puis, je ne sais comment, imitant, en quelque manière, le délire dont nous parlions, et marchant peut-être assez près de la vérité, peut-être aussi nous en écartant, faisant de tout cela un discours assez plausible, [265c] nous avons composé comme en badinant une espèce d'hymne mythologique, décent et pieux, à l'honneur de ton maître

Copyright Arvensa Editions

et du mien, mon cher Phèdre, l'Amour, qui préside à la beauté.

PHÈDRE.
Et je n'ai pas eu peu de plaisir à t'entendre.

SOCRATE.
Ce qu'il faut surtout saisir dans ce discours, c'est comment on y passe du reproche à l'éloge.

PHÈDRE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Tout le reste en effet n'est, selon moi, qu'un badinage ; mais il y a deux choses que le hasard nous a suggérées sans doute, [265d] mais qu'il serait intéressant qu'un homme habile pût traiter avec art.

PHÈDRE.
Lesquelles ?

SOCRATE.
C'est d'abord de réunir sous une seule idée générale toutes les idées particulières éparses de côté et d'autre, afin de bien faire comprendre, par une définition précise, le sujet que l'on veut traiter ; comme tout à l'heure, en parlant de l'amour, nous avons eu soin de le définir bien

Copyright Arvensa Editions

ou mal, d'où a résulté du moins pour tout le discours l'ordre et la clarté.

PHÈDRE.
Et quelle est l'autre chose, Socrate ?

[265e] **SOCRATE.**
C'est de savoir de nouveau décomposer le sujet en ses différentes parties, comme en autant d'articulations naturelles, et de tâcher de ne point mutiler chaque partie comme ferait un mauvais écuyer tranchant. Ainsi tout à l'heure nos deux discours ont commencé par donner une idée générale du délire ; et, comme [266a] un même corps se compose naturellement de deux parties réunies sous le nom d'un seul être, savoir la droite et la gauche, nos deux discours ont trouvé dans ce délire unique deux espèces distinctes qu'ils se sont partagées : l'un a pris son chemin à gauche, et n'est revenu sur ses pas qu'après avoir rencontré en route un certain faux amour qu'il n'a pu s'empêcher d'accabler d'injures bien méritées ; l'autre a tourné à droite, et dans son chemin il a rencontré un autre amour qui porte le même nom que le premier, mais qui est divin, [266b] qu'il a pris pour matière de ses éloges, et qu'il a vanté comme la source de tous les biens.

PHÈDRE.
Tu dis vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Pour moi, mon cher Phèdre, j'affectionne singulièrement cette manière de diviser les idées, et de les rassembler tour à four, pour être plus capable de bien penser et de bien parler ; et quand je crois apercevoir dans quelqu'un une intelligence qui peut embrasser à la fois l'ensemble et les détails d'un objet, je marche avec respect sur ses traces comme sur celles d'un dieu[548]. Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, [266c] mais enfin jusqu'ici je les appelle dialecticiens. Mais ceux qui se seraient formés à ton école et à celle de Lysias, dis-moi, comment faudrait-il les appeler ? Serait-ce là cet art de la parole qui a rendu Thrasymaque et les autres d'habiles parleurs, et qui leur attire, comme à des rois, les présents[549] de ceux qui veulent apprendre d'eux à leur ressembler.

PHÈDRE.
Ces rois-là ignorent certainement l'art dont tu parles. Donne, j'y consens, le nom de dialectique à cette forme de discours. Mais, jusqu'à présent, nous n'avons pas, je crois, parlé de la rhétorique.

[266d]**SOCRATE.**
Que dis-tu ? il pourrait exister un art de la parole indépendant de celui que nous venons de dire ! Vraiment ne le dédaignons pas, et voyons en quoi consiste ce que

Copyright Arvensa Editions

nous avons pu oublier.

PHÈDRE.
Ce n'est pas si peu de chose, mon cher Socrate, ce qu'on trouve dans les livres de rhétorique.

SOCRATE.
Tu m'y fais penser à propos. D'abord vient l'exorde, si je ne me trompe, c'est-à-dire la manière de commencer un discours. N'est-ce pas là, dis-moi, une des finesses de cet art ?

[266e] **PHÈDRE.**
Oui, sans doute.

SOCRATE.
Puis la narration, avec les dépositions des témoins ; puis les preuves ; puis les vraisemblances ; enfin la confirmation, et la sous-confirmation, comme les appelle, je crois, le grand ouvrier en discours qui nous est venu de Byzance.

PHÈDRE.
L'habile Théodore ?

[267a] **SOCRATE.**
Oui, Théodore[550] : il dit encore quelle doit être la

Copyright Arvensa Editions

réfutation et la sous-réfutation, soit dans l'accusation, soit dans la défense ; mais écoutons aussi l'illustre Événos[551] de Paros qui a inventé le premier la sous-démonstration et les louanges détournées : on prétend même qu'il a mis en vers la doctrine des attaques indirectes pour aider la mémoire. Voilà un savant homme. Et laisserons-nous dans l'oubli Tisias[552] et Gorgias, qui ont découvert que le vraisemblable vaut mieux que le vrai, et qui savent, par la puissance de la parole, faire paraître grandes les petites choses, et petites les grandes, [267b] donner à l'ancien un air nouveau et au nouveau un air ancien, enfin parler à leur gré sur le même sujet d'une manière très concise ou très développée, deux méthodes qu'ils se vantent d'avoir découvertes ? Prodicus[553], à qui j'en parlais un jour, se mit à rire, et me dit qu'il avait seul découvert la bonne méthode, qui est de n'être ni concis ni diffus, mais de parler autant qu'il faut.

PHÈDRE.
A merveille, Prodicus !

SOCRATE.
Ne dirons-nous rien d'Hippias ? car je pense que l'étranger d'Élis eût été du même avis que celui de Céos ?

PHÈDRE.
Probablement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Que dirons-nous de Polus avec sa musique oratoire, [267c] ses répétitions, ses sentences, ses images, et ces mots que Lycimnion lui a prêtés pour faire de l'harmonie[554] ?

PHÈDRE.
Les artifices de Protagoras, mon cher Socrate, n'étaient-ils pas du même genre ?

SOCRATE.
C'était, mon cher, une certaine propriété d'expressions, avec beaucoup d'autres belles choses. Quant à l'art d'exciter la compassion par des plaintes et des gémissements en faveur de la vieillesse et de la misère, j'en donne assurément la palme au puissant rhéteur de Chalcédoine[555]. C'est un homme capable de mettre en fureur [267d] une multitude, et aussitôt après de charmer sa colère et de l'apprivoiser, comme il dit ; et personne n'a plus de talent que lui pour accuser ou justifier n'importe de quelle manière. Quant à la fin du discours, il me semble que tous sont du même avis. Mais les uns l'appellent récapitulation, les autres lui donnent d'autres noms.

PHÈDRE.
Tu veux dire qu'en finissant on rappelle sommairement

Copyright Arvensa Editions

aux auditeurs chacun des motifs qu'on a développés.

SOCRATE.
C'est cela même. Vois si vous faites entrer d'autres choses dans l'idée que vous avez de l'art oratoire.

PHÈDRE.
Peu de choses, en effet, et qui ne sont pas d'une grande importance.

[268a] **SOCRATE.**
Laissons donc ce qui n'importe guère, et tâchons de voir maintenant sous un plus grand jour quel est le pouvoir de cet art et où il se montre.

PHÈDRE.
Ce pouvoir, mon cher Socrate, est immense dans les assemblées.

SOCRATE.
Tu as raison ; mais, mon cher Phèdre, examine toi-même si tu ne trouveras pas comme moi que ces artifices montrent la trame en plusieurs endroits.

PHÈDRE.
Explique-toi.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ça, réponds-moi. Si quelqu'un venait trouver ton ami Eryximaque ou son père Acumènos, et leur disait : Je sais produire certains effets sur le corps, comme de réchauffer, [268b] de refroidir à volonté ; de faire vomir on évacuer par bas quand il me plaît, et beaucoup d'autres choses semblables ; et avec cette science je me crois médecin et capable de faire des médecins de ceux à qui j'en ferai part ? Que répondraient, selon toi, ton ami et son père ?

PHÈDRE.
Ils lui demanderaient sans doute s'il sait encore à qui, quand et jusqu'à quel point il faut appliquer ces moyens.

SOCRATE.
Et s'il leur répondait : Je n'en sais absolument rien, mais je pense que celui [268c] à qui j'aurai communiqué ma science sera capable de faire de lui-même ce que vous me demandez ?

PHÈDRE.
Alors ils diraient, je crois : Cet homme est fou ; pour avoir lu quelque livre ou par hasard attrapé quelque remède, il se croit médecin sans avoir la moindre idée de cet art.

SOCRATE.
Et si quelqu'un, s'approchant de Sophocle ou d'Euripide, leur disait qu'il sait discourir longuement sur le plus petit

Copyright Arvensa Editions

sujet et brièvement sur le plus ample ; qu'il sait faire des discours tour à tour attendrissants ou terribles, plaintifs ou menaçants, et autres choses de ce genre, [268d] et qu'en apprenant cet art à quelqu'un il lui donnera le secret de la poésie tragique ?

PHÈDRE.
Socrate, ces deux poètes pourraient bien rire aussi aux dépens d'un pareil homme qui regarderait la tragédie comme un assemblage de ces diverses parties, indépendamment de l'accord, des proportions et de l'ensemble.

SOCRATE.
Ils s'en moqueraient doucement. Suppose qu'un musicien rencontre un homme qui se flatte de connaître parfaitement l'harmonie parce qu'il saurait comment on tire d'une corde le son le plus aigu ou le plus grave ; [268e] il ne lui dira pas avec dureté : Malheureux, tu perds la tête ; mais, comme un digne ami des Muses, il lui dira avec plus de bonté : Mon cher, il faut savoir cela pour bien connaître l'harmonie ; mais néanmoins on peut le savoir, et être fort ignorant en fait d'harmonie : tu connais les notions préliminaires, mais tu ne connais point la science elle-même.

PHÈDRE.
Rien de plus juste.

Copyright Arvensa Editions

[269a] **SOCRATE.**
De même Sophocle ne répondrait-il pas à son homme : Tu possèdes les éléments de l'art tragique, mais l'art lui-même t'est inconnu ; et Acumènos, Tu connais les éléments de la médecine, mais non pas la médecine elle-même ?

PHÈDRE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais que dirait Adraste[556] au doux langage, ou Périclès, s'ils entendaient parler de ces beaux artifices qui nous occupaient tout à l'heure, tels que celui de la concision ou des images, enfin toutes ces ressources du même genre que nous nous sommes promis d'examiner au grand jour ? [269b] crois-tu, qu'ainsi que toi et moi, ils se permettraient quelque propos injurieux contre ceux qui ont écrit de pareilles choses, qui les enseignent et qui les donnent pour l'art oratoire ? ou bien, comme ils sont plus sages que nous, c'est peut-être à nous-mêmes qu'ils feraient des reproches : Ô Phèdre, ô Socrate, nous diraient-ils, au lieu de vous fâcher, il faut pardonner à ceux qui, ignorant la dialectique, n'ont pu par suite de cette ignorance définir la rhétorique ; [269c] parce qu'ils en avaient les éléments, ils ont cru avoir trouvé la rhétorique elle-même,

Copyright Arvensa Editions

et se sont imaginé qu'en enseignant tous ces détails à leurs disciples ils leur apprendraient parfaitement l'art oratoire ; quant à l'art de diriger toutes ces choses vers un but commun, la persuasion, et d'en composer l'ensemble du discours, ils l'ont négligé, et ont laissé à leurs auditeurs le soin de se tirer eux-mêmes d'affaire sur ce point.

PHÈDRE.
Mon cher Socrate, j'ai bien peur que tel ne soit ce prétendu art qu'on enseigne de vive voix et par écrit sous le nom de rhétorique, et je crois que tu as parfaitement raison : mais la véritable rhétorique, [269d] l'art de persuader, comment et d'où peut-on l'apprendre ?

SOCRATE.
Pour devenir athlète parfait dans ce genre de combat, il convient, et peut-être est-il absolument nécessaire de réunir les mêmes conditions que dans tous les autres. Si tu as reçu de la nature le talent de la parole, en y ajoutant la science et l'étude tu seras un grand orateur ; s'il te manque quelqu'une de ces conditions, il faut renoncer à être parfait. Pour ce qui est de l'art, il y a sans doute une méthode à suivre, mais la route où marchent Lysias et Thrasymaque ne me paraît point la bonne.

PHÈDRE.
Laquelle crois-tu donc la meilleure ?

Copyright Arvensa Editions

[269e] **SOCRATE.**
Le plus parfait des orateurs, selon moi, ce pourrait bien avoir été Périclès.

PHÈDRE.
Comment ?

SOCRATE.
Tous les grands arts ont besoin précisément [270a] de spéculations subtiles et transcendantes[557] sur la nature ; c'est de là que viennent, si je ne me trompe, l'habitude de considérer les choses de haut, et l'habileté qui se fait un jeu de tout le reste. A son génie naturel Périclès ajouta ces études. Il tomba, je crois, entre les mains d'Anaxagore qui y était éminent, et près de lui il se nourrit de hautes spéculations ; il approfondit la nature de ce qui est intelligent et de ce qui ne l'est pas, sujet dont Anaxagore a tant parlé, et il en rapporta dans l'art oratoire ce qui pouvait y être utile[558].

PHÈDRE.
Comment cela ?

[270b] **SOCRATE.**
Il en est de l'art oratoire comme de la médecine.

PHÈDRE.

Copyright Arvensa Editions

Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Il faut dans ces deux arts se faire une idée claire de la nature, dans l'un du corps, dans l'autre de l'âme, si l'on ne veut point suivre seulement la routine et l'expérience, mais se conduire avec art et méthode, ici pour rendre aux uns la force et la santé, par les remèdes et la nourriture, là en inspirant aux autres toutes les persuasions qu'on voudra et la vertu, par des discours et des occupations convenables.

PHÈDRE.
Cela est très vraisemblable, Socrate.

[270c] **SOCRATE.**
Crois-tu qu'il soit possible de bien connaître la nature de l'âme sans connaître la nature universelle

PHÈDRE.

S'il en faut croire Hippocrate[559], le descendant d'Esculape, on ne peut pas même connaître le corps autrement.

SOCRATE.
Fort bien, mon cher Phèdre. Mais il ne suffit pas qu'Hippocrate l'ait dit ; il faut encore examiner si

Copyright Arvensa Editions

Hippocrate est d'accord avec la raison.

PHÈDRE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Examine donc ce que disent sur la nature Hippocrate et la raison. Quel que soit l'objet dont nous nous proposons [270d] d'examiner la nature, ne faut-il pas commencer par ceci ? si nous voulons le connaître, et le faire connaître aux autres, ne faut-il pas distinguer d'abord s'il est d'une nature simple ou composée ? s'il est simple, quelles sont ses propriétés, comment et sur quoi agit-il, comment et par quoi peut-il être affecté ? et s'il est composé, ne faudra-t-il pas compter ses différentes espèces, et faire sur chacune d'elles séparément le travail que l'on aurait fait sur une chose simple, et reconnaître toutes ses propriétés actives et passives ?

PHÈDRE.
Apparemment, mon cher Socrate.

SOCRATE.
Hors de cette route, il faut marcher à tâtons [270e] et en aveugle : mais ce n'est l'œuvre ni d'un aveugle ni d'un sourd que d'entreprendre de traiter avec art une chose quelconque. Celui, par exemple, qui parle véritablement avec art, fera voir clairement la nature et l'essence de

Copyright Arvensa Editions

l'objet sur lequel il s'exerce, et cet objet ici c'est l'âme humaine.

PHÈDRE.
Eh bien ?

[271a] **SOCRATE.**
N'est-ce pas là qu'il doit diriger tous ses efforts ? N'est-ce pas là qu'il veut porter la persuasion ? Que t'en semble ?

PHÈDRE.
Oui, sans doute.

SOCRATE.
Il est donc évident que Thrasymaque, ou tout autre qui veut sérieusement enseigner l'art oratoire, fera voir d'abord si l'âme est une substance simple et identique, ou si, comme le corps, elle est composée d'éléments divers ; car c'est là ce que nous appelons expliquer la nature des choses.

PHÈDRE.
C'est cela même.

SOCRATE.
Il dira ensuite quelles sont ses propriétés actives et passives et à quoi elles se rapportent.

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Sans doute.

[271b] **SOCRATE.**
En troisième lieu, ayant rangé par ordre les différentes sortes de discours et d'âmes et leurs diverses manières d'être affectées, il remontera aux causes qui peuvent produire ces effets, ajustera les moyens à la fin, et fera voir comment par tels discours il doit arriver nécessairement que telles âmes s'ouvrent à la persuasion et d'autres s'y refusent.

PHÈDRE.
Je ne crois pas qu'on puisse faire mieux.

SOCRATE.
Ainsi jamais, mon cher Phèdre, ce qui sera dit ou enseigné d'une autre manière, ne le sera avec art, [271c] quel qu'en soit l'objet ; mais ceux qui de nos jours ont écrit sur la rhétorique, et que tu as entendus parler, sont des fourbes adroits qui dissimulent les connaissances qu'ils ont de l'âme humaine : tant qu'ils ne parleront pas de cette manière, gardons-nous de croire qu'ils parlent ou écrivent avec art.

PHÈDRE.
Quelle est cette manière ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je ne saurais trouver précisément les mots dont j'aurais besoin ; mais, autant que je le puis, j'essaierai de tracer la marche qu'il faut suivre dans un traité rédigé avec art.

PHÈDRE.
Parle donc.

SOCRATE.
La vertu du discours étant d'entraîner les âmes, [271d] celui qui veut devenir orateur doit savoir combien il y a d'espèces d'âmes. Elles sont en certain nombre, et elles ont certaines qualités par lesquelles elles diffèrent les unes des autres. Cette division établie, on distingue certaines espèces de discours qui ont certaines qualités. Or, on persuade aisément à telles ou telles âmes telle ou telle chose par tels discours, pour tels motifs, tandis qu'à telles autres il est difficile de persuader telle ou telle chose. Il faut que l'orateur suffisamment instruit de tous ces détails puisse ensuite les retrouver dans toutes les actions, dans toutes les circonstances de la vie, et les y démêler [271e] d'un coup d'œil rapide, ou bien il doit se résoudre à n'en savoir jamais plus que ce qu'il a appris de ses maîtres, lorsqu'il suivait leurs leçons. Quand il sera capable de dire quels discours peuvent opérer la conviction et sur qui, et que, rencontrant un individu, il pourra le pénétrer soudain et se dire à soi-même, [272a] voilà bien une âme de telle nature, telle qu'on me la

Copyright Arvensa Editions

dépeignait ; la voilà présente devant moi, et pour lui persuader telle ou telle chose, je vais lui adresser tel ou tel langage ; quand il aura acquis toutes ces connaissances, et que de plus il saura quand il faut parler et quand se taire, quand employer ou quitter le ton sentencieux, le ton plaintif, l'amplification, et toutes les espèces de discours qu'il aura étudiées, de manière qu'il soit sûr de placer à propos toutes ces choses et de s'en abstenir à temps, il possédera parfaitement l'art de la parole ; jusque-là non : [272b] et quiconque, soit en parlant, soit en enseignant, soit en écrivant, oublie quelqu'une de ces règles, et prétend parler avec art, on à raison de ne pas le croire.

Eh bien, Socrate ; eh bien, Phèdre, nous dira maintenant notre écrivain[560], est-ce ainsi ou autrement qu'il faut concevoir l'art de la parole ?

PHÈDRE.

Impossible autrement, mon cher Socrate : mais cela ne me paraît pas un petit ouvrage.

SOCRATE.

Tu dis vrai : il nous faut donc examiner tous les discours faits sur ce sujet, et les retourner en tous sens, [272c] pour voir s'il n'y aurait pas une route plus unie et plus courte, et n'en point suivre inutilement une si longue et si épineuse, quand il y a moyen de s'en dispenser. Si tu crois

Copyright Arvensa Editions

que nous puissions trouver quelque secours dans les leçons de Lysias ou de quelque autre, tâche de t'en souvenir, et dis-le-moi.

PHÈDRE.
Ce n'est point faute de bonne volonté ; mais rien ne se présente à moi.

SOCRATE.
Eh bien donc, veux-tu que je te rapporte certain discours que j'ai entendu tenir à un de ceux qui s'occupent de cette matière ?

PHÈDRE.
Comment ! j'en serai charmé.

SOCRATE.
Aussi, dit-on, mon cher Phèdre, qu'il est juste de plaider, même la cause du loup[561].

[272d] **PHÈDRE.**
Obéis au proverbe.

SOCRATE.
Ils disent donc qu'il ne faut pas vanter si fort notre méthode, ni croire que nous puissions nous élever bien haut avec tout cet attirail de spéculation. Ils soutiennent,

Copyright Arvensa Editions

comme je le disais au commencement de ce discours, qu'il n'est pas besoin, pour devenir grand orateur, de connaître ce qui est vraiment juste et bon, choses ou hommes, par nature ou par éducation ; qu'au fait, dans les tribunaux, personne ne se mêle d'enseigner la vérité, mais de persuader ; [272e] que c'est au vraisemblable qu'il faut s'appliquer sans cesse pour parler avec art ; qu'en quelques occasions il faut même présenter les faits non comme ils se sont passés, mais comme ils ont dû se passer, soit dans l'accusation, soit dans la défense ; qu'enfin il faut rechercher en tout l'apparence aux dépens de la réalité ; [273a] que ce soin, en s'étendant à tout le discours, constitue à lui seul l'art oratoire.

PHÈDRE.
Voilà bien, mon cher Socrate, les opinions de ceux qui prétendent connaître l'art oratoire. Je me souviens que précédemment nous en avions déjà dit quelques mots. Les habiles regardent ce système comme le comble de l'art.

SOCRATE.
Or ça, tu as lu avec le plus grand soin la rhétorique de Tisias : qu'il nous dise donc lui-même si par vraisemblable il entend autre chose [273b] que ce qui semble vrai à la multitude.

PHÈDRE.

Copyright Arvensa Editions

Que serait-ce autre chose ?

SOCRATE.
Voilà sans doute pourquoi ayant trouvé cette sage et belle règle, il a écrit que si un homme faible et courageux est traduit en justice pour en avoir battu un autre fort et lâche, et lui avoir pris, je suppose, son vêtement, de part et d'autre il ne faudra pas dire un mot de la vérité ; l'homme lâche dira qu'il a été battu par plusieurs hommes et non par un seul plus courageux que lui ; et l'autre prouvera au contraire qu'ils étaient seuls, d'où il partira pour raisonner ainsi : [273c] Faible comme je suis, comment aurais-je pu m'en prendre à un homme si fort ? Celui-ci, en répliquant, aura bien soin de ne pas avouer sa lâcheté, mais il fera quelque autre mensonge qui peut-être fournira à son adversaire le moyen de le réfuter. Tout le reste est dans ce genre, et c'est là le fond de l'art ; n'est-ce pas, mon cher Phèdre ?

PHÈDRE.
Assurément.

SOCRATE.
Oh ! pour découvrir un art si mystérieux, qu'il a fallu d'habileté dans un Tisias ou dans l'inventeur de cet art, quels que soient son nom et sa patrie ! Mais, mon cher, ne pourrions-nous pas lui adresser ce langage ?

Copyright Arvensa Editions

[273d] **PHÈDRE.**
Quel langage ?

SOCRATE.
Tisias, bien avant que tu eusses pris la parole, nous convenions déjà que la vraisemblance ne se fait sentir à la multitude que par sa ressemblance avec la vérité. Or, nous venons de prouver que nul ne sait mieux trouver ce qui ressemble à la vérité que celui qui connaît bien la vérité. Si donc tu as quelque autre chose à nous dire sur l'art oratoire, nous t'écouterons ; autrement, permets-nous de nous en tenir à ce que nous ayons dit, que si l'orateur n'a pas fait le compte des différentes natures de ses auditeurs, [273e] s'il n'est pas capable de diviser les choses en diverses espèces et de les réunir toutes, sous un seul point de vue, il ne connaîtra jamais l'art de la parole, au moins en tant que l'homme peut le connaître. Mais ce talent, il ne l'acquerra point sans un travail immense, que le sage ne doit pas entreprendre pour gouverner les affaires humaines et parler aux hommes, mais pour être en état de parler et surtout d'agir toujours, autant qu'il est au pouvoir de l'homme, de la manière la plus agréable aux dieux. Non, disent de plus sages que nous, non, Tisias, ce n'est pas à ses compagnons d'esclavage que l'homme raisonnable [274a] doit tâcher de plaire, si ce n'est peut-être en passant, mais à d'excellents maîtres et d'une excellente origine. Ne sois donc pas étonné si le circuit est long ; il faut le parcourir pour

Copyright Arvensa Editions

arriver à des choses plus grandes que tu ne crois ; mais la raison dit qu'avec de la bonne volonté on peut arriver à ces beaux résultats par la route que nous avons indiquée.

PHÈDRE.
Fort bien, mon cher Socrate, pourvu qu'on en soit capable.

SOCRATE.
Mais quand ou est à la recherche des belles choses, [274b] tout ce qu'on souffre pour elles est beau.

PHÈDRE.
Certainement.

SOCRATE.
Bornons donc ici ce que nous avions à dire sur l'art et le défaut d'art dans le discours.

PHÈDRE.
Soit.

SOCRATE.
Maintenant ne nous reste-t-il pas à parler sur la convenance ou l'inconvenance qu'il peut y avoir à écrire ? Que t'en semble ?

PHÈDRE.

Copyright Arvensa Editions

Oui, sans doute.

SOCRATE.
Sais-tu comment on peut être le plus agréable à Dieu par ses discours, écrits ou parlés ?

PHÈDRE.
Nullement ; et toi ?

[274c] **SOCRATE.**
Je puis du moins te rapporter une ancienne tradition ; les anciens savent la vérité. Si nous pouvions la trouver par nous-mêmes, attacherions-nous encore beaucoup de prix aux opinions humaines ?

PHÈDRE.
Plaisante question. Mais dis donc ce que tu as appris des anciens ?

SOCRATE.
J'ai entendu dire que près de Naucratis[562], en Égypte, il y eut un dieu, l'un des plus anciennement adorés dans le pays, et celui-là même auquel est consacré l'oiseau que l'on nomme Ibis. Ce dieu s'appelle Theuth[563]. On dit qu'il a inventé le premier les nombres, le calcul, [274d] la géométrie et l'astronomie ; les jeux d'échecs, de dés, et l'écriture. L'Égypte toute entière était alors, sous la

Copyright Arvensa Editions

domination de Thamus, qui habitait dans la grande ville capitale de la haute Égypte ; les Grecs appellent la ville de Thèbes l'Égyptienne, et le dieu, Ammon[564]. Theuth vint donc trouver le roi, lui montra les arts qu'il avait inventés, et lui dit qu'il fallait en faire part à tous les Égyptiens, Celui-ci lui demanda de quelle utilité serait chacun de ces arts, et se mit à disserter sur tout ce que Theuth disait au sujet de ses inventions, [274e] blâmant ceci, approuvant cela. Ainsi Thamus allégua, dit-on, au dieu Theuth beaucoup de raisons pour et contre chaque art en particulier. Il serait trop long de les parcourir ; mais lorsqu'ils en furent à l'écriture : Cette science, ô roi ! lui dit Theuth, rendra les Égyptiens plus savants et soulagera leur mémoire. C'est un remède que j'ai trouvé contre la difficulté d'apprendre et de savoir. Le roi répondit : Industrieux Theuth, tel homme est capable d'enfanter les arts, tel autre d'apprécier les avantages ou les désavantages qui peuvent résulter de leur emploi ; [275a] et toi, père de l'écriture, par une bienveillance naturelle pour ton ouvrage, tu l'as vu tout autre qu'il n'est : il ne produira que l'oubli dans l'esprit de ceux qui apprennent, en leur faisant négliger la mémoire. En effet, ils laisseront à ces caractères étrangers le soin de leur rappeler ce qu'ils auront confié à l'écriture, et n'en garderont eux-mêmes aucun souvenir. Tu n'as donc point trouvé un moyen pour la mémoire, mais pour la simple réminiscence, et tu n'offres à tes disciples que le nom de la science sans la

Copyright Arvensa Editions

réalité ; car, lorsqu'ils auront lu beaucoup de choses [275b] sans maîtres, ils se croiront de nombreuses connaissances, tout ignorants qu'ils seront pour la plupart, et la fausse opinion qu'ils auront de leur science les rendra insupportables dans le commerce de la vie.

PHÈDRE.
Mon cher Socrate, tu excelles à faire des discours égyptiens, et de tous les pays du monde si tu voulais.

SOCRATE.
Mon cher ami, les prêtres du temple de Jupiter de Dodone disent que les premières prophéties venaient d'un chêne : ces hommes antiques n'étaient pas si savants que vous autres modernes, et ils consentaient bien, dans leur simplicité, à n'écouter qu'un chêne ou une pierre, pourvu que le chêne ou la pierre [275c] dît vrai. Toi, tout au contraire, tu demandes quel est celui qui parle et d'où il est ; tu n'examines pas seulement si ce qu'il dit est véritable ou faux.

PHÈDRE.
Tu as raison de me reprendre, et il me semble qu'au sujet de l'écriture le Thébain a raison.

SOCRATE.
Celui donc qui prétend laisser l'art consigné dans les pages d'un livre, et celui qui croit l'y puiser, comme s'il pouvait

Copyright Arvensa Editions

sortir d'un écrit quelque chose de clair et de solide, me paraît d'une grande simplicité ; et vraiment il ignore l'oracle d'Ammon, s'il croit que des discours [275d] écrits soient quelque chose de plus qu'un moyen de réminiscence pour celui qui connaît déjà le sujet qu'ils traitent.

PHÈDRE.
C'est fort juste.

SOCRATE.
Car voici l'inconvénient de l'écriture, mon cher Phèdre, comme de la peinture. Les productions de ce dernier art semblent vivantes ; mais interrogez-les, elles vous répondront par un grave silence. Il en est de même des discours écrits : vous croiriez, à les entendre, qu'ils sont bien savants ; mais questionnez-les sur quelqu'une des choses qu'ils contiennent, ils vous feront toujours la même réponse. [275e] Une fois écrit, un discours roule de tous côtés, dans les mains de ceux qui le comprennent comme de ceux pour qui il n'est pas fait, et il ne sait pas même à qui il doit parler, avec qui il doit se taire. Méprisé ou attaqué injustement, il a toujours besoin que son père vienne à son secours ; car il ne peut ni résister ni se secourir lui-même.

PHÈDRE.
C'est encore parfaitement juste.

Copyright Arvensa Editions

[276a] **SOCRATE.**
Mais considérons une autre espèce de discours, sœur germaine de celle-là : voyons comment elle naît et combien elle l'emporte sur l'autre.

PHÈDRE.
Quelle est cette autre espèce de discours, et d'où naît-elle ?

SOCRATE.
C'est le discours que la science écrit dans l'âme de celui qui étudie. Celui-là du moins peut se défendre, parler et se taire quand il le faut.

PHÈDRE.
Tu parles du discours vivant et animé qui réside dans l'intelligence, et dont le discours écrit n'est que le simulacre.

[276b] **SOCRATE.**
C'est tout à fait cela. Réponds-moi donc : un laboureur sensé, s'il avait des semences qu'il affectionnât et qu'il voulût voir fructifier, irait-il sérieusement les planter en été dans les jardins d'Adonis[565] pour les voir, à sa grande satisfaction, devenir de belles plantes en moins de huit jours, ou bien, si jamais il le faisait, ne serait-ce pas

Copyright Arvensa Editions

par forme d'amusement ou à l'occasion d'une fête ? Mais celles dont il s'occuperait sérieusement, sans doute suivant les règles de l'agriculture, il les sèmerait dans un terrain convenable, et se contenterait de les voir arriver à leur terme huit mois après les avoir semées.

[276c] **PHÈDRE.**
Assurément, mon cher Socrate : les unes seraient pour lui l'objet d'un soin sérieux ; les autres, comme tu dis, d'un simple amusement.

SOCRATE.
Mais celui qui connaît ce qui est juste, beau et bon, aura-t-il selon nous moins de sagesse dans l'emploi de ses semences que le laboureur n'en montre dans l'emploi des siennes ?

PHÈDRE.
Je ne le crois point.

SOCRATE.
Il n'ira donc pas sérieusement les déposer dans de l'eau noire, les semant à l'aide d'une plume, avec des mots incapables de s'expliquer et de se défendre eux-mêmes, incapables d'enseigner suffisamment la vérité ?

PHÈDRE.
Non, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

[276d] **SOCRATE.**
Non ; mais s'il sème jamais dans les jardins de l'écriture[566], il ne le fera que pour s'amuser, et se faisant un trésor de souvenirs et pour lui-même quand la vieillesse amènera l'oubli, et pour tous ceux qui suivent les mêmes traces, il se réjouira en voyant croître les plantes de ses jardins ; et abandonnant aux autres hommes les divertissements d'une autre espèce, tandis qu'ils jouiront dès plaisirs de la table et d'autres voluptés semblables, lui, si je ne me trompe, au lieu de ces amusements, passera sa vie dans le doux badinage que je viens de retracer.

[276e] **PHÈDRE.**
C'est en effet un divertissement bien noble à côté d'un bien honteux, mon cher Socrate, que celui de l'homme capable de se divertir avec des discours et des entretiens sur la justice et les autres choses dont tu as parlé.

SOCRATE.
Oui, mon cher Phèdre, il est noble de s'en divertir, mais plus noble de s'en occuper sérieusement, de semer et de planter dans une âme convenable, avec la science, à l'aide de la dialectique, des discours capables de se défendre eux-mêmes [277a] et celui qui les a semés, discours féconds qui, germant dans d'autres cœurs, y produisent

Copyright Arvensa Editions

d'autres discours semblables, lesquels, se reproduisant sans cesse, immortalisent la semence précieuse et font jouir ceux qui la possèdent du plus grand bonheur qu'on puisse goûter sur la terre.

PHÈDRE.
Oui, cela est encore plus admirable.

SOCRATE.
Maintenant, mon cher Phèdre, ces différents points étant bien convenus entre nous, nous pouvons juger définitivement notre première question.

PHÈDRE.
Laquelle ?

SOCRATE.
Celle qui nous a conduits où nous sommes en voulant l'approfondir, savoir si Lysias méritait le reproche que nous lui avons fait au sujet de la composition [277b] de ses discours, et quels sont en général les discours faits avec art ou sans art. Nous avons suffisamment expliqué, ce me semble, ce qui est fait avec art ou non.

PHÈDRE.
Il me le semble aussi ; mais veux-tu bien aider ma mémoire ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Avant de connaître la vraie nature de chaque chose dont on parle ou dont on écrit, de savoir en donne une définition générale, et puis de la diviser en ses parties indivisibles, avant d'avoir approfondi de cette manière la nature de l'âme [277c] et d'avoir trouvé l'espèce de discours qui convient à chaque espèce d'âme, avant de savoir disposer et ordonner son discours, de sorte qu'on offre à une âme complexe des discours complexes et où se trouvent tous les genres d'harmonie, et au contraire à une âme simple des discours simples : avant tout cela, dis-je, il est impossible de manier parfaitement l'art de la parole, soit pour enseigner, soit pour persuader, comme nous l'a prouvé tout le discours précédent.

PHÈDRE.
En effet, c'est ainsi que la chose nous a paru.

[277d] **SOCRATE.**
Quant à la gloire ou à la honte qu'il peut y avoir à prononcer ou à écrire des discours, et quant à la manière d'encourir ce reproche ou de l'éviter, ce que nous avons dit un peu auparavant ne suffit-il pas pour nous éclairer ?

PHÈDRE.
Quoi ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Que si Lysias ou quelque autre a jamais écrit ou vient jamais à écrire quelque chose, soit en particulier, soit en public, en faisant des lois, c'est-à-dire eh composant des écrits politiques, et s'il pense y avoir mis beaucoup de solidité et de clarté ; ce sera alors une honte pour l'auteur, soit qu'on en convienne ou non. Car ignorer absolument ce qui est vrai ou faux par rapport au juste [277e] ou à l'injuste, au mauvais ou au bon, ne peut pas ne pas être réellement très honteux, quand même la multitude entière éclaterait en applaudissements.

PHÈDRE.
Certainement.

SOCRATE.
Mais suppose un homme qui pense que dans tout discours écrit, n'importe sur quel sujet, il doit toujours y avoir beaucoup de badinage ; qu'aucun discours écrit ou prononcé, soit en vers, soit en prose, ne doit être regardé comme quelque chose de bien sérieux (à peu près comme ces morceaux qui se récitent sans discernement et sans dessein d'instruire, dans le seul but de plaire), et qu'en effet [78a] les meilleurs discours écrits ne sont qu'un moyen de réminiscence pour les hommes qui savent déjà ; suppose qu'il pense encore que dans les discours destinés à instruire, véritablement écrits dans l'âme, et qui ont pour sujet le juste, le beau et le bon, dans ceux-là seuls se trouvent réunis la clarté, la perfection et le

Copyright Arvensa Editions

sérieux, et que de tels discours sont les enfants légitimes de leur auteur, d'abord ceux qu'il produit lui-même, puis ceux qui, enfants [278b] ou frères des premiers, naissent dans d'autres âmes sans démentir leur origine, suppose enfin qu'il ne reconnaît que ceux là et rejette avec mépris tous les autres, cet homme pourra bien être tel que Phèdre et moi nous souhaiterions de devenir.

PHÈDRE.
Oui, certes, je le désire, et je le demande aux dieux.

SOCRATE.
Laissons donc ce badinage sur l'art de parler ; et toi, va dire à Lysias qu'étant descendus dans le ruisseau des nymphes et l'asile des Muses, nous avons entendu des discours qui nous commandaient [278c] d'aller dire à Lysias et à tous les discoureurs, puis à Homère et à tous les poètes lyriques ou non, enfin à Solon et à tous ceux qui ont écrit des discours dans le genre politique sous le nom de lois, que si, en composant ces ouvrages, quelqu'un d'eux est sûr de posséder la vérité, s'il est capable de défendre ce qu'il aura dit quand on en viendra à un examen sérieux, et de surpasser encore, ses écrits par ses paroles, il ne faut pas lui donner les noms dont nous nous sommes servis ; qu'il faut au contraire tirer son [278d] nom des choses dont il s'est sérieusement occupé.

PHÈDRE.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien, quels noms lui accordes-tu ?

SOCRATE.
Celui de sage me paraît trop grand et ne convenir qu'à Dieu seul ; mais le nom d'ami de la sagesse, le nom de philosophe, ou un autre semblable, lui conviendrait mieux et serait plus en harmonie avec son caractère.

PHÈDRE.
Cela me semble fort raisonnable.

SOCRATE.
Mais celui qui n'a rien de plus précieux que ce qu'il a composé ou écrit, après bien des corrections, des additions [278e] et des retranchements, tu avais raison de l'appeler poète, écrivain de discours, faiseur de lois.

PHÈDRE.
Je le conçois.

SOCRATE.
Va donc faire part à ton ami de tout cela.

PHÈDRE.
Mais toi, comment feras-tu ? il ne faut pas non plus oublier ton ami.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Lequel donc ?

PHÈDRE.
Le bel Isocrate. Que lui diras-tu, Socrate, ou que dirons-nous de lui ?

SOCRATE.
Isocrate est encore jeune, mon cher Phèdre ; mais je veux néanmoins [279a] te faire part de mes prédictions sur son compte.

PHÈDRE.
Voyons-les.

SOCRATE.
Il me paraît avoir trop de talent naturel pour être comparé à Lysias ; il a aussi des inclinations plus généreuses, en sorte que je ne m'étonnerais pas, lorsqu'il avancera en âge, si, dans le genre auquel il s'applique maintenant, ceux qui l'ont précédé dans l'art oratoire semblaient des enfants auprès de lui ; et si, peu content de ces soins, insuffisants pour remplir son âme, quelque inspiration divine le poussait vers de plus grandes choses. Car, mon cher ami, il y a dans cette jeune intelligence quelque chose de naturellement propre [279b] à la philosophie. Voilà ce que j'annoncerai, de la part des divinités de ces lieux à mon bien-aimé Isocrate : toi, fais-en de même auprès de ton ami Lysias.

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE.
Je n'y manquerai pas : mais allons, car la chaleur commence à devenir plus supportable.

SOCRATE.
Ne devons-nous pas invoquer les dieux avant de nous mettre en chemin ?

PHÈDRE.
Pourquoi pas ?

SOCRATE.
Ô Pan, et vous divinités qu'on honore en ce lieu, donnez-moi la beauté intérieure de l'âme ! quant à l'extérieur, je me contente de celui que j'ai, pourvu qu'il [279c] ne soit pas en contradiction avec l'intérieur, que le sage me paraisse riche, et que j'aie seulement autant, d'or qu'un sage peut en supporter, et en employer ! Avons-nous encore quelque chose à demander, mon cher Phèdre ? pour mon compte, voilà tous mes vœux.

PHÈDRE.
Fais les mêmes vœux pour moi, car entre amis tout est commun.

SOCRATE.
Partons.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



MÉNON

ou

De la Vertu

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Ménon est un dialogue de Platon, dans lequel Ménon et Socrate essaient de trouver la définition de la vertu, sa nature, afin de savoir si la vertu s'enseigne ou, sinon, de quelle façon elle est obtenue. Dans un premier temps, la question examinée est donc celle de l'essence de la vertu. Néanmoins, après plusieurs vaines tentatives de réponse, Socrate et Ménon examinent la question plus générale encore : la connaissance est-elle seulement possible ? Et comment ? L'interrogation sur la vertu se poursuit dans un troisième temps, avec l'examen de la question posée initialement par Ménon, celle de l'enseignement de la vertu.

Le **Ménon** est un des dialogues de Platon consacrés à la doctrine de la Réminiscence.

Copyright Arvensa Editions



PERSONNAGES :

SOCRATE, MÉNON[567]*, un esclave de MÉNON, ANYTUS*[568].

[70a] **MÉNON**.
Me dirais-tu bien, Socrate, si la vertu peut s'enseigner, ou si elle ne le peut pas et ne s'acquiert que par la pratique ; ou enfin si elle ne dépend ni de la pratique ni de renseignement, et si elle se trouve dans les hommes naturellement, ou de quelque autre manière ?

SOCRATE.
Jusqu'à présent, Ménon, les Thessaliens étaient renommés entre les Grecs, et admirés pour leur adresse à manier un cheval et pour leurs richesses ; [70b] mais aujourd'hui ils sont renommés encore, ce me semble, pour leur sagesse, principalement les concitoyens de ton ami Aristippe de Larisse[569]. C'est à Gorgias que vous en êtes redevables ; car, étant allé dans cette ville, il s'est attaché par son savoir les principaux des Aleüades[570], du nombre desquels est ton ami Aristippe, et les plus distingués d'entre les Thessaliens. Il vous a accoutumés à répondre avec assurance et d'un ton imposant aux questions qu'on vous fait, comme il est naturel que [70c] répondent des gens qui savent, d'autant plus que lui-

Copyright Arvensa Editions

même s'offre à tous les Grecs qui veulent l'interroger, et qu'il n'en est aucun auquel il ne réponde sur quelque sujet que ce soit. Mais ici, cher Ménon, les choses ont pris une face toute contraire. Je ne sais quelle espèce de sécheresse a passé sur la science, et il paraît qu'elle a quitté [71a] ces lieux pour se retirer chez vous. Du moins si tu t'avisais d'interroger de la sorte quelqu'un d'ici, il n'est personne qui ne se mît à rire, et te dît : Étranger, tu me prends en vérité pour un heureux mortel, de croire que je sais si la vertu peut s'enseigner, ou s'il est quelque autre moyen de l'acquérir ; mais tant s'en faut que je sache si la vertu est de nature à s'enseigner ou non, que j'ignore même absolument ce que c'est que la vertu. [71b] Pour moi, Ménon, je me trouve dans le même cas : je suis sur ce point aussi indigent que mes concitoyens, et je me veux bien du mal de ne savoir absolument rien de la vertu. Or, comment pourrais-je connaître les qualités d'une chose dont j'ignore la nature ? Te paraît-il, possible que quelqu'un qui ne connaît point du tout la personne de Ménon sache s'il est beau, riche, noble, ou tout le contraire ? Crois-tu que cela se puisse ?

MÉNON.

Non. Mais est-il bien vrai, Socrate, [71c] que tu ne sais pas ce que c'est que la vertu ? Est-ce là ce que nous publierons de toi à notre retour chez nous ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Non seulement cela, mon cher ami, mais ajoute que je n'ai encore trouvé personne qui le sût, à ce qu'il me semble.

MÉNON.
Quoi donc ! n'as-tu point vu Gorgias lorsqu'il était ici ?

SOCRATE.
Si fait.

MÉNON.
Tu as donc jugé qu'il ne le savait pas ?

SOCRATE.
Je n'ai pas beaucoup de mémoire, Ménon ; ainsi je ne saurais te dire à présent quel jugement je portai alors de lui. Mais peut-être sait-il ce que c'est que la vertu, et sais-tu toi-même ce qu'il disait. [71d] Rappelle-le-moi donc ; ou, si tu l'aimes mieux, parle-moi pour ton propre compte : car tu es sans doute là-dessus du même sentiment que lui.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Laissons donc là Gorgias, puisqu'il est absent. Mais toi, Ménon, au nom des dieux, en quoi fais-tu consister la

Copyright Arvensa Editions

vertu ? apprends-le moi, et ne m'envie pas cette connaissance, afin que si vous me paraissez, toi et Gorgias, savoir ce que c'est, j'aie fait le plus heureux de tous les mensonges, lorsque j'ai dit que je n'ai encore rencontré personne qui le sût.

[71e] **MÉNON**.
La chose n'est pas difficile à expliquer, Socrate. Veux-tu que je te dise d'abord en quoi consiste la vertu d'un homme ? Rien de plus aisé : elle consiste à être en état d'administrer les affaires de sa patrie, et, en les administrant, de faire du bien à ses amis, et du mal à ses ennemis, en prenant bien garde d'avoir rien de semblable à souffrir. Est-ce la vertu d'une femme que tu veux connaître ? il est facile de la définir. Le devoir d'une femme est de bien gouverner sa maison, de veiller à la garde du dedans, et d'être soumise à son mari. Il y a aussi une vertu propre aux enfants de l'un et de l'autre sexe, et aux vieillards : celle qui convient à l'homme libre est autre que celle de l'esclave. [72a] En un mot, il y a une infinité d'autres vertus ; de manière qu'il n'y a nul embarras à dire ce que c'est : car selon l'âge, selon le genre d'occupation, chacun a pour toute action ses devoirs et sa vertu particulière. Je pense, Socrate, qu'il en est de même à l'égard du vice.

SOCRATE.
Il paraît, Ménon, que j'ai un bonheur singulier : je ne te

Copyright Arvensa Editions

demande qu'une seule vertu, et tu m'en donnes un essaim tout entier. Mais, pour continuer l'image empruntée [72b] aux essaims, si, t'ayant demandé quelle est la nature de l'abeille, tu m'eusses répondu qu'il y a beaucoup d'abeilles et de plusieurs espèces, que m'aurais-tu dit, si je t'avais demandé encore : Est-ce précisément comme abeilles que tu dis qu'elles sont en grand nombre, de plusieurs espèces et différentes entre elles ? où ne diffèrent-elles en rien comme abeilles, mais à d'autres égards, par exemple, par la beauté, la grandeur, ou d'autres qualités semblables ? Dis-moi, quelle eût été la réponse à cette question ?

MÉNON.
J'aurais dit que les abeilles, en tant qu'abeilles, ne sont pas différentes l'une de l'autre.

[72c]**SOCRATE**.
Si j'avais ajouté : Ménon, dis-moi, je te prie, en quoi consiste ce par où les abeilles ne diffèrent point entre elles, et sont toutes la même chose ; aurais-tu été en état de me satisfaire ?

MÉNON.
Sans doute.

SOCRATE.
Eh bien, il en est ainsi des vertus. Quoiqu'il y en ait

Copyright Arvensa Editions

beaucoup et de plusieurs espèces, elles ont toutes un caractère commun par lequel elles sont vertus ; et c'est sur ce caractère que celui qui doit répondre à la personne qui l'interroge, fait bien dé jeter les yeux, pour lui expliquer [72d] ce que c'est que la vertu. Ne comprends-tu pas ce que je veux dire ?

MÉNON.
Il me paraît que je le comprends ; cependant je ne saisis pas encore comme je voudrais le sens de ta question.

SOCRATE.
N'est-ce qu'à l'égard de la vertu seule, Ménon, que tu penses qu'elle est autre pour un homme, et autre pour une femme, et ainsi du reste ? ou penses-tu la même chose par rapport à la santé, la grandeur, la force ? Te semble-t-il que la santé d'un homme soit autre que celle d'une femme ? ou bien qu'elle a partout le même caractère, en tant que santé, [72e] quelque part qu'elle se trouve, soit dans un homme, soit en toute autre chose ?

MÉNON.
Il me paraît que c'est la même santé pour l'homme et pour la femme.

SOCRATE.
N'en dis-tu pas autant de la grandeur et de la force ? en sorte que la femme qui sera forte, le sera au même titre

Copyright Arvensa Editions

et par la même force que l'homme. Quand je dis, par la même force, j'entends que la force, en tant que force, ne diffère en rien d'elle-même, qu'elle soit dans un homme ou dans une femme. Est-ce que tu y vois quelque différence ?

MÉNON.
Aucune.

[73a] **SOCRATE.**
Et la vertu sera-t-elle différente d'elle-même en tant que vertu, qu'elle se trouve dans un enfant ou dans un vieillard, dans une femme ou dans un homme ?

MÉNON.
Je ne sais comment, Socrate, il me paraît qu'il n'en est pas de ceci comme du reste.

SOCRATE.
Quoi donc ! n'as-tu pas dit que la vertu d'un homme consiste à bien administrer les affaires publiques, et celle d'une femme à bien gouverner sa maison ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Est-il possible de bien gouverner, soit un État, soit une

Copyright Arvensa Editions

maison, soit toute autre chose, si on ne l'administre sagement et justement ?

MÉNON.
Non.

[73b] **SOCRATE.**
Mais si on les administre justement et sagement, n'est-ce point par la justice et la sagesse qu'on les administrera ?

MÉNON.
Nécessairement.

SOCRATE.
La femme et l'homme, pour être bons, ont donc besoin des mêmes choses, savoir, de la justice et de la sagesse ?

MÉNON.
Cela est évident.

SOCRATE.
Mais quoi ! l'enfant et le vieillard, s'ils sont déréglés et injustes, seront-ils jamais bons ?

MÉNON.
Non certes.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais il faut qu'ils soient sages [73c] et justes ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Tous les hommes sont donc bons de la même manière, puisqu'ils le sont par la possession des mêmes choses ?

MÉNON.
Vraisemblablement.

SOCRATE.
Mais ils ne seraient pas bons de la même manière, si leur vertu n'était pas la même vertu ?

MÉNON.
Non sans doute.

SOCRATE.
Ainsi, puisque la vertu est la même pour tous, tâche de me dire et de te rappeler en quoi Gorgias la fait consister et toi avec lui.

MÉNON.
Si tu cherches une définition générale, [73d] qu'est-ce autre chose que la capacité de commander aux hommes ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voilà bien ce que je cherche : mais dis-moi, Ménon, est-ce là la vertu d'un enfant, est-ce celle d'un esclave d'être capable de commander à son maître ? et te semble-t-il qu'on soit encore esclave, alors qu'on commande ?

MÉNON.
Il ne me le semble point, Socrate.

SOCRATE.
Cela serait contre toute raison, mon cher. Considère encore ceci. Tu fais consister la vertu dans la capacité de commander ; n'ajouterons-nous pas : justement et non injustement ?

MÉNON.
C'est mon avis ; car la justice, Socrate, est de la vertu.

[73e] **SOCRATE.**
Est-ce la vertu, Ménon, ou quelque vertu ?

MÉNON.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Ce que je dirais de toute autre chose : par exemple, je dirais de la rondeur que c'est une figure ; mais non pas simplement que c'est la figure ; et la raison pourquoi je

Copyright Arvensa Editions

parlerais de la sorte, c'est qu'il y a d'autres figures.

MÉNON.
Tu parlerais juste. Je conviens aussi que la justice n'est pas l'unique vertu, et qu'il y en a d'autres.

[74a] **SOCRATE.**
Quelles sont-elles ? nomme-les, de même que je te nommerais les autres figures, si tu l'exigeais de moi ; fais la même chose à l'égard des autres vertus.

MÉNON.
Il me paraît que le courage est une vertu, ainsi que la tempérance, la sagesse, la générosité, et une foule d'autres.

SOCRATE.
Nous voilà retombés, Ménon, dans le même inconvénient. Nous ne cherchons qu'une vertu, et nous en avons trouvé plusieurs d'une autre manière que tout à l'heure. Quant à cette vertu unique, qui embrasse toutes les autres, nous ne pouvons la découvrir.

MÉNON.
Je ne saurais, Socrate, trouver une vertu telle que tu la cherches, [74b] qui convienne à toutes les vertus, comme, je le ferais par rapport à d'autres choses.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je n'en suis pas surpris. Mais je vais faire tous mes efforts pour nous mettre sur la voie de cette découverte, si j'en suis capable. Tu comprends sans doute qu'il en est ainsi de toutes les autres choses. Si donc on te faisait la question dont je parlais il n'y a qu'un moment, Ménon, qu'est-ce que la figure ? et que tu répondisses, c'est la rondeur ; qu'ensuite on te demandât, comme j'ai fait, la rondeur est-elle la figure ou une espèce de figure ; tu dirais apparemment que c'est une espèce de figure ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Sans doute à cause qu'il y d'autres figures ?

[74c] **MÉNON.**
Oui.

SOCRATE.
Et si on te demandait en outre quelles sont ces figures, les nommerais-tu ?

MÉNON.
Assurément.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Pareillement, si on te demandait ce que c'est que la couleur, et si, après que tu aurais répondu que c'est la blancheur, on te faisait cette nouvelle question, la blancheur est-elle la couleur, ou une espèce de couleur ? tu dirais que c'est une espèce de couleur, par la raison qu'il y en a d'autres ?

MÉNON.
Sans contredit.

SOCRATE.
Et si on te priait de nommer d'autres couleurs, tu en nommerais [74d] d'autres qui ne sont pas moins des couleurs que la blancheur ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Si donc reprenant la parole, comme j'ai fait, on te disait : Nous arrivons toujours à plusieurs choses ; ne me réponds pas ainsi ; mais puisque tu appelles ces diverses choses d'un seul nom, et que tu prétends qu'il n'en est pas une seule qui ne soit figure, quoique plusieurs soient opposées entre elles, dis-moi quelle est cette chose que tu nommes figure, qui comprend également la ligne droite et la courbe, et qui te fait dire que l'espace rond n'est pas moins figure, [74e] que l'espace renfermé entre des lignes

Copyright Arvensa Editions

droites. N'est-ce point en effet ce que tu dis ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Lorsque tu parles de la sorte, prétends-tu pour cela que ce qui est rond n'est pas plus rond que droit, ou ce qui est droit pas plus droit que rond ?

MÉNON.
Nullement, Socrate.

SOCRATE.
Tu soutiens cependant que l'un n'est pas plus figure que l'autre, le rond que le droit.

MÉNON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Essaie donc de me dire quelle est cette chose que l'on appelle figure. [75a] Si étant ainsi interrogé par quelqu'un, soit touchant la figure, soit touchant la couleur, tu lui disais : Mon cher, je ne comprends pas ce que tu me demandes, et je ne sais de quoi tu me veux parler, probablement il en serait surpris, et répliquerait : Tu ne conçois pas que je cherche ce qui est commun à toutes

Copyright Arvensa Editions

ces figures et ces couleurs ? Quoi ! Ménon, n'aurais-tu rien à répondre, au cas qu'on te demandât ce que l'espace rond, le droit, et les autres figures, ont de commun ? Tâche de le dire, afin que cela te tienne lieu d'exercice pour ta réponse sur la vertu.

[75b] **MÉNON.**
Non. Mais dis-le toi-même, Socrate.

SOCRATE.
Veux-tu que je te fasse ce plaisir ?

MÉNON.
Très fort.

SOCRATE.
Tu auras donc à ton tour la complaisance de me dire ce que c'est que la vertu ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Il me faut faire tous mes efforts ; la chose en vaut la peine.

MÉNON.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Allons, essayons de t'expliquer ce que c'est que la figure. Vois si tu admets cette définition. La figure est de toutes les choses qui existent la seule qui va toujours avec la couleur. Es-tu content ? ou désires-tu quelque autre définition ? Pour moi, je serais [75c] satisfait si tu m'en donnais une pareille de la vertu.

MÉNON.
Mais cette définition est inepte, Socrate.

SOCRATE.
Pourquoi donc ?

MÉNON.
Selon toi, la figure est ce qui va toujours avec la couleur.

SOCRATE.
Eh bien, après.

MÉNON.
Mais si l'on disait qu'on ne sait point ce que c'est que la couleur, et qu'on est à cet égard dans le même embarras qu'à l'égard de la figure, que penserais-tu de ta réponse ?

SOCRATE.
Qu'elle est vraie. Et si j'avais affaire à un de ces hommes

Copyright Arvensa Editions

habiles, toujours prêts à disputer et à argumenter, je lui [75d] dirais : Ma réponse est faite ; si elle n'est pas juste, c'est à toi de prendre la parole et de la réfuter. Mais si c'étaient deux amis, comme toi et moi, qui voulussent converser ensemble, il faudrait répondre d'une manière plus douce et plus conforme aux lois de la dialectique. Or il est, ce me semble, plus conforme aux lois de la dialectique, de ne point se borner à faire une réponse vraie, mais de n'y faire entrer que des choses dont celui qui est interrogé avoue qu'il est instruit. C'est de cette manière que je vais essayer de te parler. [75e] Dis-moi, n'y a-t-il pas quelque chose que tu appelles fin, c'est-à-dire borne et extrémité ? Par ces trois mots j'entends la même idée ; Prodicus[571] n'en conviendrait peut-être pas : mais toi, ne dis-tu pas d'une chose également qu'elle est bornée ou finie ? Voilà ce que je veux dire, rien de bien compliqué.

MÉNON.
Oui, je le dis, et je crois comprendre ta pensée.
[76a] SOCRATE.
N'appelles-tu point quelque chose surface, plan, et une autre chose, solide ? par exemple, ce qu'on appelle de ce nom en géométrie.

MÉNON.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu es peut-être à présent en état de concevoir ce que j'entends par figure. Je dis en général de toute figure, que c'est ce qui borne le solide ; et pour comprendre cette définition en deux mots, j'appelle figure la borne du solide.

MÉNON.
Et qu'est-ce que tu appelles couleur, Socrate ?

SOCRATE.
Tu es un railleur, Ménon, de faire à un vieillard des questions embarrassantes, tandis que tu ne veux pas [76b] te rappeler ni me dire en quoi Gorgias fait consister la vertu.

MÉNON.
Je te le dirai, Socrate, après que tu auras répondu à ma question.

SOCRATE.
Quand on aurait les yeux bandés, Ménon, on verrait, à ta conversation seule, que tu es beau et que tu as encore des amants.

MÉNON.
Pourquoi cela ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Parce que tu ne fais dans tes discours autre chose que commander ; ce qui est l'ordinaire des beaux jeunes gens que gâte l'habitude de la tyrannie, qu'ils exercent tant qu'ils sont [76c] dans la fleur de l'âge. Outre cela, peut-être as-tu reconnu mon faible pour la beauté. J'aurai donc cette complaisance pour toi, et je répondrai.

MÉNON.
Oui, aie pour moi cette complaisance.

SOCRATE.
Veux-tu que je te réponde comme répondrait Gorgias[572], d'une manière qu'il te sera plus aisé de suivre ?

MÉNON.
Je le veux bien, pourquoi pas ?

SOCRATE.
Ne dites-vous point, selon le système d'Empédocle, que les choses sont sujettes à des écoulements[573] ?

MÉNON.
Très fort.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et qu'elles ont des pores dans lesquels et au travers desquels passent ces écoulements ?

MÉNON.
Assurément.

SOCRATE.
Et que certains écoulements sont proportionnés à certains [76d] pores, au lieu que pour d'autres ils sont trop grands ou trop petits ?

MÉNON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Et tu appelles quelque chose la vue ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Cela posé, comprends ce que je dis, comme parle Pindare[574]. La couleur n'est autre chose qu'un écoulement de figures, correspondant à la vue et sensible.

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Cette réponse me paraît parfaitement belle, Socrate.

SOCRATE.
Cela vient peut-être de ce qu'elle ne t'est point étrangère ; et puis tu vois, je pense, qu'il te serait aisé sur cette réponse d'expliquer ce que c'est que la voix, [76e] l'odorat, et beaucoup d'autres choses semblables.

MÉNON.
Sans doute.

SOCRATE.
Elle a je ne sais quoi de tragique, Ménon[575] ; c'est pourquoi elle te plaît plus que la réponse touchant la figure.

MÉNON.
Je l'avoue.

SOCRATE.
Elle n'est pourtant pas si bonne, fils d'Alexidemos, à ce que je me persuade ; mais l'autre vaut mieux. Je pense que tu en jugerais de même, si, comme tu disais hier, tu n'étais point obligé de partir avant les mystères, mais que tu pusses rester et te faire initier.

[77a] **MÉNON.**

Copyright Arvensa Editions

Je resterais volontiers, Socrate, si tu consentais à me dire beaucoup de choses pareilles.

SOCRATE.
Du côté de la bonne volonté je ne négligerai rien, tant à cause de toi qu'à cause de moi. Mais je crains bien de n'être point capable de te dire beaucoup de choses semblables. Mets-toi en devoir présentement de remplir ta promesse, et de me dire ce que c'est que la vertu prise en général. Cesse de faire plusieurs choses d'une seule, comme on dit d'ordinaire en raillant à ceux qui broient ; mais laissant la vertu dans sa totalité et son intégrité, explique-moi en quoi elle consiste. Je t'ai donné des modèles [77b] pour te diriger.

MÉNON.
Il me paraît donc, Socrate, que la vertu consiste, comme dit le poète[576], à se plaire aux belles choses et à pouvoir se les procurer. Ainsi j'appelle vertueux celui qui désire les belles choses, et peut s'en procurer la jouissance.

SOCRATE.
Entends-tu que désirer les belles choses ce soit désirer les bonnes ?

MÉNON.
Précisément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les [77c] bonnes ? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon ?

MÉNON.
Nullement.

SOCRATE.
Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est mauvais ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon ; ou que le connaissant pour mauvais, ils ne laissent pas de le désirer ?

MÉNON.
L'un et l'autre, ce me semble.

SOCRATE.
Quoi ! Ménon, juges-tu qu'un homme connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer ?

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Très fort.

SOCRATE.
Qu'appelles-tu désirer ? est-ce désirer que la chose lui arrive ?

MÉNON.
Qu'elle lui arrive, [77d] sans doute.

SOCRATE.
Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui en qui il se rencontre ?

MÉNON.
Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux ; et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible.

SOCRATE.
Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux, le connaissent comme mal ?

MÉNON.
Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le mal, [77e] qui ne le connaissent pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et qui est réellement un mal ; de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien. N'est-ce pas ?

MÉNON.
Il y a toute apparence.

SOCRATE.
Mais quoi ! les autres qui désirent le mal, à ce que tu dis, et qui sont persuadés que le mal nuit à celui dans lequel il se trouve, connaissent sans doute qu'il leur sera nuisible ?

MÉNON.
[78a] Nécessairement.

SOCRATE.
Ne pensent-ils pas que ceux à qui l'on nuit, sont à plaindre en ce qu'on leur nuit ?

MÉNON.
Nécessairement encore.

SOCRATE.
Et qu'en tant qu'on est à plaindre, on est malheureux ?

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Je le crois.

SOCRATE.
Or est-il quelqu'un qui veuille être à plaindre et malheureux ?

MÉNON.
Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE.
Si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal. En effet, être à plaindre, qu'est-ce autre chose que désirer le mal et se le procurer ?

MÉNON.
Il paraît [78b] que tu as raison, Socrate : personne ne veut le mal.

SOCRATE.
Ne disais-tu pas tout à l'heure que la vertu consiste à vouloir le bien et à pouvoir se le procurer ?

MÉNON.
Oui, je l'ai dit.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que dans cette définition, le vouloir est

Copyright Arvensa Editions

commun à tous, et qu'à cet égard nul homme n'est meilleur qu'un autre ?

MÉNON.
J'en conviens.

SOCRATE.
Il est clair, par conséquent, que si les uns sont meilleurs que les autres, ce ne peut être que sous le rapport du pouvoir.

MÉNON.
Sans doute.

SOCRATE.
Ainsi la vertu à ton compte n'est autre chose que [78c] le pouvoir de se procurer le bien.

MÉNON.
Il me semble véritablement, Socrate, que la chose est telle que tu la conçois.

SOCRATE.
Voyons si cela est vrai, car peut-être as-tu raison. Tu fais donc consister la vertu dans le pouvoir de se procurer le bien ?

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
N'appelles-tu pas biens la santé, la richesse, la possession de l'or et de l'argent, des honneurs et des dignités dans l'état ? donnes-tu le nom de biens à d'autres choses qu'à celles-là ?

MÉNON.
Non, mais je comprends sous le nom de biens [78d] toutes les choses de cette nature.

SOCRATE.
A la bonne heure. Se procurer de l'or et de l'argent est donc la vertu, à ce que dit Ménon, l'hôte du grand roi par son père[577]. Ajoutes-tu quelque chose à cette acquisition, Ménon, comme justement et saintement ? ou tiens-tu cela pour indifférent ; et cette acquisition, pour être injuste, n'en sera-t-elle pas moins de la vertu, selon toi ?

MÉNON.
Point du tout, Socrate, ce sera vice.

SOCRATE.
Il est donc, à ce qu'il paraît, absolument nécessaire que la justice ou [78e] la tempérance, ou la sainteté, ou quelque,

Copyright Arvensa Editions

autre partie de la vertu se rencontre dans cette acquisition ; sans quoi, elle ne sera point de la vertu, quoiqu'elle nous procure des biens.

MÉNON.
Comment en effet serait-elle de la vertu sans cela ?

SOCRATE.
Mais ne se procurer ni or ni argent, lorsque cela n'est pas juste, et n'en procurer en ce cas à personne, n'est-ce point aussi de la vertu ?

MÉNON.
Évidemment.

SOCRATE.
Ainsi se procurer ces sortes de biens n'est pas plus de la vertu que de ne se les procurer pas ; mais, selon toute apparence, ce qui se fait avec justice est vertu, au contraire [79a] ce qui n'a aucune qualité de ce genre est vice.

MÉNON.
Il me semble nécessaire que la chose soit comme tu dis.

SOCRATE.
N'avons-nous pas dit un peu plus haut que chacune de ces qualités, la justice, la tempérance, et toutes les autres de

Copyright Arvensa Editions

cette nature, sont des parties de la vertu ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi tu te joues de moi, Ménon ?

MÉNON.
En quoi donc, Socrate ?

SOCRATE.
En ce que t'ayant prié il n'y a qu'un moment de ne point rompre la vertu, ni la mettre en morceaux, et t'ayant donné des modèles de la manière dont tu dois répondre, tu n'as tenu aucun compte de tout cela, et tu me dis d'une part que la vertu [79b] consiste à pouvoir se procurer des biens avec justice, et d'autre part que la justice est une partie de la vertu.

MÉNON.
Il est vrai.

SOCRATE.
Ainsi il résulte de tes aveux, que la vertu consiste à faire tout ce qu'en fait avec une partie de la vertu ; puisque tu reconnais que la justice et les autres qualités semblables sont des parties de la vertu.

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Eh bien ! que signifie ceci ?

SOCRATE.
Que, bien loin de m'expliquer ce que c'est que la vertu prise en général, comme je t'en ai prié, tu me dis que toute action est la vertu, pourvu qu'elle se fasse avec une partie [79c] de la vertu ; comme si tu m'avais déjà expliqué ce que c'est que la vertu en général, et que je dusse la reconnaître, lors même que tu l'auras ainsi divisée en petits morceaux. Il faut donc, à ce qu'il me paraît, que je te demande de nouveau, mon cher Ménon, ce que c'est que la vertu, et s'il est vrai que la vertu soit toute action faite avec une partie de la vertu ; car c'est dire cela, que de dire de toute action faite avec justice, que c'est la vertu. Ne juges-tu pas qu'il est besoin de revenir à la même question, et penses-tu que, ne connaissant pas la vertu elle-même, on puisse connaître ce que c'est qu'une partie de la vertu ?

MÉNON.
Je ne le pense pas.

[79d] **SOCRATE.**
Car, s'il t'en souvient, lorsque je t'ai répondu tout à l'heure sur la figure, nous avons condamné cette manière de répondre par ce qui est en question, et dont on n'est

Copyright Arvensa Editions

pas encore convenu.

MÉNON.
Nous avons eu raison de la condamner, Socrate.

SOCRATE.
Ainsi, mon cher, tandis que nous cherchons encore ce que c'est que la vertu en général, ne crois pas pouvoir en expliquer la nature à personne, en faisant entrer dans ta réponse les parties de la vertu, ni bien définir quoi que ce soit par une semblable [79e] méthode. Mais persuade-toi que la même demande reviendra toujours. Pour quoi prends-tu la vertu, quand tu parles comme tu fais ? Juges-tu que je ne dis rien de solide ?

MÉNON.
Au contraire, ton discours me paraît très sensé.

SOCRATE.
Ainsi réponds-moi de nouveau. En quoi faites-vous consister la vertu, toi et ton ami ?

MÉNON.
J'avais déjà ouï dire, Socrate, avant que de converser [80a] avec toi, que tu ne savais autre chose que douter toi-même, et jeter les autres dans le doute : et je vois à présent que tu me fascines l'esprit par tes charmes et tes maléfices, enfin que tu m'as comme enchanté, de

Copyright Arvensa Editions

manière que je suis tout rempli de doutes. Et, s'il est permis de railler, il me semble que tu ressembles parfaitement, pour la figure et pour tout le reste, à cette large torpille marine qui cause l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et la touchent. Je pense que tu as fait le même effet sur moi : car je suis véritablement engourdi [80b] d'esprit et de corps, et je ne sais que te répondre. Cependant j'ai discouru mille fois au long sur la vertu devant beaucoup de personnes, et fort bien, à ce qu'il me paraissait. Mais à ce moment je ne puis pas seulement dire ce que c'est. Tu prends, à mon avis, le bon parti, de ne point aller sur mer, de voyager en d'autres pays : car si tu faisais la même chose dans quelque autre ville, on te punirait bien vite du dernier supplice comme un enchanteur.

SOCRATE.
Tu es un rusé, Ménon, et tu as pensé m'attraper.

MÉNON.
En quoi donc, Socrate ?

[80c] **SOCRATE.**
Je vois bien pourquoi tu m'as comparé.

MÉNON.
Pourquoi, je te prie ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Afin que je te compare à mon tour. Je sais que tous ceux qui sont beaux aiment qu'on les compare : cela tourne à leur avantage ; car les images des belles choses sont belles, ce me semble. Mais je ne te rendrai pas comparaison pour comparaison. Quant à moi, si la torpille étant elle-même engourdie jette les autres dans l'engourdissement, je lui ressemble ; sinon, je ne lui ressemble pas ; car si je fais naître des doutes dans l'esprit des autres, ce n'est pas que j'en sache plus qu'eux : je doute au contraire plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter [80d] les autres. Maintenant, quant à la vertu, je ne sais point du tout ce que c'est : pour toi, peut-être le savais-tu avant que de t'approcher de moi ; et à ce moment tu parais ne le point savoir. Cependant je veux examiner et chercher avec toi ce que ce peut être.

MÉNON.
Et comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher ce que tu ne connais en aucune manière ? quel principe prendras-tu, dans ton ignorance, pour te guider dans cette recherche ? Et quand tu viendrais à le rencontrer, comment le reconnaîtrais-tu, ne l'ayant jamais connu ?

[80e] **SOCRATE.**
Je comprends ce que tu veux dire, Ménon. Vois-tu combien est fertile en disputes ce propos que tu mets en avant ? Il n'est pas possible à l'homme de chercher ni ce

Copyright Arvensa Editions

qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas ; car il ne cherchera point ce qu'il sait parce qu'il le sait et que cela n'a point besoin de recherche, ni ce qu'il ne sait point par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher.

[81a] **MÉNON.**
Est-ce que ce discours ne te paraît pas vrai, Socrate ?

SOCRATE.
Nullement.

MÉNON.
Me dirais-tu bien pourquoi ?

SOCRATE.
Oui : car j'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines.

MÉNON.
Que disaient-ils ?

SOCRATE.
Des choses vraies et belles, à ce qu'il me semble.

MÉNON.
Quoi encore ? et quelles sont ces personnes-là ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Quant aux personnes, ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des choses qui concernent leur ministère : [81b] c'est Pindare, et beaucoup d'autres poètes ; j'entends ceux qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examine si leurs discours te paraissent vrais. Ils disent que l'âme humaine est immortelle ; que tantôt elle s'éclipse, ce qu'ils appellent mourir ; tantôt elle reparaît, mais qu'elle ne périt jamais ; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte possible; car les âmes qui ont payé à Proserpine la dette de leurs anciennes fautes, elle les rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil. [81c] De ces âmes sortent les rois illustres, célèbres par leur puissance, et les hommes grands par leur sagesse ; dans l'avenir les mortels les appellent de saints héros[578]. Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe dans ce monde et dans l'autre et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste, elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su antérieurement ; car, comme tout se tient, [81d] et que l'âme a tout appris, rien n'empêche qu'en se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage, et qu'on ne se lasse point de chercher. En effet ce qu'on nomme chercher et apprendre n'est absolument que se ressouvenir. Il ne faut donc point

Copyright Arvensa Editions

ajouter foi au propos fertile en disputes que tu as avancé : il n'est propre qu'à engendrer en nous la paresse, et il n'y a que des hommes efféminés qui puissent se plaire à l'entendre. [81e] Le mien, au contraire, les rend laborieux et inquisitifs. Ainsi je le tiens pour vrai ; et je veux en conséquence chercher avec toi ce que c'est que la vertu.

MÉNON.
J'y consens, Socrate. Mais te borneras-tu à dire simplement que nous n'apprenons rien, et que ce qu'on appelle apprendre, n'est autre chose que se ressouvenir ? Pourrais-tu m'enseigner comment cela est ainsi ?

SOCRATE.
J'ai déjà dit, Ménon, que tu es un rusé. [82a] Tu me demandes si je puis t'enseigner, dans le temps même que je soutiens qu'on n'apprend rien, et qu'on ne fait que se ressouvenir, afin de me faire tomber sur-le-champ en contradiction avec moi-même.

MÉNON.
Non, par Jupiter ! Socrate, je n'ai point parlé ainsi dans cette vue, mais par pure habitude. Cependant si tu peux me montrer que la chose est telle que tu dis, montre-le-moi.

SOCRATE.
Cela n'est point aisé ; mais en ta faveur je ferai tous mes

Copyright Arvensa Editions

efforts. Appelle-moi quelqu'un de ces nombreux esclaves [82b] qui sont à ta suite, celui que tu voudras, afin que je te fasse voir sur lui ce que tu souhaites.

MÉNON.
Volontiers. Viens ici.

SOCRATE.
Est-il Grec, et sait-il le grec ?

MÉNON.
Fort bien ; il est né dans notre maison.

SOCRATE.
Sois attentif à examiner s'il te paraîtra se ressouvenir lui-même, ou apprendre de moi.

MÉNON.
J'y ferai attention.

SOCRATE.
Dis-moi, mon enfant, sais-tu que ceci est un espace carré[579] ?

L'ESCLAVE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
L'espace [82c] carré n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu égales ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Ne peut-il pas y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit ?

L'ESCLAVE.
Sans doute.

SOCRATE.
Si donc ce côté était de deux pieds, et cet autre aussi de deux pieds, de combien de pieds serait le tout ? Considère la chose de cette manière. Si ce côté-ci était de deux pieds, et celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds ?

Copyright Arvensa Editions

L'ESCLAVE.
[82d] Oui.

SOCRATE.
Mais comme ce côté-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
L'espace devient donc de deux fois deux pieds ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Combien font deux fois deux pieds ? fais-en le compte et dis-le-moi.

L'ESCLAVE.
Quatre, Socrate.

SOCRATE.
Ne pourrait-on pas faire un espace double de celui-ci, et tout semblable, ayant comme lui toutes ses lignes égales ?

L'ESCLAVE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Combien aurait-il de pieds ?

L'ESCLAVE.
Huit.

SOCRATE.
Allons, tâche de me dire de quelle grandeur [82e] sera chaque ligne de cet autre carré. Celles de celui-ci sont de deux pieds ; celles du carré double de combien seront-elles ?

L'ESCLAVE.
Il est évident, Socrate, qu'elles seront doubles.

SOCRATE.
Tu vois, Ménon, que je ne lui apprends rien de tout cela, je ne fais que l'interroger. Il s'imagine à présent savoir quelle est la ligne dont doit se former l'espace de huit pieds. Ne te le semble-t-il pas ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Le sait-il ?

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Non, assurément.

SOCRATE.
Mais il croit qu'il se forme d'une ligne double ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Observe comme la mémoire va lui revenir successivement.
Réponds-moi, toi. Ne dis-tu point que l'espace double [83a] se forme de la ligne double ? Je n'entends point par là un espace long de ce côté-ci, et étroit de ce côté-là : mais il faut qu'il soit égal en tout sens comme celui-ci, et qu'il en soit double, c'est-à-dire de huit pieds. Vois si tu juges encore qu'il se forme de la ligne double.

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Si nous ajoutons à cette ligne une autre ligne aussi longue, la nouvelle ligne ne sera-t-elle pas double de la première ?

L'ESCLAVE.

Copyright Arvensa Editions

Sans contredit.

SOCRATE.
C'est donc de cette ligne, dis-tu, que se formera l'espace double, si on en tire quatre semblables ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Tirons-en quatre pareilles à celle-ci. N'est-ce pas là ce que tu appelles l'espace de huit pieds ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Dans ce carré ne s'en trouve-t-il pas quatre égaux chacun à celui-ci qui est de quatre pieds ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
De quelle grandeur est-il donc ? N'est-il pas quatre fois aussi grand ?

L'ESCLAVE.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute.

SOCRATE.
Mais ce qui est quatre fois aussi grand est-il double ?

L'ESCLAVE.
Non, par Jupiter !

SOCRATE.
Combien donc est-il ?

L'ESCLAVE.
Quadruple.

SOCRATE.
Ainsi, mon enfant, [83c] de la ligne double il ne se forme pas un espace double, mais quadruple.

L'ESCLAVE.
Tu dis vrai.

SOCRATE.
Car quatre fois quatre font seize, n'est-ce pas ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

De quelle ligne se forme donc l'espace de huit pieds ? l'espace quadruple ne se forme-t-il point de celle-ci ?

L'ESCLAVE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Et l'espace de quatre pieds ne se forme-t-il point de celle-là qui est la moitié de l'autre ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Soit. L'espace de huit pieds n'est-il pas double de celui-ci, et la moitié de celui-là ?

L'ESCLAVE.
Sans doute.

SOCRATE.
Ne se formera-t-il pas d'une ligne plus grande que celle-ci, et plus petite [83d] que celle-là ? N'est-il pas vrai ?

L'ESCLAVE.
Il me paraît que oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Fort bien. Réponds toujours selon ta pensée ; et dis-moi, cette ligne n'était-elle pas de deux pieds, et cette autre de quatre ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Il faut par conséquent que la ligne de l'espace de huit pieds soit plus grande que celle de deux pieds, et plus petite que celle de quatre.

L'ESCLAVE.
De trois pieds.

SOCRATE.
Si elle est de trois pieds, nous n'avons donc qu'à ajouter à cette ligne la moitié d'elle-même, et elle sera de trois pieds ; car voilà deux pieds, et en voici un. De ce côté pareillement voilà deux pieds et en voici un : et l'espace dont tu parles est fait.

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Mais si l'espace a trois pieds de ce côté-ci, et trois pieds de ce côté-là, n'est-il point de trois fois trois pieds ?

Copyright Arvensa Editions

L'ESCLAVE.
Cela est évident.

SOCRATE.
Combien font trois fois trois pieds ?

L'ESCLAVE.
Neuf pieds.

SOCRATE.
Et l'espace double de combien de pieds devait-il être?

L'ESCLAVE.
De huit.

SOCRATE.
L'espace de huit pieds ne se forme donc pas non plus de la ligne de trois pieds ?

L'ESCLAVE.
Non vraiment.

SOCRATE.
De quelle ligne se fait-il donc ? Essaie de nous le dire au juste ; et [84a] si tu ne veux point l'exprimer en nombres, montre-la-nous.

Copyright Arvensa Editions

L'ESCLAVE.
Par Jupiter, je n'en sais rien, Socrate.

SOCRATE.
Tu vois de nouveau, Ménon, quel chemin il a fait dans la réminiscence. Il ne savait point au commencement quelle est la ligne d'où se forme l'espace de huit pieds, comme il ne le sait pas encore. Mais alors il croyait le savoir, et il a répondu avec confiance, comme s'il le savait ; et il ne croyait pas être dans l'embarras à cet égard. A présent il reconnaît [84b] son embarras, et comme il ne sait point, aussi ne croit-il point savoir.

MÉNON.
Tu dis vrai.

SOCRATE.
N'est-il pas actuellement dans une meilleure disposition par rapport à la chose qu'il ignorait ?

MÉNON.
C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE.
En le faisant douter, et en l'engourdissant comme la torpille, lui avons-nous fait quelque tort ?

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Je ne le pense pas.

SOCRATE.
Au contraire, nous l'avons mis, ce semble, plus à portée de découvrir la vérité ; car à présent, quoiqu'il ne sache point la chose, il la cherchera avec plaisir : au lieu qu'auparavant il eût dit sans façon, devant plusieurs et souvent, [84c] croyant bien dire, que l'espace double doit être formé d'une ligne double en longueur.

MÉNON.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Penses-tu qu'il eût entrepris de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir, encore qu'il ne le sût point, avant d'être parvenu à douter, et jusqu'à ce que, convaincu de son ignorance, il a désiré savoir ?

MÉNON.
Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE.
L'engourdissement lui a donc été avantageux ?

MÉNON.
Il me paraît que oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Considère maintenant comment, en partant de ce doute, il découvrira la chose en cherchant avec moi, tandis que je ne ferai que l'interroger, et ne lui apprendrai rien. [84d] Observe bien si tu me surprendras lui enseignant et lui expliquant quoi que ce soit, en un mot faisant rien de plus que lui demander ce qu'il pense.
Toi, dis-moi : cet espace n'est-il point de quatre pieds ? Tu comprends ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Ne peut-on pas lui ajouter cet autre espace qui lui est égal ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Et ce troisième égal aux deux autres ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Ne pouvons-nous pas achever la figure en plaçant cet

Copyright Arvensa Editions

autre espace dans cet angle ?

L'ESCLAVE.
Sans doute.

SOCRATE.
Cela ne fait-il point quatre espaces égaux [84e] entre eux ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Mais quoi, combien est tout cet espace par rapport à celui-ci ?

L'ESCLAVE.
Il est quadruple.

SOCRATE.
Or il nous en fallait faire un double. Ne t'en souvient-il pas ?

L'ESCLAVE.
Si fait.

SOCRATE.
Cette ligne, qui va d'un angle à l'autre, [85a] ne coupe-t-

Copyright Arvensa Editions

elle pas en deux chacun de ces espaces ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Ne voilà-t il point quatre lignes égales qui renferment cet espace ?

L'ESCLAVE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Vois quelle est la grandeur de cet espace.

L'ESCLAVE.
Je ne le saisis pas.

SOCRATE.
De ces quatre espaces, chaque ligne n'a-t-elle pas séparé en dedans la moitié de chacun ? N'est-il pas vrai ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Combien y a-t-il d'espaces semblables dans celui-ci ?

Copyright Arvensa Editions

L'ESCLAVE.
Quatre.

SOCRATE.
Et dans celui-là combien ?

L'ESCLAVE.
Deux.

SOCRATE.
Quatre qu'est-il par rapport à deux ?

L'ESCLAVE.
Double.

SOCRATE.
Combien de pieds [85b] a donc cet espace ?

L'ESCLAVE.
Huit pieds.

SOCRATE.
De quelle ligne est-il formé ?

L'ESCLAVE.
De celle-ci.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

De la ligne qui va d'un angle à l'autre de l'espace de quatre pieds ?

L'ESCLAVE.
Oui.

SOCRATE.
Les savants appellent cette ligne diamètre. Ainsi, supposé que ce soit là son nom, l'espace double, esclave de Ménon, se formera, comme tu dis, du diamètre.

L'ESCLAVE.
Vraiment oui, Socrate.

SOCRATE.
Que t'en semble, Ménon ? A-t-il fait une seule réponse qui ne fût son opinion à lui ?

[85c] **MÉNON.**
Non ; il a toujours parlé de lui-même.

SOCRATE.
Cependant, comme nous le disions tout à l'heure, il ne savait pas.

MÉNON.
Tu dis vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Ces opinions étaient-elles en lui, ou non ?

MÉNON.
Elles y étaient.

SOCRATE.
Celui qui ignore a donc en lui-même sur ce qu'il ignore des opinions vraies ?

MÉNON.
Apparemment.

SOCRATE.
Ces opinions viennent de se réveiller en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent et de diverses façons sur les mêmes objets, sais-tu bien qu'à la fin il en aura [85d] une connaissance aussi exacte que qui que ce soit ?

MÉNON.
Cela est vraisemblable.

SOCRATE.
Ainsi il saura sans avoir appris de personne, mais au moyen de simples interrogations, tirant ainsi sa science de son propre fonds.

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Mais tirer la science de son fonds, n'est-ce pas se ressouvenir ?

MÉNON.
Sans doute.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que la science qu'a aujourd'hui ton esclave, il faut qu'il l'ait acquise autrefois, ou qu'il l'ait toujours eue ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Mais s'il l'avait toujours eue, il aurait toujours été savant : et s'il l'a acquise autrefois, ce n'est pas dans la vie présente ; [85e] ou bien quelqu'un lui a-t-il appris la géométrie ? car il fera la même chose à l'égard des autres parties de la géométrie, et de toutes les autres sciences. Est-il donc quelqu'un qui lui ait appris tout cela ? Tu dois le savoir, puisqu'il est né et qu'il a été élevé dans ta maison.

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Je sais que personne ne lui a jamais rien enseigné de semblable.

SOCRATE.
A-t-il ces opinions, ou non ?

MÉNON.
Il me paraît incontestable qu'il les a, Socrate.

SOCRATE.
Si donc c'est faute de les avoir acquises dans la vie présente, qu'il n'en avait pas la conscience, [86a] il est évident qu'il a eu ces opinions et qu'il les a apprises en quelque autre temps.

MÉNON.
Apparemment.

SOCRATE.
Ce temps n'est-il pas celui où il n'était pas encore homme ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Par conséquent, si durant le temps où il est homme, et celui où il ne l'est pas, il y a en lui des opinions vraies qui

Copyright Arvensa Editions

deviennent sciences, lorsqu'elles sont réveillées par des interrogations, n'est-il pas vrai que pendant toute la durée des temps son âme n'a pas été vide de connaissances ? car il est clair que dans toute l'étendue des temps il est ou n'est pas homme.

MÉNON.
Cela est évident.

[86b] **SOCRATE.**
Si donc la vérité est toujours dans notre âme, cette âme est immortelle. C'est pourquoi il faut essayer avec confiance de chercher et de te rappeler ce que tu ne sais pas pour le moment, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas.

MÉNON.
Il me paraît, je ne sais comment, que tu as raison, Socrate.

SOCRATE.
C'est ce qu'il me paraît aussi, Ménon. A la vérité, je ne voudrais pas affirmer bien positivement que tout le reste de ce que j'ai dit soit vrai : mais je suis prêt à soutenir et de parole et d'effet, si j'en suis capable, que la persuasion qu'il faut chercher ce qu'on ne sait point, nous rendra sans comparaison meilleurs, plus courageux, et moins paresseux, que si nous pensions qu'il est impossible [86c] de découvrir ce qu'on ignore, et inutile de le chercher.

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Ceci me semble encore bien dit, Socrate.

SOCRATE.
Ainsi, puisque nous sommes d'accord sur ce point, qu'on doit chercher ce qu'on ne sait pas, veux-tu que nous entreprenions de chercher ensemble ce que c'est que la vertu ?

MÉNON.
Volontiers. Cependant non, Socrate ; je ferais des recherches et t'écouterais avec le plus grand plaisir sur la question que je t'ai proposée d'abord, savoir s'il faut s'appliquer à la vertu, comme à une chose qui peut s'enseigner, [86d] ou si on la tient de la nature, ou enfin de quelle manière elle arrive aux hommes.

SOCRATE.
Si j'avais quelque autorité non seulement sur moi-même, mais sur toi, Ménon, nous n'examinerions si la vertu peut ou non être enseignée, qu'après avoir recherché ce qu'elle est en elle-même. Mais puisque tu ne fais nul effort pour te commander à toi-même, sans doute afin d'être libre, et que d'ailleurs tu entreprends de me maîtriser, et que tu me maîtrises en effet, je prends le parti de te céder ; car que faire ? Nous allons donc, à ce qu'il semble, examiner [86e] la qualité d'une chose dont

Copyright Arvensa Editions

nous ne connaissons pas la nature. Cependant relâche au moins quelque chose de ton empire sur moi, et permets-moi de rechercher par manière d'hypothèse si la vertu peut s'enseigner, ou si on l'acquiert par quelque autre voie. Quand je dis, par manière d'hypothèse, j'entends par cette méthode d'examen ordinaire aux géomètres. Lorsqu'on les interroge sur un espace par exemple, et qu'on leur demande s'il est possible d'inscrire [87a] telle figure triangulaire dans tel cercle, ils vous répondront : je ne sais pas encore si cela est ainsi ; mais en faisant l'hypothèse suivante, elle pourra nous servir pour la solution du problème. Si cette figure est telle qu'en décrivant un cercle sur ses lignes données, il y a autant d'espace hors du cercle que dans la figure même, il en résultera telle chose ; et autre chose, si cette condition n'est pas remplie. Cette hypothèse posée, [87b] je consens à te dire ce qui arrivera par rapport à l'inscription de la figure dans le cercle, et si cette inscription est possible ou non. Pareillement, puisque nous ne connaissons ni la nature de la vertu, ni ses qualités, examinons par une hypothèse si elle peut ou ne peut pas s'enseigner, par exemple, de la manière suivante : si la vertu est telle ou telle chose par rapport à l'âme, elle pourra s'enseigner, ou ne le pourra pas. En premier lieu, si elle est d'une autre nature que la science, est-elle susceptible ou non d'enseignement, ou, comme nous disions tout à l'heure, de réminiscence ? ne nous mettons pas en peine [87c] duquel de ces deux noms nous nous

Copyright Arvensa Editions

servirons. Si donc la vertu est d'une autre nature que la science, peut-elle s'enseigner ? ou plutôt n'est-il pas clair pour tout le monde que la science est la seule chose que l'homme apprenne ?

MÉNON.
Il me le semble.

SOCRATE.
Si au contraire la vertu est une science, il est évident qu'elle peut s'enseigner.

MÉNON.
Sans contredit.

SOCRATE.
Nous nous sommes débarrassés promptement de cette question : la vertu étant telle, on peut l'enseigner ; étant telle, on ne le peut pas.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Mais il se présente en second lieu une autre question à examiner, savoir si la vertu est une science, ou si elle est d'une autre nature que la science.

Copyright Arvensa Editions

[87d] **MÉNON;**
Il me paraît que c'est ce qu'il nous faut chercher.

SOCRATE.
Mais quoi ! ne disons-nous pas que la vertu est un bien ? et cette hypothèse qu'elle est un bien ne nous semble-t-elle pas solide ?

MÉNON.
Sans doute.

SOCRATE.
S'il y a donc quelque espèce de bien qui soit indépendant de la science, il se peut faire que la vertu ne soit point une science. Mais s'il n'est aucun genre de bien que la science n'embrasse, nous aurons raison de conjecturer que la vertu est une espèce de science.

MÉNON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
De plus, [87e] c'est par la vertu que nous sommes bons.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et si nous sommes bons, par conséquent utiles : car tous les biens sont utiles, n'est-ce pas ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi la vertu est utile.

MÉNON.
C'est une suite nécessaire de nos aveux.

SOCRATE.
Examinons donc quelles sont les choses qui nous sont utiles, en les parcourant en détail. La santé, la force, la beauté, la richesse, voilà ce qu'avec d'autres choses semblables nous regardons comme utile, [88a] n'est-il pas vrai ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Nous disons aussi que ces mêmes choses sont quelquefois nuisibles. Es-tu d'un autre sentiment ?

MÉNON.
Non : je pense de même.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Vois en vertu de quoi toutes ces choses nous sont utiles, et en vertu de quoi elles sont nuisibles. Ne sont-elles point utiles, lorsqu'on en fait un bon usage, et nuisibles, lorsqu'on en fait un mauvais ?

MÉNON.
Assurément.

SOCRATE.
Considérons maintenant les qualités de l'âme. N'est-il point des qualités que tu appelles tempérance, justice, courage, facilité d'apprendre, mémoire, générosité, et ainsi [88b] du reste ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Vois entre ces qualités celles qui te paraissent indépendantes de la science. Ne sont-elles pas tantôt nuisibles, tantôt avantageuses ? Le courage, par exemple, lorsqu'il est destitué de sagesse, et qu'il est simplement de l'audace. N'est-il pas vrai que, quand on est hardi sans sagesse, cela tourne à notre préjudice ; et au contraire à notre avantage, quand la sagesse accompagne la hardiesse ?

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
N'en est-il pas ainsi de la tempérance et de la facilité d'apprendre, qui sont utiles, lorsqu'on les applique et les met en œuvre avec sagesse, et nuisibles, lorsqu'on en use sans sagesse ?

MÉNON.
Oui [88c] certes.

SOCRATE.
N'est-il pas vrai, en général, à l'égard de l'énergie et de la patience, que quand la sagesse y préside, elles contribuent à notre bonheur ; et à notre malheur, quand la sagesse ne les gouverne pas ?

MÉNON.
Cela est vraisemblable.

SOCRATE.
Si donc la vertu est une qualité de l'âme, et si elle doit être utile, il faut qu'elle soit de la sagesse ; car puisque toutes les autres qualités de l'âme ne sont par elles-mêmes ni utiles ni nuisibles, mais qu'elles deviennent l'un ou l'autre, selon que la sagesse [88d] ou la folie s'y

Copyright Arvensa Editions

joignent, il en résulte que la vertu, étant utile, doit être de la sagesse.

MÉNON.
Je le pense.

SOCRATE.
Et par rapport aux autres choses, telles que la richesse et les autres semblables, que nous disions être tantôt utiles et tantôt nuisibles, ne conviens-tu pas que, comme la sagesse, lorsqu'elle est à la tête des autres qualités de l'âme, les rend utiles, et la folie, nuisibles ; ainsi [88e] l'âme rend ces autres choses utiles, quand elle en use et les gouverne bien, et nuisibles, quand elle s'en sert mal ?

MÉNON.
Sans contredit.

SOCRATE.
Or l'âme sage gouverne bien, et l'âme folle gouverne mal.

MÉNON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Par conséquent ne peut-on pas dire en général que, pour être un bien, tout ce qui est au pouvoir de l'homme doit être soumis à l'âme, [89a] et tout ce qui appartient à

Copyright Arvensa Editions

l'âme doit dépendre de la sagesse ? A ce compte la sagesse est l'utile. Or, nous sommes convenus que la vertu est utile ?

MÉNON.
Sans contredit.

SOCRATE.
Donc nous disons que la sagesse est ou la vertu tout entière, ou une partie de la vertu.

MÉNON.
Tout ceci me paraît bien dit, Socrate.

SOCRATE.
Mais s'il en est ainsi, les hommes ne sont donc point bons par nature.

MÉNON.
Il paraît que non.

[89b] **SOCRATE.**
Car voici ce qui arriverait. Si les gens de bien étaient tels naturellement, nous aurions parmi nous des personnes qui feraient le discernement des jeunes gens bons par nature ; après qu'ils nous les auraient fait connaître, nous les recevrions de leurs mains, et nous les mettrions en dépôt dans l'Acropolis, sous un sceau, comme on fait pour

Copyright Arvensa Editions

l'or[580], et avec plus de soin encore, afin que personne ne les corrompît, et qu'étant devenus grands, ils fussent utiles à leur patrie.

MÉNON.
Cela est vraisemblable, Socrate.

SOCRATE.
Puis donc que les hommes bons ne sont pas tels par nature, [89c] apprennent-ils à le devenir ?

MÉNON.
Cela me paraît s'ensuivre nécessairement. D'ailleurs, Socrate, il est évident, selon notre hypothèse, que si la vertu est une science, elle peut s'apprendre.

SOCRATE.
Peut-être, par Jupiter ! mais je crains que nous n'ayons eu tort d'accorder ce point.

MÉNON.
Cependant il nous semblait tout à l'heure que nous avions bien fait de l'accorder.

SOCRATE.
Pour que ce qui a été dit soit solide, il ne suffit pas qu'il nous ait paru tel au moment où nous l'avons dit, mais il

Copyright Arvensa Editions

doit nous le paraître encore à présent, et en tout temps.

[89d] **MÉNON;**
Quoi donc ! pour quelle raison ce sentiment te déplaît-il, et ne crois-tu pas que la vertu soit une science ?

SOCRATE.
Je vais te le dire, Ménon. Je ne révoque point comme mal accordé que la vertu puisse s'enseigner, si elle est une science. Mais vois si j'ai raison de douter qu'elle en soit une. Dis-moi, si quelque chose que ce soit, pour ne point parler seulement de la vertu, est de nature à être enseigné, n'est-ce pas une nécessité qu'il y en ait des maîtres et des disciples ?

MÉNON.
Je le pense.

[89e] **SOCRATE.**
Tout au contraire, lorsqu'une chose n'a ni maîtres ni disciples, ne sommes-nous pas fondés à conjecturer qu'elle ne peut point s'enseigner ?

MÉNON.
Cela est vrai. Mais crois-tu qu'il n'y ait point de maîtres de vertu ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Du moins j'ai cherché souvent s'il y en avait, et après toutes les perquisitions possibles, je n'en puis trouver. Cependant je fais cette recherche avec beaucoup d'autres, surtout de ceux que je crois les mieux au fait de la chose. Et à ce moment, Ménon, voici quelqu'un qui est venu fort à propos s'asseoir auprès de nous. [90a] Faisons-lui part de notre recherche ; nous en avons toutes sortes de raisons. Car, en premier lieu, il est né d'un père riche et sage, nommé Anthémion, qui ne doit point sa fortune au hasard, ni à la libéralité d'autrui, comme Ismémas le Thébain, lequel a hérité depuis peu des biens de Polycrate ; mais qui l'a acquise par sa sagesse et son industrie. Cet Anthémion d'ailleurs ne paraît avoir rien d'arrogant, de fastueux, ni de dédaigneux ; c'est un citoyen modeste [90b] et rangé. De plus, il a très bien élevé et formé son fils, au jugement du peuple athénien : aussi le choisissent-ils pour les plus grandes charges. C'est avec de tels hommes qu'il convient de chercher s'il y a ou non des maîtres de vertu, et quels ils sont. Aide-nous donc, Anytus, moi et Ménon ton hôte, dans notre recherche relativement à ceux qui enseignent la vertu.
Considère la chose de cette manière. Si nous voulions faire de Ménon que voici un bon médecin, [90c] chez quels maîtres l'enverrions-nous ? n'est-ce pas chez les médecins ?

ANYTUS.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais quoi ! si nous avions en vue qu'il devînt un bon cordonnier, ne l'enverrions-nous point chez les cordonniers ?

ANYTUS.
Oui.

SOCRATE.
Et ainsi du reste ?

ANYTUS.
Sans contredit.

SOCRATE.
Réponds-moi encore de cette autre manière sur les mêmes objets. Nous aurions raison, disons-nous, de l'envoyer chez les médecins, si nous en voulions faire un médecin. Lorsque nous parlons de la sorte, n'est-ce pas [90d] comme si nous disions que ce serait sagesse de notre part de l'envoyer de préférence chez ceux qui se donnent pour habiles dans cet art, qui prennent un salaire à ce titre, et se proposent à cette condition pour maîtres à quiconque veut aller chez eux prendre des leçons ? N'est-ce point pour tout cela que nous ferions bien de l'envoyer ?

Copyright Arvensa Editions

ANYTUS.
Oui.

SOCRATE.
N'en est-il pas dé même par rapport à l'art de jouer de la flûte, et [90e] aux autres arts ? Si l'on veut faire de quelqu'un un joueur de flûte, c'est une grande folie de ne pas l'envoyer chez ceux qui font profession d'enseigner cet art, et qui exigent de l'argent à ce titre ; et d'en importuner d'autres, en voulant apprendre d'eux ce qu'ils ne se donnent point pour enseigner, et quoiqu'ils n'aient aucun disciple dans la science que nous voudrions voir enseignée à ceux que nous envoyons à leur école. Ne te semble-t-il pas que c'est une grande absurdité ?

ANYTUS.
Oui, assurément ; c'est une vraie folie.

SOCRATE.
Tu as raison. Maintenant donc tu peux délibérer avec moi [91a] au sujet de ton hôte Ménon. Voilà déjà longtemps, Anytus, qu'il me témoigne un grand désir d'acquérir cette sagesse et cette vertu par laquelle les hommes gouvernent bien leur famille et leur patrie, rendent à leurs parents les soins qui leur sont dus, et savent recevoir et congédier leurs concitoyens et les étrangers d'une manière digne d'un homme de bien. Vois chez qui il est à propos que nous l'envoyions pour apprendre cette [91b]

Copyright Arvensa Editions

vertu. N'est-il pas évident, sur ce que nous disions tout à l'heure, que ce doit être chez ceux qui font profession d'enseigner la vertu, et se proposent publiquement pour maîtres à tous les Grecs qui voudront l'apprendre, fixant pour cela un salaire qu'ils exigent de leurs disciples ?

ANYTUS.
Et quels sont ces gens-là, Socrate ?

SOCRATE.
Tu sais sans doute comme moi que ce sont ceux qu'on appelle sophistes.

[91c] **ANYTUS.**
Par Hercule ! parle mieux, Socrate. Que personne de mes parents, de mes alliés, de mes amis, soit concitoyens, soit étrangers, ne soit jamais assez insensé pour aller se gâter auprès de ces gens-là. Ils sont manifestement la peste et le fléau de tous ceux qui les fréquentent.

SOCRATE.
Que dis-tu là, Anytus ? Quoi ! parmi ceux qui font profession d'être utiles aux hommes, les sophistes seuls diffèrent des autres en ce que non seulement ils ne rendent pas meilleur ce qu'on leur confie, comme font les autres, mais encore ils le rendent pire ? [91d] Et ils osent exiger de l'argent pour cela ? En vérité je ne sais comment t'ajouter foi. Car je connais un homme, c'est Protagoras,

Copyright Arvensa Editions

qui a plus amassé d'argent au métier de sophiste, que Phidias dont nous avons de si beaux ouvrages, et dix autres statuaires avec lui[581]. Cependant ce que tu dis est bien étrange. Quoi ! tandis que ceux qui rapetassent les vieux souliers et raccommodent les vieux habits, ne sauraient les rendre en plus mauvais état qu'ils les ont reçus, sans qu'on s'en aperçoive au plus tard au bout de trente [91e] jours, et ne tarderaient guère à mourir de faim ; Protagoras a corrompu ceux qui le fréquentaient, et les a renvoyés plus mauvais d'auprès de lui qu'ils n'étaient venus, sans que toute la Grèce en ait eu le moindre soupçon, et cela pendant plus de quarante ans ; car il est mort âgé, je pense, d'environ soixante-dix ans, après en avoir passé quarante dans l'exercice de sa profession ; et durant tout ce temps-là jusqu'à ce jour, il n'a cessé de jouir d'une grande réputation. Et non seulement Protagoras, [92a] mais je ne sais combien d'autres, dont les uns ont vécu avant lui, les autres vivent encore. En supposant la vérité de ce que tu dis, que faudra-t-il penser d'eux ? qu'ils trompent et corrompent sciemment la jeunesse, ou qu'ils n'ont nulle connaissance du tort qu'ils lui font ? Tiendrons-nous pour insensés à ce point des hommes qui passent dans l'esprit de quelques-uns pour les plus sages personnages ?

ANYTUS.

Il s'en faut bien, Socrate, qu'ils soient insensés : les jeunes

Copyright Arvensa Editions

gens qui leur donnent de l'argent le sont bien plus qu'eux ; [92b] et encore plus les parents de ces jeunes gens, qui le leur permettent ; et plus que tout cela les républiques qui souffrent qu'ils viennent chez elles, et qui ne chassent point tout étranger, tout citoyen même, dès qu'il fait profession de ce métier.

SOCRATE.
Quelqu'un de ces sophistes t'a-t-il fait du tort, Anytus ? ou pour quelle autre raison es-tu de si mauvaise humeur contre eux ?

ANYTUS.
Par Jupiter ! je n'ai jamais eu de commerce avec aucun d'eux, et je ne souffrirais pas qu'aucun des miens les approchât.

SOCRATE.
Tu n'as donc nulle expérience de ces gens-là ?

ANYTUS.
Et puissé-je n'en avoir jamais!

[92c] **SOCRATE.**
Comment donc, mon cher, n'ayant nulle expérience d'une chose, saurais-tu si elle est bonne ou mauvaise ?

ANYTUS.

Copyright Arvensa Editions

Fort aisément. En tout cas, soit que j'en aie essayé, ou non, je les connais pour ce qu'ils sont.

SOCRATE.
Tu es devin peut-être, Anytus ? car sur ce que tu dis, je serais surpris que tu les connusses autrement. Quoi qu'il en soit, nous ne cherchons point des hommes chez qui [92d] Ménon ne pourrait aller sans devenir mauvais : que les sophistes soient de ce caractère, si tu le veux, à la bonne heure. Indique-nous du moins, et rends ce service à un ami de ta famille, de lui apprendre auprès de qui il doit se rendre, dans une aussi grande ville qu'Athènes, pour devenir recommandable dans le genre de vertu dont je viens de te parler.

ANYTUS.
Pourquoi ne les lui indiques-tu pas toi-même ?

SOCRATE.
Je lui ai nommé ceux que je tenais pour maîtres en fait de vertu : mais, si je t'en crois, je n'ai rien dit qui vaille ; et peut-être [92e] tu ne te trompes point. Nomme-lui donc à ton tour quelque Athénien chez qui il doive aller ; le premier que tu voudras.

ANYTUS.
Qu'est-il besoin que je lui nomme quelqu'un en particulier ? Il n'a qu'à s'adresser au premier Athénien

Copyright Arvensa Editions

vertueux : il n'en est aucun qui ne le rende meilleur que ne feraient les sophistes, s'il veut écouter ses avis.

SOCRATE.
Mais ces hommes vertueux sont-ils devenus tels d'eux-mêmes, sans avoir reçu de leçons de personne ? et n'en sont-ils pas moins en état d'enseigner aux autres ce qu'ils n'ont [93a] point appris ?

ANYTUS.
Je prétends qu'ils ont pris des instructions de ceux qui les ont précédés, et qui étaient eux-mêmes des hommes vertueux. Crois-tu donc que cette ville n'a point produit de vertueux citoyens ?

SOCRATE.
Je pense, Anytus, qu'il y a en cette ville des hommes recommandables par leur vertu politique, et qu'il n'y en a pas eu moins autrefois qu'à présent. Mais ont-ils été bons maîtres de leur propre vertu ? Car voilà ce dont il est question entre nous, et non pas s'il y a ou non ici des hommes vertueux, [93b] ni s'il y en a eu autrefois. Nous examinons depuis longtemps si la vertu peut s'enseigner ; cet examen nous conduit à rechercher si les hommes vertueux du temps présent et du temps passé ont eu le talent de communiquer à d'autres la vertu dans laquelle ils excellaient ; ou si cette vertu ne peut se transmettre à personne, ni passer par voie d'enseignement d'un homme

Copyright Arvensa Editions

à un autre. Voilà la question qui nous occupe depuis longtemps, Ménon et moi. Examine ainsi la chose selon tes propres paroles : ne conviendras-tu pas [93c] que Thémistocle était un citoyen vertueux ?

ANYTUS.
Oui certes, et de la plus haute vertu.

SOCRATE.
Et conséquemment que, si jamais quelqu'un a pu donner des leçons de sa propre vertu, il était un excellent maître de la sienne ?

ANYTUS.
Je le pense, s'il l'eût voulu.

SOCRATE.
Mais crois-tu qu'il n'eût pas voulu former d'autres citoyens, et principalement son fils ? ou penses-tu qu'il lui portât envie, et que de dessein prémédité il ne lui ait pas transmis [93d] la vertu dans laquelle il excellait ? N'as-tu pas ouï dire que Thémistocle apprit à son fils Cléophante à être un bon cavalier ? Aussi se tenait-il debout sur un cheval, lançant un javelot dans cette posture, et faisait-il d'autres tours d'adresse merveilleux, que son père lui avait enseignés, l'ayant rendu également habile dans toutes les autres choses qui sont du ressort des meilleurs maîtres. N'est-ce pas là ce que tu as entendu raconter à

Copyright Arvensa Editions

nos vieux citoyens ?

ANYTUS.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Or, on ne pourrait pas dire que son fils n'eût pas de dispositions naturelles ?

[93e] **ANYTUS.**
Non, probablement.

SOCRATE.
Mais quoi ! as-tu jamais ouï dire à aucun citoyen, jeune ou vieux, que Cléophante, fils de Thémistocle, ait excellé dans les mêmes choses que son père ?

ANYTUS.
Pour cela, non.

SOCRATE.
Croyons-nous qu'il ait voulu que son fils apprît tout le reste, et qu'il ne l'eût pas rendu meilleur que ses voisins dans la science qu'il possédait, si la vertu était de nature à s'enseigner ?

ANYTUS.
Non, par Jupiter !

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Voilà quel maître de vertu a été cet homme qui, de ton aveu, tient un rang distingué entre les plus fameux du siècle précédent. Considérons-en un autre, [94a] Aristide, fils de Lysimaque. N'avoues-tu pas que celui-ci a été un homme vertueux ?

ANYTUS.
Oui, et très vertueux.

SOCRATE.
Aristide a pareillement donné à son fils Lysimaque une éducation aussi belle qu'aucun autre Athénien, en tout ce qui dépend des maîtres : mais, te semble-t-il qu'il l'ait rendu plus homme de bien que le premier venu ? Tu l'as fréquenté, et tu sais quel il est[582]. Voyons, si tu veux, [94b] Périclès, cet homme d'un mérite si extraordinaire. Tu sais qu'il a élevé deux fils, Paralos et Xanthippos ?

ANYTUS.
Oui.

SOCRATE.
Tu n'ignores pas non plus qu'il en a fait d'aussi bons cavaliers qu'il y en ait dans Athènes ; qu'il les a instruits dans la musique, dans la gymnastique, et en tout ce qui

Copyright Arvensa Editions

est du ressort de l'art, au point qu'ils ne le cèdent à personne ? N'a-t-il donc pas voulu en faire des hommes vertueux ? Sans doute qu'il l'a voulu : mais apparemment que cela ne peut pas s'enseigner. Et de peur que tu ne te figures que la chose n'a été impossible qu'à un petit nombre d'Athéniens, gens du commun, [94c] fais réflexion que Thucydide a aussi élevé deux fils, Mélésias et Stéphanos ; qu'il les a très bien formés pour tout le reste, et qu'en particulier ils luttaient avec plus d'adresse qu'aucun Athénien. Aussi avait-il confié l'un à Xanthias, et l'autre à Evodoros, qui passaient pour les deux meilleurs lutteurs d'alors. Ne t'en souvient-il pas ?

ANYTUS.
Pour l'avoir entendu dire.

SOCRATE.
N'est-il pas clair que Thucydide [94d] ayant fait apprendre à ses enfants des choses qui l'obligeaient à de grandes dépenses, n'eût jamais négligé de leur apprendre à être des hommes vertueux, ce qui ne lui aurait rien coûté, si la vertu pouvait s'enseigner ? Dira-t-on que Thucydide était un homme du commun, qu'il n'avait pas un très grand nombre d'amis parmi les Athéniens et leurs alliés ? Au contraire, il était d'une grande famille, et avait beaucoup de crédit dans sa patrie et chez les autres Grecs : de sorte que, si la vertu était une chose qui pût s'enseigner, il aurait trouvé aisément quelqu'un, soit parmi ses

Copyright Arvensa Editions

concitoyens, soit parmi les étrangers, qui aurait rendu ses enfants vertueux, [94e] si le soin des affaires publiques ne lui en eût pas laissé le loisir. Mais, mon cher Anytus, je crains fort que la vertu ne puisse s'enseigner.

ANYTUS.
A ce que je vois, Socrate, tu ne te gênes pas pour dire du mal des gens. Si tu voulais m'écouter, je te conseillerais d'être plus réservé, parce qu'il est plus facile en toute autre ville peut-être de faire du mal que du bien à qui l'on veut, mais en celle-ci beaucoup [95a] plus qu'ailleurs. Je crois que tu en sais quelque chose par toi-même.

SOCRATE.
Ménon, il me paraît qu'Anytus se fâche ; et je ne m'en étonne pas : car d'abord il s'imagine que je dis du mal de ces grands hommes, et de plus il se flatte d'être de ce nombre. Mais s'il vient jamais à connaître ce que c'est que dire du mal, il cessera de se fâcher ; pour le présent il l'ignore. Dis-moi donc, Ménon, n'avez-vous point aussi chez vous des hommes vertueux ?

MÉNON.
Assurément.

[95b] **SOCRATE.**
Hé bien, veulent-ils servir de maîtres aux jeunes gens, se donnent-ils pour l'être, et reconnaissent-ils que la vertu

Copyright Arvensa Editions

peut s'enseigner ?

MÉNON.
Par Jupiter, non, Socrate : mais tu leur entendras dire tantôt que la vertu peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas.

SOCRATE.
Tiendrons-nous donc pour maîtres de vertu ceux qui ne sont pas encore convenus que la vertu puisse avoir des maîtres ?

MÉNON.
Je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE.
Mais quoi ! ces sophistes, les seuls qui se portent maîtres en fait de vertu, le sont-ils, à ton avis ?

[95c] **MÉNON;**
Ce qui me plaît surtout dans Gorgias, Socrate, c'est qu'on ne l'entendra jamais promettre rien de semblable : au contraire, il se moque des autres qui se vantent de l'enseigner. Pour lui, il se flatte seulement d'être capable de rendre habile dans l'art de la parole.

SOCRATE.
Ainsi tu ne juges pas que les sophistes soient des maîtres

Copyright Arvensa Editions

de vertu ?

MÉNON.
Je ne sais que te répondre là-dessus, Socrate. Je suis à cet égard dans le même cas que bien d'autres, tantôt ils me paraissent tels, tantôt non.

SOCRATE.
Tu sais bien que vous n'êtes pas les seuls, toi et les autres politiques, qui pensiez tantôt que la vertu peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas ; et [95d] que le poète Théognis dit la même chose ?

MÉNON.
Où donc ?

SOCRATE.
Dans ses élégies, où il dit :

Bois, mange avec ceux qui jouissent d'un grand crédit;
Tiens-toi auprès d'eux, et tâche de leur plaire;
Car tu apprendras de bonnes choses avec les bons : mais si [95e] tu fréquentes
Les méchants, tu perdras même ce que tu as de raison[583].

Vois-tu que dans ces vers il parle comme si la vertu pouvait s'enseigner ?

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Évidemment.

SOCRATE.

Ailleurs il change un peu d'avis, et dit[584] :

Si l'on pouvait donner à l'homme l'intelligence,

Alors, dit-il :

Ils en retireraient de grandes sommes d'argent.

(Ceux qui posséderaient ce secret.)

Jamais le fils d'un père vertueux ne deviendrait méchant
[96a] En suivant ses sages conseils ; mais toutes les leçons
Ne feront point d'un méchant un honnête homme.

Remarques-tu comment il se contredit sur les mêmes objets ?

MÉNON.

Cela est évident.

SOCRATE.

Pourrais-tu me nommer quelque autre chose où ceux qui font profession de l'enseigner, loin d'être regardés en ce point comme les maîtres des autres, passent au contraire pour ne la point savoir eux-mêmes, et pour être [96b] mauvais dans cette chose même dans laquelle ils se vantent d'être maîtres, et où ceux que l'on tient

Copyright Arvensa Editions

unanimement pour bons et habiles, disent tantôt qu'elle peut s'enseigner, tantôt qu'elle ne le peut pas ? Reconnaîtrais-tu pour les véritables maîtres en quelque genre que ce soit des hommes qui seraient aussi peu d'accord avec eux-mêmes ?

MÉNON.
Non pas moi, par Jupiter !

SOCRATE.
Si donc ni les sophistes, ni les gens de bien eux-mêmes ne sont maîtres de vertu, il est évident que personne ne l'est.

MÉNON.
Il ne me paraît pas.

[96c] **SOCRATE.**
Mais s'il n'y a point de maîtres, il n'y a pas non plus de disciples.

MÉNON.
La chose me semble telle que tu dis.

SOCRATE.
Or nous sommes convenus qu'une chose qui n'a ni maîtres ni disciples ne peut s'enseigner ?

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Nous en sommes convenus.

SOCRATE.
Et nous ne voyons nulle part de maîtres de vertu ?

MÉNON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Puisqu'elle n'a point de maîtres, elle n'a pas non plus de disciples ?

MÉNON.
Je l'avoue.

SOCRATE.
La vertu ne peut donc pas s'enseigner.

[96d] **MÉNON;**
Il n'y a pas d'apparence, si nous nous y sommes pris comme il faut dans cet examen. Cependant, Socrate, je ne comprends pas qu'il n'y ait point en effet de gens vertueux, ou, s'il y en a, de quelle manière ils sont devenus tels.

SOCRATE.
Ménon, il paraît que nous ne sommes guère habiles, ni toi, ni moi, et que nous avons été mal formés, toi par

Copyright Arvensa Editions

Gorgias, moi par Prodicus. Il faut par conséquent donner tous nos soins à nous-mêmes plus qu'à nulle autre chose, et chercher quelqu'un qui nous rende meilleurs [96e] par quelque moyen que ce soit. Je dis cela à l'égard de la discussion où nous venons d'entrer ; et je trouve qu'il est ridicule pour nous de n'avoir point aperçu que la science n'est pas la seule chose en vertu de laquelle les hommes seront en état de bien conduire leurs affaires ; ou peut-être, quand nous n'accorderions pas ce point, que la science n'est pas le seul moyen de bien conduire ses affaires et qu'il y en a un autre, n'en connaissons-nous pas davantage de quelle manière se forment les hommes vertueux.

MÉNON.
Que veux-tu dire par-là, Socrate ?

SOCRATE.
Le voici. Nous avons eu raison d'avouer que les hommes vertueux [97a] doivent être utiles, et que la chose ne saurait être autrement. N'est-ce pas ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Nous avons encore bien fait d'accorder qu'ils ne seront utiles qu'autant qu'ils conduiront bien les affaires.

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Mais il paraît que nous avons eu tort de convenir qu'on ne peut bien gouverner les affaires sans science.

MÉNON.
Pourquoi aurions-nous eu tort ?

SOCRATE.
Je vais te le dire. Si quelqu'un sachant le chemin qui conduit à Larisse, ou en tel autre endroit qu'il te plaira, se mettait lui-même dans cette route, et servait de guide à d'autres ; n'est-il pas vrai qu'il les conduirait bien ?

MÉNON.
Sans doute.

[97b] **MÉNON;**
Mais un autre qui se ferait une opinion juste de ce chemin, quoiqu'il n'y eût pas été et qu'il ne le sût pas, ne conduirait-il pas bien aussi ?

MÉNON.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et tandis qu'il aura une opinion vraie sur les mêmes objets, dont l'autre a une pleine connaissance, il ne sera pas moins bon conducteur que lui, quoiqu'il atteigne le vrai, non par la science mais par conjecture.

MÉNON.
Soit.

SOCRATE.
Ainsi l'opinion vraie ne dirige pas moins bien que la science par rapport à la rectitude d'une action. Et voilà ce que nous avons omis d'examiner dans notre recherche sur les propriétés de la vertu, quand nous avons dit [97c] que la science seule apprend à bien agir, tandis que l'opinion vraie produit le même effet.

MÉNON.
Tu as raison.

SOCRATE.
L'opinion vraie n'est donc pas moins utile que la science.

MÉNON.
Avec cette différence, Socrate, que celui qui a la science en partage arrive toujours à son but ; au lieu que celui qui n'a que l'opinion vraie, y parvient quelquefois, et quelquefois aussi le manque.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Que dis-tu ? Quand on a toujours l'opinion vraie, ne parvient-on pas toujours au but, tant qu'on est dirigé par cette vraie opinion ?

MÉNON.
Cela me paraît incontestable. Mais la chose étant ainsi, je suis étonné, Socrate, [97d] pourquoi on fait beaucoup plus de cas de la science que de l'opinion droite, et pourquoi ce sont deux choses différentes.

SOCRATE.
Sais-tu d'où vient ton étonnement, ou te l'apprendrais-je ?

MÉNON.
Apprends-le-moi.

SOCRATE.
C'est que tu n'as pas fait attention aux statues de Dédale[585] : peut-être n'en avez-vous pas chez vous ?

[97e] **MÉNON;**
A quel propos dis-tu cela ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Parce que ces statues, si elles n'ont pas un ressort qui les arrête, s'échappent et s'enfuient, au lieu que celles qui sont arrêtées demeurent en place.

MÉNON.
Qu'est-ce que cela fait ?

SOCRATE.
Ce n'est pas une chose bien précieuse ; d'avoir quelqu'une de ces statues qui ne sont point arrêtées, comme d'avoir un esclave fuyard ; car elles ne restent point en place. Mais pour celles qui sont arrêtées, elles sont d'un grand prix, et ce sont véritablement de beaux ouvrages. A quel sujet ai-je rapporté ceci ? au sujet des opinions vraies. En effet les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, sont une belle chose, et produisent toutes sortes [98a] d'avantages ; mais elles ne veulent guère demeurer longtemps, et elles s'échappent de l'âme de l'homme : en sorte qu'elles ne sont pas d'un grand prix, à moins qu'on ne les arrête en établissant entre elles le lien de la cause à l'effet. C'est, mon cher Ménon, ce que nous avons appelé précédemment réminiscence. Ces opinions ainsi liées deviennent d'abord sciences, et alors demeurent stables. Voilà par où la science est plus précieuse que l'opinion vraie, et comment elle en diffère par l'enchaînement.

MÉNON.
Par Jupiter, il paraît bien, Socrate, que c'est quelque chose

Copyright Arvensa Editions

d'approchant.

[98b] **SOCRATE.**
Je n'en parle pas non plus comme un homme qui sait, mais je conjecture. Cependant lorsque je dis que l'opinion vraie est autre chose que la science, je ne pense pas tout à fait que ce soit là une conjecture. Si je pouvais dire de quelque chose que je la sais, et je l'oserais de bien peu de choses, j'assurerais que celle-ci est du nombre de celles que je sais.

MÉNON.
Tu as raison, Socrate.

SOCRATE.
Mais quoi ! n'ai-je pas encore raison quand je soutiens que si l'opinion vraie dirige une entreprise, elle ne l'exécutera pas moins bien que la science ?

MÉNON.
Je crois que tu dis vrai encore en cela.

[98c] **SOCRATE.**
Ainsi l'opinion vraie n'est ni inférieure à la science, ni moins utile par rapport aux actions ; et à cet égard celui qui a l'opinion vraie ne le cède point à celui qui a la science.

Copyright Arvensa Editions

MÉNON.
J'en conviens.

SOCRATE.
Or nous sommes convenus que l'homme vertueux est utile.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Par conséquent, puisque les hommes vertueux et utiles aux états, s'il y en a, sont tels non seulement par la science, mais aussi par l'opinion vraie, et que ni l'une ni l'autre, [98d] ni la science ni l'opinion vraie, ne sont un présent de la nature, que d'ailleurs elles ne peuvent s'acquérir… ou bien, crois-tu que l'une ou l'autre soit un présent de la nature ?

MÉNON.
Je ne le pense pas.

SOCRATE.
En ce cas, les hommes vertueux ne sont donc pas tels par nature ?

MÉNON.
Non sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
La vertu n'étant point naturelle à l'homme, nous avons examiné ensuite si elle pouvait s'enseigner.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
N'avons-nous pas jugé qu'elle pouvait s'enseigner, à la condition qu'elle fût la même chose que la science ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Et qu'elle était la même chose que la science, à la condition qu'elle pût s'enseigner ?

MÉNON.
Oui.

[98e] **SOCRATE.**
Et que s'il y avait des maîtres de vertu, elle pouvait s'enseigner ; que s'il n'y en avait point, elle ne le pouvait pas ?

MÉNON.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Or, nous sommes convenus qu'il n'y a point de maîtres de vertu.

MÉNON.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Nous avons reconnu par conséquent qu'elle ne peut s'enseigner et qu'elle n'est point la science.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Mais nous sommes tombés d'accord qu'elle est un bien.

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.
Et que ce qui dirige bien est bon et utile.

MÉNON.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

[99a] **SOCRATE.**
Et que deux choses seulement dirigent bien, l'opinion vraie et la science, avec le secours desquelles l'homme se dirige bien : car ce qui arrive par hasard n'est point l'effet d'une direction humaine : et ces deux choses seulement dirigent bien l'homme, l'opinion vraie et la science.

MÉNON.
Je pense de même.

SOCRATE.
Or, puisque la vertu ne peut pas s'enseigner, déjà elle n'est pas la science.

MÉNON.
Évidemment non.

[99b] **SOCRATE.**
De ces deux choses bonnes et utiles, en voilà donc une mise hors de rang, et la science ne saurait servir de conductrice dans les affaires politiques.

MÉNON.
Il me semble que non.

SOCRATE.
Par conséquent ce n'est point par une certaine sagesse, ni étant sages eux-mêmes, que Thémistocle et les autres

Copyright Arvensa Editions

dont Anytus parlait tout à l'heure ont gouverné les états : c'est pourquoi ils n'ont pu rendre les autres ce qu'ils étaient eux-mêmes, parce qu'ils n'étaient point tels par science.

MÉNON.
Il y a apparence que la chose est comme tu dis, Socrate.

SOCRATE.
Si donc ce n'est point la science, reste [99c] que ce soit l'opinion vraie qui dirige les politiques dans la bonne administration des états ; en fait de connaissances ils ne diffèrent en rien des prophètes, et des devins inspirés. En effet, ceux-ci annoncent beaucoup de choses vraies, mais ils ne savent aucune des choses dont ils parlent.

MÉNON.
Très vraisemblablement.

SOCRATE.
Mais ne convient-il pas, Ménon, d'appeler divins ceux qui, étant dépourvus d'intelligence, réussissent en je ne sais combien de grandes choses qu'ils font et qu'ils disent ?

MÉNON.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Nous aurons donc raison de nommer divins les prophètes et les devins dont on vient de parler, [99d] et tous ceux qui ont le génie poétique[586] : et nous serons pour le moins aussi bien fondés à accorder ce titre aux politiques, les regardant comme des hommes saisis d'enthousiasme, inspirés et animés par la divinité, lorsqu'ils réussissent en parlant sur bien des affaires importantes, sans avoir aucune science sur ce qu'ils disent.

MÉNON.
Assurément.

SOCRATE.
Aussi les femmes, Ménon, appellent-elles divins les hommes vertueux ; et les Lacédémoniens, quand ils veulent faire l'éloge d'un homme de bien, disent : C'est un homme divin[587].

[99e] **MÉNON;**
Et il est évident, Socrate, qu'ils ont raison, quoique peut-être Anytus s'offense de tes discours.

SOCRATE.
Je ne m'en mets pas en peine : je m'entretiendrai avec lui une autre fois, Ménon. Pour ce qui nous regarde, si dans tout ce discours nous avons examiné et traité la chose comme nous devions, il s'ensuit que la vertu n'est point

Copyright Arvensa Editions

naturelle à l'homme, ni ne peut s'apprendre ; mais qu'elle arrive par une influence divine à ceux en qui elle se rencontre, sans intelligence de leur part ; [100a] à moins qu'on ne nous montre quelque politique en état de communiquer son habileté à un autre. S'il s'en trouve un, nous dirons de lui qu'il est entre les vivants ce qu'est Tirésias entre les morts, au rapport d'Homère, lequel dit de ce devin qu'il est le seul sage aux enfers, et que les autres ne sont que des ombres errantes à l'aventure[588]. De même cet homme serait à l'égard des autres pour la vertu ce que la réalité est à l'ombre.

[100b] **MÉNON;**
Cela me paraît parfaitement bien dit, Socrate.

SOCRATE.
Il paraît donc, d'après ce raisonnement, Ménon, que la vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent. Mais nous ne saurons le vrai à ce sujet que lorsqu'avant d'examiner comment la vertu se trouve dans les hommes, nous entreprendrons de chercher ce qu'elle est en elle-même. Maintenant il est temps que je me rende quelque part. Pour toi, persuade à ton hôte Anytus les choses dont tu es persuadé toi-même, afin [100c] qu'il soit plus traitable ; si tu réussis à le convaincre, tu rendras service aux Athéniens.



Copyright Arvensa Editions



LE BANQUET

ou

De l'Amour

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Le Banquet (en en grec ancien *Συμπόσιον*, *Sumpósion*) est un texte de Platon écrit aux environs de 380 avant J.-C. Il est constitué principalement d'une longue série de discours portant sur la nature et les qualités de l'amour (eros). *Tò sumpósion* en grec est traduit traditionnellement par *le Banquet ;* ce terme désigne ce que l'on appelle aujourd'hui une « réception », une fête mondaine dans laquelle on boit généralement plus qu'on ne mange.

Dans le *Banquet*, Platon ne les rapporte pas non plus en tant que narrateur, et préfère se servir d'un intermédiaire, Apollodore. Il raconte en effet comment Apollodore vient à refaire le récit de cette soirée, en rapportant toutes les paroles importantes qui y furent échangées.

Platon écrit vers 385, mais il situe le récit d'Apollodore 16 ans auparavant, vers 404 (la Guerre du Péloponnèse, qui a opposé Sparte à Athènes, s'est achevée par la défaite d'Athènes), tandis que onze années ont passé depuis la fameuse réception de 416. Apollodore lui-même n'était pas chez l'hôte Agathon. Il tient son récit d'un autre disciple de Socrate, Aristodème, qui l'accompagnait.

La multiplication de témoins intermédiaires a pour but de signaler au lecteur que le texte qu'il lira n'est pas la retranscription exacte de la soirée, mais de l'essentiel de ce qui a été dit. *Le Banquet* est donc une adaptation libre et dramatiquement très élaborée d'une soirée

Copyright Arvensa Editions

mémorable. On peut ajouter qu'une enquête rapide sur le caractère des personnages que sont Aristodème et Apollodore en dira un peu plus sur la manière dont ils entendent jouer leur rôle d'intermédiaire entre les auditeurs et cette soirée à laquelle personne, parmi les auditeurs présents, n'a assisté.

Intermédiaire se dit en grec *metaxu* : Apollodore et Aristodème vont être les *metaxu* d'un *daimon* (érôs) qui est lui-même le *metaxu* par excellence.

Le lecteur aura soin de prendre garde que sous la forme tragi-comique, Platon fera dévoiler par les protagonistes de son dialogue les mystères d'Éros. Un des personnages présents de ce dialogue, qui va faire l'éloge du philosophe Socrate, est aussi celui qui aura eu dans sa vie à supporter l'accusation de sacrilège pour avoir mutilé les statues des Hermès. Aux révélations des mystères d'Éros, on peut donc ajouter ici les révélations sur Socrate, formulées par un politicien ivre, Alcibiade, bientôt poursuivi pour sacrilège.

Quelles circonstances donnent lieu à toutes ces paroles sur l'amour ? Le jury d'un festival a couronné la première tragédie du jeune Agathon. Pour célébrer sa victoire, Agathon organise une grande fête le soir même, qui se termine en beuverie. Le lendemain, il donne à nouveau une réception, mais plus intime, plus calme, en invitant des personnalités importantes à fêter son succès. A l'initiative de Phèdre, relayé par Eryximaque, chacun est invité à faire à son tour un éloge de l'amour, ce qui selon

Copyright Arvensa Editions

lui n'aurait jamais été fait. *Le Banquet* est donc l'histoire de cette longue nuit, où on entend se succéder ces éloges, ainsi que les discussions et les multiples incidents qui interrompent le protocole.

Copyright Arvensa Editions

LE BANQUET

Liste des titres

Le Banquet

Premiers interlocuteurs :

APOLLODORE, Apollodore, l'ami d'Apollodore.

Seconds interlocuteurs :

SOCRATE[589], *AGATHON*[590], *PHÈDRE*[591], *PAUSANIAS*[592], *ÉRIXIMAQUE*[593], *ARISTOPHANE*[594], *ALCIBIADE*[595].

APOLLODORE[598].

[172a] Je crois que je ne suis pas mal préparé à vous faire le récit que vous me demandez[599] : car il y a peu de jours, comme je revenais de ma maison de Phalère[600] un homme de ma connaissance, qui venait derrière moi, m'aperçut, et m'appela de loin :

— Hé quoi, s'écria-t-il en badinant, un homme de Phalère aller si vite ?

Je m'arrêtai, et l'attendis.

— Apollodore, me dit-il, je te cherchais justement pour

Copyright Arvensa Editions

te demander ce qui s'était passé chez Agathon le jour que [172b] Socrate et Alcibiade y soupèrent. On dit que toute la conversation roula sur l'amour, et je mourais d'envie d'entendre ce qui s'était dit de part et d'autre sur cette matière. J'en ai bien su quelque chose par un homme à qui Phénix, fils de Philippe, avait raconté une partie de leurs discours ; mais cet homme ne me disait rien de certain : il m'apprit seulement que tu savais le détail de cet entretien ; conte-le-moi donc, je te prie : aussi bien, c'est un devoir pour toi de faire connaître ce qu'a dit ton ami. Mais, avant tout, dis-moi si tu étais présent à cette conversation ?

— Il paraît bien, lui répondis-je, que ton homme ne t'a rien dit [172c] de certain, puisque tu parles de cette conversation comme d'une chose arrivée depuisë peu, et comme si j'avais pu y être présent.

— Je le croyais.

— Comment, lui dis-je, Glaucon[601] ne sais-tu pas qu'il y a plusieurs années qu'Agathon n'a mis le pied dans Athènes ? Pour moi, il n'y a pas encore trois ans [173a] que je fréquente Socrate, et que je m'attache à étudier toutes ses paroles et toutes ses actions. Avant ce temps-là, j'errais de côté et d'autre ; je croyais mener une vie raisonnable, et j'étais le plus malheureux de tous les hommes, m'imaginant, comme tu fais maintenant, qu'il fallait s'occuper de toute autre chose plutôt que de philosophie.

Copyright Arvensa Editions

— Allons, point de raillerie ; dis-moi quand eut lieu cette conversation.

— Nous étions bien jeunes toi et moi ; ce fut dans le temps qu'Agathon[602] remporta le prix avec sa première tragédie, et le lendemain du sacrifice d'actions de grâces qu'il fit avec ses choristes.

— Tu parles de loin ; mais de qui sais-tu ce qui fut dit dans cette assemblée ? Est-ce de Socrate ? [173b]

— Non, par Jupiter, lui dis-je ; je tiens ce que j'en sais de celui-là même qui l'a conté à Phénix, je veux dire d'Aristodème[603], de Cydathène[604], ce petit homme qui va toujours nu-pieds. Il était présent, et c'était alors, à ce qu'il me semble, un des hommes qui étaient le plus épris de Socrate. J'ai quelquefois interrogé Socrate sur des choses que cet Aristodème m'avait racontées, et leurs récits étaient d'accord.

— Que tardes-tu donc, me dit Glaucon, à me raconter cet entretien ? Pouvons-nous mieux employer le chemin qui nous reste d'ici à Athènes ?

J'y consentis, et nous causâmes de tout cela le long du chemin. [173c] C'est ce qui fait que, comme je vous disais tout à l'heure, je ne suis pas mal préparé, et il ne tiendra qu'à vous d'entendre ce récit : aussi bien, outre le profit que je trouve à parler ou à entendre parler de philosophie, il n'y a rien au monde où je prenne tant de plaisir, tout au contraire des autres discours. Je me meurs d'ennui quand je vous entends, vous autres riches et gens

Copyright Arvensa Editions

d'affaires, parler de vos intérêts ; et je déplore votre aveuglement : vous pensez faire merveilles, [173d] et en vérité vous ne faites rien de bon. Peut-être vous aussi, de votre côté, me croyez-vous fort à plaindre, et vous avez bien raison de le croire ; mais moi, je ne crois pas que vous êtes à plaindre, j'en suis sûr.

L'AMI D'APOLLODORE.
Tu es toujours le même, Apollodore : toujours disant du mal de toi et des autres, et persuadé que tous les hommes, excepté Socrate, sont misérables, à commencer par toi. Je ne sais pas pourquoi on t'a donné le nom de furieux ; mais je sais bien qu'il y a toujours quelque chose de cela dans tes discours. Tu es toujours en colère contre toi et contre tout le reste des hommes, excepté Socrate.

APOLLODORE.
[173a] Il te semble donc qu'il faut être un furieux et un insensé pour parler ainsi de moi et de tous tant que vous êtes ?

L'AMI D'APOLLODORE.
Une autre fois, Apollodore, nous disputerons là-dessus. Souviens-toi maintenant de ta promesse, et redis-nous les discours qui furent tenus chez Agathon.

APOLLODORE.
Les voici à peu près. Ou plutôt il vaut mieux vous raconter

Copyright Arvensa Editions

la chose [174a] dès le commencement, comme Aristodème me l'a racontée.

Il me dit donc qu'il avait rencontré Socrate qui sortait du bain, et qui avait mis des sandales, ce qui ne lui était pas ordinaire ; et qu'il lui avait demandé où il allait si beau. Je vais souper chez Agathon, me répondit-il. J'ai refusé hier d'assister à la fête qu'il donnait pour célébrer sa victoire, parce que je craignais la foule ; mais je lui ai promis que je serais du lendemain, qui est aujourd'hui. Voilà pourquoi tu me vois si paré. Je me suis fait beau pour aller chez un beau garçon. Mais toi, Aristodème, serais-tu d'humeur [174b] à venir aussi, quoique tu ne sois point prié ?

— Comme tu voudras, lui dis-je.

— Viens donc, dit-il ; changeons le proverbe, et montrons qu'un honnête homme peut aussi aller souper chez un honnête homme sans en être prié. J'accuserais volontiers Homère de n'avoir pas seulement changé ce proverbe, mais de s'en être moqué, lorsqu'après nous avoir représenté Agamemnon comme un grand guerrier, et Ménélas comme un assez faible combattant, il fait venir Ménélas[605] au festin d'Agamemnon sans être invité, c'est-à-dire un inférieur chez un homme [174c] qui vaut mieux que lui.

— J'ai bien peur, dis-je à Socrate, de n'être pas l'homme que tu voudrais, mais plutôt le Ménélas d'Homère. Au reste, c'est toi qui me conduis, c'est à toi à

Copyright Arvensa Editions

te défendre : car pour moi, je n'avouerai pas que je viens sans invitation ; je dirai que c'est toi qui m'as prié.

— Nous sommes deux[606], répondit Socrate, et nous trouverons l'un ou l'autre ce qu'il faudra dire. Allons seulement.

Nous allâmes vers le logis d'Agathon, en nous entretenant de la sorte. Mais au milieu du chemin Socrate devint tout pensif, et demeura en arrière. Je m'arrêtai pour l'attendre, mais il me dit d'aller toujours devant. Arrivé à la maison [174e] d'Agathon, je trouvai la porte ouverte, et il m'arriva même une assez plaisante aventure. Un esclave d'Agathon me mena sur-le-champ dans la salle où était la compagnie, qui était déjà à table, et qui attendait que l'on servît. Agathon aussitôt qu'il me vit :

— Ô Aristodème, s'écria-t-il, sois le bienvenu si tu viens pour souper ! si c'est pour autre chose, je te prie, remettons-le à un autre jour. Je te cherchai hier pour te prier d'être des nôtres sans pouvoir te trouver. Mais comment ne nous amènes-tu pas Socrate ?

Là-dessus je me retourne, et je ne vois pas de Socrate.

— Je suis venu avec lui, leur dis-je, c'est lui-même qui m'a invité.

— Tu as bien fait, reprit Agathon ; mais lui, où est-il ?

[175a] — Il marchait sur mes pas, et j'admire ce qu'il peut être devenu.

— Enfant, dit Agathon, n'iras-tu pas voir où est

Copyright Arvensa Editions

Socrate, et ne l'amèneras-tu pas ? Et toi, Aristodème, mets-toi à côté d'Éryximaque. Qu'on lui lave les pieds pour qu'il prenne place.

Cependant un autre esclave vint annoncer qu'il avait trouvé Socrate sur la porte de la maison voisine, mais qu'il n'avait point voulu venir, quelque chose qu'on lui eût pu dire.

— Voilà une chose étrange ! dit Agathon. Retourne, et ne le quitte point qu'il ne soit entré.

[175b] — Non, non, dis-je alors, laissez-le ; il lui arrive assez souvent de s'arrêter ainsi, en quelque endroit qu'il se trouve. Vous le verrez bientôt, si je ne me trompe : ne le troublez pas, et ne vous occupez pas de lui.

— Si c'est là ton avis, dit Agathon, je m'y rends. Et vous, enfants, servez-nous ; apportez-nous ce que vous voudrez, comme si personne ici ne vous donnait des ordres ; c'est un soin que je n'ai jamais pris : regardez-moi ainsi que mes amis comme des hôtes que vous auriez vous-mêmes invités. [175c] Enfin faites tout de votre mieux, et tirez-vous-en à votre honneur.

Nous commençâmes donc à souper, et Socrate ne venait point. Agathon perdait patience, et voulait à tout moment qu'on l'appelât ; mais j'empêchais toujours qu'on ne le fît. Enfin Socrate entra, après nous avoir fait attendre quelque temps, selon sa coutume, et comme on avait à moitié soupé. Agathon, qui était seul sur un lit au bout de la table, le pria de se mettre auprès de lui.

— Viens, dit-il, Socrate, que je m'approche de toi le

Copyright Arvensa Editions

plus que je pourrai, pour tâcher d'avoir ma part [175d] des sages pensées que tu viens de trouver ici près ; car je m'assure que tu as trouvé ce que tu cherchais, autrement tu y serais encore.

Quand Socrate eut pris place :

— Plût à Dieu, dit-il, que la sagesse, Agathon, fût quelque chose qui pût passer d'un esprit dans un autre, quand on s'approche, comme l'eau qui coule à travers un morceau de laine d'une coupe pleine dans une coupe vide ! S'il en était ainsi, [175e] ce serait à moi de m'estimer heureux d'être auprès de toi, dans l'espérance de me remplir de l'excellente sagesse que tu possèdes ; car pour la mienne, c'est quelque chose de bien médiocre et de fort équivoque : ce n'est qu'un songe ; la tienne, au contraire, est une sagesse magnifique, et qui donne les plus belles espérances, ayant déjà jeté à ton âge le plus vif éclat, témoin avant-hier les applaudissements de plus de trente mille Grecs.

— Tu te moques, Socrate, reprit Agathon ; mais nous examinerons tantôt quelle est la meilleure de ta sagesse ou de la mienne ; et Bacchus sera notre juge : présentement ne songe qu'à souper.

Socrate s'assit, et quand lui et les autres convives eurent achevé de souper, on fit les libations, on chanta un hymne en l'honneur du dieu ; et, après toutes les cérémonies ordinaires, on parla de boire. Pausanias[607] prit alors la parole :

Copyright Arvensa Editions

— Eh bien, voyons, dit-il, comment boire sans nous incommoder. Pour moi je déclare que je suis encore fatigué de la débauche d'hier, et j'ai besoin de respirer un peu, ainsi que la plupart de vous, ce me semble ; car hier vous étiez des nôtres. [176b] Avisons donc à boire sans inconvénient.

— Tu me fais grand plaisir, dit Aristophane[608], de vouloir qu'on se ménage ; car je suis un de ceux qui se sont le moins épargnés la nuit passée.

— Que je vous aime de cette humeur, dit Éryximaque, fils d'Acumènos[609]. Il ne reste plus qu'à savoir où en est Agathon.

— Où vous en êtes, dit-il, pas très fort. [176c]

— Tant mieux pour moi, reprit Éryximaque, si vous autres braves vous êtes rendus ; tant mieux pour Aristodème, pour Phèdre et pour les autres, qui sommes de petits buveurs. Je ne parle pas de Socrate, il boit comme il veut ; il lui sera donc indifférent quel parti on prendra. Ainsi, puisque vous êtes d'avis de nous ménager, j'en serai moins importun, si je vous remontre le danger qu'il y a de s'enivrer. [176d] Mon expérience de médecin m'a parfaitement prouvé que rien n'est plus pernicieux à l'homme que l'excès du vin : je l'éviterai toujours tant que je pourrai, et jamais je ne le conseillerai aux autres, surtout quand ils se sentiront encore la tête pesante de la veille.

— Tu sais, lui dit Phèdre de Myrrhinos[610] en

Copyright Arvensa Editions

l'interrompant, que je suis volontiers de ton avis, surtout quand tu parles médecine ; mais tu vois que tout le monde est raisonnable aujourd'hui.

[176e] Il n'y eut personne qui ne fût de ce sentiment. On résolut de ne point faire de débauche, et de ne boire que pour son plaisir.

— Puisque, ainsi est, dit Éryximaque, qu'on ne forcera personne, et que nous boirons comme il plaira à chacun, je suis d'avis, premièrement, que l'on renvoie cette joueuse de flûte qui vient d'entrer ; qu'elle aille jouer pour elle, ou, si elle l'aime mieux, pour les femmes dans l'intérieur. Quant à nous, si vous m'en croyez, nous lierons ensemble quelque conversation. Je vous en proposerai même la matière, si vous le voulez.

[177a] Tout le monde ayant témoigné qu'il ferait plaisir à la compagnie, Éryximaque reprit ainsi :

— Je commencerai par ce vers de la Mélanippe d'Euripide[611] : *Ce discours n'est pas de moi, mais* de Phèdre. Car Phèdre me dit chaque jour avec une espèce d'indignation : Ô Éryximaque, n'est-ce pas une chose étrange que de tant de poètes qui ont fait des hymnes et des cantiques en l'honneur de la plupart des dieux, aucun n'ait fait l'éloge de l'Amour, [177b] qui est pourtant un si grand dieu ? Regardez un peu les sophistes habiles ; ils composent tous les jours de grands discours en prose à la louange d'Hercule et des autres demi-dieux, témoin le fameux Prodicus[612]. Passe pour cela. J'ai même vu un

Copyright Arvensa Editions

livre qui portait pour titre : *L'Éloge du sel*, où le savant auteur développait les merveilleuses qualités du sel, [177c] et les grands services qu'il rend à l'homme. En un mot, tu verras qu'il n'y a presque rien au monde qui n'ait eu son panégyrique. Comment se peut-il donc faire que, parmi cette profusion d'éloges, on ait oublié l'Amour, et que personne n'ait entrepris de louer un dieu qui mérite tant d'être loué ? Pour moi, continua Éryximaque, j'approuve l'indignation de Phèdre. Je veux donc lui payer mon tribut, et lui faire ma cour ; et en même temps il me semble qu'il siérait très bien à une compagnie telle que la nôtre d'honorer l'Amour. [177d] Si cela vous plaît, il ne faut point chercher d'autre sujet de conversation. Chacun prononcera de son mieux un discours à la louange de l'Amour. On fera le tour, à commencer par la droite. Ainsi Phèdre parlera le premier, puisque c'est son rang, et puisque aussi bien il est le père de l'idée que je vous propose.

— Je ne doute pas, Éryximaque, dit alors Socrate, que ton avis ne passe ici tout d'une voix. Je sais bien au moins que je ne m'y opposerai pas, moi qui fais profession de ne savoir que l'amour. Je m'assure qu'Agathon ne s'y opposera pas non plus, [177e] ni Pausanias, ni encore moins Aristophane, lui qui est tout dévoué à Bacchus et à Vénus. Je puis également répondre du reste de la compagnie, quoique, à dire vrai, la partie ne soit pas égale pour nous autres, qui sommes assis les derniers. En tout cas, si ceux qui nous précèdent font bien leur devoir et

Copyright Arvensa Editions

épuisent la matière, nous en serons quittes pour leur donner notre approbation. Que Phèdre commence donc, à la bonne heure, et qu'il loue l'Amour.

Le sentiment de Socrate fut [178a] unanimement adopté. De rendre ici mot pour mot tous les discours que l'on prononça, c'est ce qu'on ne doit pas attendre de moi, Aristodème, de qui je les tiens, n'ayant pu me les rapporter si parfaitement, et moi-même ayant laissé échapper quelque chose du récit qu'il m'en a fait ; mais je vous redirai l'essentiel. Voici donc à peu près, selon lui, quel fut le discours de Phèdre :

« C'est un grand dieu que l'Amour, et véritablement digne d'être honoré des dieux et des hommes par beaucoup d'endroits, mais surtout à cause de son ancienneté : [178b] car il n'y a point de dieu plus ancien que lui. En voici la preuve : il n'a ni père ni mère. Jamais ni prosateur ni poète ne les a nommés. Hésiode met avant tout le Chaos;

Vient ensuite[613]
La Terre au large sein, base inébranlable de toutes choses;
Et l'Amour...

Par conséquent, Hésiode, fait succéder au Chaos la Terre et l'Amour. Parménide a dit de son origine :

Copyright Arvensa Editions

L'Amour est le premier dieu qu'il conçut[614].

Acusilas[615] a suivi le sentiment d'Hésiode. [178c] Ainsi, d'un commun consentement, il n'y a point de dieu qui soit plus ancien que l'Amour. Et c'est aussi de tous les dieux celui qui fait le plus de bien aux hommes. Car je ne connais pas de plus grand avantage pour un jeune homme que d'avoir un amant vertueux ; et pour un amant que d'aimer un objet vertueux. Il n'y a ni naissance, ni honneurs, ni richesses, rien enfin qui soit capable, comme l'Amour, d'inspirer à l'homme ce qu'il faut pour se bien conduire : [178d] je veux dire la honte du mal et l'émulation du bien ; et sans ces deux choses, il est impossible que ni un particulier, ni un état, fasse jamais rien de beau ni de grand. J'ose même dire que si un homme qui aime avait ou commis une mauvaise action, ou enduré un outrage sans le repousser, il n'y aurait ni père, ni parent, ni personne au monde devant qui il eût tant de honte de paraître [178e] que devant ce qu'il aime. Il en est de même de celui qui est aimé : il n'est jamais si confus que lorsqu'il est surpris en quelque faute par son amant. De sorte que, si par quelque enchantement un état ou une armée pouvait n'être composée que d'amants et d'aimés, il n'y aurait point de peuple qui portât plus haut l'horreur du vice et l'émulation de la vertu. [179a] Des hommes ainsi unis, quoique en petit nombre, pourraient

Copyright Arvensa Editions

presque vaincre le monde entier. Car il n'y a personne par qui un amant n'aimât mieux être vu abandonnant son rang ou jetant ses armes que par ce qu'il aime, et qui n'aimât mieux mourir mille fois que subir cette honte, à plus forte raison que d'abandonner ce qu'il aime et de le laisser dans le péril. Il n'y a point d'homme si timide que l'Amour n'enflammât de courage et dont il ne fît alors un héros ; [179b] et ce que dit Homère que les dieux inspirent de l'audace à certains guerriers[616], on peut le dire plus justement de l'Amour, par rapport à ceux qui aiment. Il n'y a que parmi les amants que l'on sait mourir l'un pour l'autre. Non seulement des hommes, mais des femmes même ont donné leur vie pour sauver ce qu'elles aimaient ; témoin Alceste, fille de Pélias : dans toute la Grèce il ne se trouva qu'elle qui voulût mourir pour son époux, quoiqu'il eût son père [179c] et sa mère[617]. L'amour de l'amante surpassa de si loin leur amitié, qu'elle les déclara, pour ainsi dire, des étrangers à l'égard de leur fils ; il semblait qu'ils ne fussent ses proches que de nom. Aussi, quoiqu'il se soit fait dans le monde un grand nombre de belles actions, celle d'Alceste a paru si belle aux dieux et aux hommes, qu'elle a mérité une récompense qui n'a été accordée qu'à un très petit nombre. Les dieux, charmés de son courage, lui rendirent avec l'âme de son époux la sienne propre : [179d] tant il est vrai qu'un amour noble et généreux se fait estimer des dieux mêmes ! Ils n'ont pas ainsi traité Orphée, fils

Copyright Arvensa Editions

d'Aeagre : ils l'ont renvoyé des enfers sans lui accorder ce qu'il demandait. Au lieu de lui rendre sa femme, qu'il venait chercher, ils ne lui en ont montré que le fantôme[618] : car il manqua de courage, comme un musicien qu'il était. Au lieu d'imiter Alceste, et de mourir pour ce qu'il aimait, il usa d'adresse, et chercha l'invention de descendre vivant aux enfers. Les dieux, indignés de sa lâcheté, ont permis enfin qu'il périt par la main [179e] des femmes. Au contraire, ils ont honoré Achille, fils de Thétis, et l'ont placé dans les îles des bienheureux. Sa mère lui avait prédit que, s'il tuait Hector, il mourrait aussitôt après, mais que, s'il voulait ne le point combattre, il s'en retournerait à la maison de son père, et parviendrait à une longue vieillesse ; lui, ne balança point, préféra la vengeance de Patrocle à sa propre vie, [180a] et voulut non seulement mourir pour son ami[619], mais même mourir sur le corps de son ami. Aussi les dieux, charmés de son dévouement, l'ont honoré pardessus tous les autres hommes. Eschyle se moque de nous, quand il nous dit que c'était Patrocle qui était l'aimé. Achille était plus beau non seulement que Patrocle, mais que tous les autres héros ; il était encore sans barbe et beaucoup plus jeune, comme dit Homère[620]. Mais véritablement si les dieux approuvent ce que l'on fait [180b] pour ce qu'on aime, ils estiment, ils admirent, ils récompensent tout autrement ce que l'on fait pour celui dont on est aimé. En effet, celui qui aime est quelque chose de plus divin que

Copyright Arvensa Editions

celui qui est aimé ; car il est possédé d'un dieu : de là vient qu'Achille a été encore mieux traité qu'Alceste, puisque les dieux l'ont envoyé, après sa mort, dans les îles des bienheureux. Je conclus que, de tous les dieux, l'Amour est le plus ancien, le plus auguste, et le plus capable de rendre l'homme vertueux et heureux durant sa vie et après sa mort.

[180c] Phèdre finit de la sorte. Aristodème passa par-dessus quelques autres dont il avait oublié les discours, et il vint à Pausanias, qui parla ainsi :

« Je n'approuve point, ô Phèdre, la simple proposition qu'on a faite de louer l'Amour ; cela serait bon s'il n'y avait qu'un Amour. Mais, comme il y en a plus d'un, il eût été mieux de dire, avant tout, quel est celui [180d] que l'on doit louer. C'est ce que je vais essayer de faire. Je dirai d'abord quel est l'Amour qui mérite qu'on le loue, puis je le louerai le plus dignement que je pourrai. Il est constant que Vénus ne va point sans l'Amour. S'il n'y avait qu'une Vénus, il n'y aurait qu'un Amour ; mais puisqu'il y a deux Vénus, il faut nécessairement qu'il y ait aussi deux Amours. Qui doute qu'il n'y ait deux Vénus[621] ? L'une ancienne, fille du Ciel, et qui n'a point de mère : nous la nommons *Vénus Uranie*. L'autre, plus moderne, fille de Jupiter et de Dionée : [180e] nous l'appelons *Vénus Populaire*. Il s'ensuit que des deux Amours qui sont les ministres de ces deux Vénus, il faut nommer l'un céleste, et l'autre populaire. Or, tout dieu sans doute est digne

Copyright Arvensa Editions

d'être honoré ; cependant distinguons bien les fonctions de ces deux Amours. Toute action est de soi indifférente ; [181a] ce que nous faisons présentement, boire, manger, discourir, rien de tout cela n'est bon en soi, mais peut le devenir par la manière dont on le fait ; bon si on le fait selon les règles de l'honnêteté, mauvais si on le fait contre ces règles. Il en est de même d'aimer : tout amour, en général, n'est ni bon ni louable, mais seulement celui qui nous fait aimer honnêtement. L'Amour de la Vénus populaire est populaire aussi [181b] et n'inspire que des actions basses : c'est l'amour qui règne parmi les gens du commun. Ils aiment sans choix, pas moins les femmes que les hommes, plutôt le corps que l'âme ; plus on est déraisonnable et plus ils vous recherchent, car ils n'aspirent qu'à la jouissance : pourvu qu'ils y parviennent, il ne leur importe par quels moyens ; de là vient qu'ils s'attachent à tout ce qui se présente, bon ou mauvais : car leur amour est celui d'une déesse plus jeune [181c] que l'autre, et née du mâle et de la femelle. Mais la Vénus Uranie n'ayant point eu de mère, l'Amour qui marche à sa suite n'a qu'un sexe pour objet. Attaché à une déesse plus âgée, et qui n'a point la fougue de la jeunesse, ceux qu'il inspire n'aiment que le sexe le plus généreux et qui participe davantage de l'intelligence. C'est à l'amour des jeunes gens que se reconnaissent les serviteurs du véritable amour. Et ils ne s'attachent point à une trop grande jeunesse, mais à l'âge où l'intelligence commence à se développer, c'est-à-dire quand la barbe est venue :

Copyright Arvensa Editions

car ils ne veulent pas mettre à profit l'imprudence d'un trop jeune ami, pour le laisser aussitôt après [181d] et courir à quelque autre objet, mais ils se lient dans le dessein de ne se plus séparer, et de passer toute leur vie avec ce qu'ils aiment. Il serait vraiment à souhaiter qu'il y eût une loi, par laquelle il fut défendu d'aimer de trop jeunes gens, afin qu'on ne donnât point son temps à une chose si incertaine : en effet, qui sait ce que deviendra un jour cette jeunesse, quel pli prendront et le corps et l'esprit, de quel côté ils tourneront, vers le vice ou vers la vertu? Les gens sages s'imposent eux-mêmes [181e] une loi si juste. Mais il faudrait la faire observer rigoureusement par les amants populaires dont nous parlions, et leur défendre ces sortes d'engagements comme on les empêche, autant [182a] que cela est possible, d'aimer les femmes de condition libre. Ce sont eux qui ont déshonoré l'Amour ; ils ont fait dire qu'il était honteux de bien traiter un amant ; c'est leur amour déplacé et injuste de la trop grande jeunesse qui seul a donné lieu à une pareille opinion, tandis que rien de ce qui se fait par des principes de sagesse et d'honnêteté ne saurait être honteux. Il n'est pas difficile de comprendre les principes qui règlent l'amour dans les autres pays, car ils sont clairs et simples. Il n'y a que les villes d'Athènes [182b] et de Lacédémone où la coutume est sujette à explication. Dans l'Élide[622], par exemple, et dans la Béotie, où l'on n'est pas habile dans l'art de parler, on dit

Copyright Arvensa Editions

simplement qu'il est bien d'accorder ses faveurs à qui nous aime. Personne ne le trouve mal, ni jeune ni vieux ; il faut croire qu'on a ainsi autorisé l'amour pour en aplanir les difficultés, et afin qu'on n'ait pas besoin, pour se faire aimer, de recourir à des délicatesses de langage dont on n'est pas capable dans ces pays. Les choses vont autrement dans l'Ionie, et dans les pays soumis à la domination des Barbares : là on proscrit et l'amour, [182c] et la philosophie, et la gymnastique. D'où vient cela ? C'est que les tyrans n'aiment point à voir qu'il se forme parmi leurs sujets de grands courages ou de fortes amitiés : or, c'est ce que l'amour sait faire merveilleusement. Les tyrans d'Athènes en firent autrefois l'expérience : la passion d'Aristogiton et la fidélité d'Harmodius[623] renversa leur domination. Il est donc visible que, dans les états où il est honteux [182d] d'accorder ses faveurs à qui nous aime, cette excessive sévérité vient de l'iniquité de ceux qui l'ont établie, de la tyrannie des gouvernants et de la lâcheté des gouvernés ; et que dans les pays où l'on dit simplement qu'il est bien de se rendre à qui nous aime, cette indulgence outrée est une preuve de grossièreté. Tout cela est bien plus sagement ordonné parmi nous. Mais, comme j'ai dit, il n'est pas facile de comprendre l'esprit de nos mœurs. D'un côté, on y dit qu'il est mieux d'aimer aux yeux de tout le monde que d'aimer en cachette, et qu'il faut aimer, de préférence les plus généreux et les plus

Copyright Arvensa Editions

vertueux, alors, même qu'ils seraient moins beaux que d'autres. Tout le monde s'intéresse au succès d'un homme qui aime ; on l'encourage ; ce qu'on ne ferait point si l'on croyait qu'il ne fût pas honnête d'aimer ; [182e] on l'estime quand il a réussi dans son amour ; on le méprise quand il n'a pas réussi. On permet à l'amant de se servir de mille moyens pour parvenir à son but ; et il n'y a pas un seul de ces moyens qui ne fut capable de le perdre dans l'esprit de tous les honnêtes gens, [183a] s'il s'en servait pour toute autre chose que pour se faire aimer : car, si un homme, dans le dessein de s'enrichir, ou d'obtenir un emploi, ou de se faire quelque autre établissement de cette nature, osait avoir pour quelqu'un la moindre des complaisances qu'un amant a pour ce qu'il aime, s'il employait les mêmes supplications, s'il avait la même assiduité, s'il faisait les mêmes serments, s'il couchait à sa porte, s'il descendait à mille bassesses où un esclave aurait honte de descendre, il n'aurait ni un ennemi ni un ami qui le laissât en repos : [183b] les uns lui reprocheraient sa turpitude, les autres en rougiraient et s'efforceraient de l'en corriger. Cependant tout cela sied merveilleusement à un homme qui aime ; tout lui est permis : non seulement ses bassesses ne le déshonorent pas, mais on l'en estime comme un homme qui fait très bien son devoir. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'on veut que les amants soient les seuls parjures que les dieux ne punissent point ; car on dit que les serments n'engagent point en amour : dans nos mœurs, [183c] les

Copyright Arvensa Editions

hommes et les dieux permettent tout à un amant. Il n'y a personne qui là-dessus ne demeure persuadé qu'il est très louable en cette ville et d'aimer et de vouloir du bien à ceux qui nous aiment. Cependant, si l'on regarde, d'un autre côté, avec quel soin un père met auprès de ses enfants un gouverneur qui veille sur eux, et que le plus grand devoir de ce gouverneur est d'empêcher qu'ils ne parlent à ceux qui les aiment, que leurs camarades même, s'ils les voient entretenir de pareils commerces, les accablent de railleries, et que [183d] les gens plus âgés ne s'opposent point à ces railleries et ne blâment pas ceux qui s'y livrent, à examiner cet usage de notre ville, ne croirait-on pas que nous sommes dans un pays où il y a de la honte à aimer et à se laisser aimer? Voici comme il faut accorder cette contradiction. L'amour, comme je disais d'abord, n'est de soi-même ni bon ni mauvais ; il est bon, si l'on aime selon les règles de l'honnêteté ; il est mauvais, si l'on aime contre ces règles. Or, il est déshonnête d'accorder ses faveurs à un homme vicieux pour de mauvais motifs ; il est honnête de se rendre à l'amour d'un homme qui a de la vertu et pour des motifs vertueux. J'appelle homme vicieux, cet amant populaire [183e] qui aime le corps plutôt que l'âme ; car son amour ne saurait être de durée, puisqu'il aime une chose qui ne dure point ; dès que la fleur de la beauté qu'il aimait est passée, vous le voyez qui s'envole ailleurs, sans se souvenir de ses beaux discours et de toutes ses belles promesses. Il n'en est pas ainsi de l'amant d'une belle âme : il reste fidèle

Copyright Arvensa Editions

toute la vie, car ce qu'il aime ne change point. Telle est donc l'opinion [184a] parmi nous : elle veut qu'on examine avant de s'engager, qu'on se rende aux uns, et qu'on fuie les autres ; elle encourage à se donner à ceux-ci, à éviter ceux-là ; elle examine et discerne de quelle espèce est celui qui aime et celui qui est aimé. Il s'ensuit qu'il y a de la honte à se rendre promptement, et qu'on exige l'épreuve du temps. Il est encore honteux de céder à un homme riche ou puissant, [184b] soit qu'on se rende par crainte et par faiblesse, ou qu'on se laisse éblouir par l'argent, ou par l'espérance d'entrer dans les emplois : car, outre que des raisons de cette nature ne peuvent jamais lier une amitié généreuse, elles portent d'ailleurs sur des fondements trop peu durables. Reste un seul motif pour lequel, chez nous, on peut favoriser un amant ; car, tout de même que la servitude volontaire [184c] d'un homme amoureux envers celui qu'il aime, ne passe point pour de l'adulation et ne lui est point reprochée, de même y a-t-il une autre espèce de servitude volontaire qui ne peut jamais être blâmée : c'est celle où l'on s'engage pour la vertu. On croit chez nous que, si un homme s'attache à en servir un autre, dans l'espérance de se perfectionner par son moyen dans une science ou dans quelque partie de la vertu, cette servitude n'est point honteuse et ne s'appelle point de l'adulation. Il faut que l'amour se traite [184d] comme la philosophie et la vertu, si l'on veut qu'il soit honnête de favoriser celui qui nous aime ; car, si l'amant et l'aimé s'aiment tous deux à ces conditions, savoir que

Copyright Arvensa Editions

l'amant, en reconnaissance des faveurs de celui qu'il aime, sera prêt à lui rendre tous les services qu'il pourra lui rendre convenablement ; que l'aimé, de son côté, pour reconnaître le soin que son amant aura pris de le rendre sage et vertueux, aura pour lui toutes les complaisances convenables; [184e] et si l'amant est véritablement capable d'inspirer la vertu et la sagesse à ce qu'il aime, et que l'aimé ait un véritable désir de se faire instruire ; si, dis-je, toutes ces conditions se rencontrent, c'est alors uniquement qu'il est honnête de se donner à qui nous aime. L'amour ne peut pas être permis pour quelque autre raison que ce soit. Alors il n'est point honteux d'être trompé. Partout ailleurs il y a de la honte, qu'on soit trompé, ou qu'on ne le soit point : [185a] car si, dans l'espérance du gain, on s'abandonne à un amant que l'on croyait riche, et qu'on reconnaisse que cet amant est pauvre et qu'il ne peut tenir parole, la honte n'est pas moins grande ; on a découvert ce que l'on était ; on a montré que pour le gain on pouvait tout faire pour tout le monde, et cela n'est guère beau. Au contraire, si, après s'être confié à un amant que l'on avait cru honnête, dans l'espérance de devenir meilleur par le moyen de son amitié, on vient à reconnaître que cet amant n'est point honnête homme [185b] et qu'il est lui-même sans vertu, il y a encore de l'honneur à être trompé de la sorte : car on a fait voir le fond de son cœur ; on a montré que pour la vertu, et dans l'espérance de parvenir à une plus grande perfection, on était capable de tout entreprendre ; et il

Copyright Arvensa Editions

n'y a rien de plus glorieux. La conclusion est donc qu'il est beau d'aimer pour la vertu. Cet amour est celui de la Vénus céleste, céleste lui-même, utile aux particuliers et aux états, et digne de leur principale étude, puisqu'il oblige l'amant et l'aimé de veiller sur eux-mêmes, et d'avoir soin de [185c] se rendre mutuellement vertueux. Tous les autres amours appartiennent à la Vénus populaire. Voilà, Phèdre, tout ce que je puis improviser pour toi sur l'amour. »

Pausanias ayant fait ici une pause (et voilà un de ces jeux de mots qu'enseignent nos sophistes), c'était à Aristophane à parler ; mais il en fut empêché par un hoquet qui lui était survenu, apparemment pour avoir trop mangé, ou pour quelque autre raison. [185d] Il s'adressa donc au médecin Éryximaque, auprès de qui il était, et lui dit : Il faut, Éryximaque, ou que tu me délivres de ce hoquet, ou que tu parles pour moi jusqu'à ce qu'il ait cessé.

— Je ferai l'un et l'autre, répondit Éryximaque, car je vais parler à ta place, et tu parleras à la mienne quand ton incommodité sera finie ; elle le sera bientôt si tu veux retenir quelque temps ton haleine pendant que je parlerai, et, si cela ne suffit pas, il faut te gargariser la gorge [185e] avec de l'eau. Si le hoquet était trop violent, prends quelque chose pour te frotter le nez une ou deux fois et te procurer l'éternuement : il cessera infailliblement, quelque violent qu'il puisse être.

— Commence toujours, dit Aristophane.

Copyright Arvensa Editions

— Je vais le faire, dit Éryximaque, et il s'exprima ainsi :

« Pausanias a dit de très belles choses ; mais, comme il me semble qu'il ne les a que commencées et qu'il ne les a pas [186a] assez approfondies vers la fin, je crois devoir les achever. J'approuve fort la distinction qu'il a faite des deux amours ; mais je crois avoir découvert par mon art, la médecine, que l'amour ne réside pas seulement dans l'âme des hommes, où il a pour objet la beauté, mais qu'il a bien d'autres objets encore, et qu'il se rencontre aussi dans la nature corporelle, dans tous les animaux, dans les productions de la terre, en un mot dans tous les êtres, [186b] et que ce dieu se montre grand et admirable en toutes choses, soit divines, soit humaines. Je commencerai par la médecine, afin d'honorer mon art.

« La nature corporelle contient les deux amours ; car les parties du corps qui sont saines, et celles qui sont malades, constituent des choses dissemblables, lesquelles ont des inclinations dissemblables. L'amour qui réside dans un corps sain est autre que celui qui réside dans un corps malade, et la maxime que Pausanias vient d'établir, qu'il faut complaire à un ami vertueux [186c] et résister à celui qui est animé d'une passion déréglée, cette maxime s'applique au corps : un habile médecin doit la pratiquer, céder aux bons tempéraments et combattre ceux qui sont dépravés. C'est en cela que consiste la médecine ; car, pour le dire en peu de mots, la médecine est la science de l'amour dans les corps relativement à la réplétion et à l'évacuation ; et le médecin qui sait le mieux discerner en

Copyright Arvensa Editions

cela [186d] l'amour bien réglé d'avec le vicieux, doit être estimé le plus habile. Un bon médecin sera celui qui dispose tellement des inclinations du corps, qu'il peut les changer selon le besoin, ôter ce que nous avons appelé l'amour vicieux, introduire l'amour bien réglé où il est nécessaire, établir la concorde entre les éléments les plus ennemis et leur inspirer un amour mutuel. Or, les éléments ennemis sont ceux qui sont contraires les uns aux autres, comme le froid et le chaud, le sec et l'humide, l'amer et le doux, [186e] et les autres de la même espèce. C'est en mettant l'union et l'amour entre ces contraires qu'Esculape, le chef de notre famille, a, comme le disent les poètes et comme je le crois, inventé la médecine. J'ose donc assurer que l'amour [187a] préside à la médecine, ainsi qu'à la gymnastique et à l'agriculture. Quant à la musique, il ne faut pas grande attention pour l'y reconnaître aussi ; et c'est ce qu'Héraclite a peut-être senti, quoiqu'il ne se soit pas très bien expliqué. L'unité, dit-il[624], en supposant à elle-même, produit l'accord, par exemple l'harmonie d'un arc ou d'une lyre. Il est absurde que l'harmonie soit une opposition, ou qu'elle résulte de choses opposées ; mais apparemment Héraclite entendait que c'est de choses d'abord opposées, [187b] comme le grave et l'aigu, et ensuite mises d'accord, que la musique tire l'harmonie. En effet, tant que le grave et l'aigu restent opposés, il ne peut y avoir d'harmonie ; car l'harmonie est une consonance, la consonance un accord,

Copyright Arvensa Editions

et l'accord ne peut pas se former de choses opposées, tant qu'elles demeurent opposées ; l'opposition, tant qu'elle ne s'est pas résolue en accord, ne peut donc produire l'harmonie. C'est encore de cette manière que les longues [187c] et les brèves, qui sont opposées entre elles, lorsqu'elles sont accordées, composent le rythme ; et cet accord dans tout cela c'est la musique, comme plus haut la médecine, qui l'établit, en unissant les opposés des liens de la sympathie et de l'amour. La musique est donc la science de l'amour en fait [187d] de rythme et d'harmonie. Et il n'est pas difficile de reconnaître l'amour dans la constitution même du rythme et de l'harmonie ; là, il n'y a point deux amours ; mais lorsque la musique entre en rapport avec les hommes, ou quand on invente, ce qui s'appelle composition, ou quand on se sert à propos des airs et des mesures déjà inventées, ce qui s'appelle éducation[625], alors il est besoin d'une grande attention et d'un artiste habile. C'est ici qu'il faut appliquer la maxime qui a déjà été établie, qui est de complaire aux hommes sages et à ceux qui doivent le devenir, et d'encourager leur amour, l'amour légitime et céleste, celui de la [187e] muse Uranie ; mais pour celui de Polymnie qui est l'amour vulgaire, on ne doit le favoriser qu'avec une extrême réserve, en sorte que l'agrément qu'il cause ne puisse jamais porter au dérèglement, comme dans notre art la plus grande circonspection est nécessaire pour régler les plaisirs de la table dans une si

Copyright Arvensa Editions

juste mesure, qu'on puisse en jouir sans nuire à la santé. Nous devons donc distinguer soigneusement ces deux amours dans la musique, dans la médecine, et dans toutes les choses humaines et divines, puisqu'il n'y en a aucune où ils ne se rencontrent. [188a] Vous les trouverez aussi dans la constitution des saisons de l'année ; car toutes les fois que les éléments dont je parlais tout à l'heure, le froid, le chaud, l'humide et le sec, contractent les uns pour les autres un amour réglé et composent une harmonie sage et bien tempérée, l'année devient fertile et salutaire aux hommes, aux plantes et à tous les animaux, sans nuire à quoi que ce soit ; mais lorsque l'amour intempérant domine dans la constitution des saisons, mille ravages marchent à leur suite ; [188b] c'est alors qu'on voit arriver la peste et une foule de maladies pour les animaux et les plantes ; les gelées, la grêle, les nielles, sont les tristes fruits des amours désordonnés des éléments et du défaut de proportion dans leur union : la connaissance de ces choses, dans les mouvements des cieux et les révolutions de l'année, s'appelle astronomie. De plus, les sacrifices, l'emploi de la divination, c'est-à-dire toutes les communications des hommes [188c] avec les dieux, se rapportent à l'amour et n'ont pour but que d'entretenir le bon et de guérir le mauvais : car toutes les actions impies viennent de négliger l'un et de suivre l'autre dans nos actions soit envers nos parents vivants et morts, soit envers les dieux : l'emploi de la divination est de surveiller et de soigner ces deux amours. [188d] La

Copyright Arvensa Editions

divination est donc l'ouvrière de l'amitié qui est entre les dieux et les hommes, par la science qu'elle a de ce qu'il y a de juste et d'impie dans les inclinations humaines. Ainsi il est vrai de dire en général que l'amour est puissant, et même que sa puissance est universelle. Mais c'est quand il s'applique au bien, et qu'il est réglé par la justice et la tempérance, tant à notre égard qu'à l'égard des dieux, qu'il montre toute sa puissance et nous procure une félicité parfaite, nous faisant vivre en paix les uns avec les autres, et nous conciliant la bienveillance des dieux, dont la nature est si relevée au-dessus de la nôtre.

« J'omets peut-être [188e] beaucoup de choses dans cet éloge de l'amour, mais ce n'est pas volontairement. C'est à toi, Aristophane, à suppléer ce qui m'a échappé. Si pourtant tu veux honorer le dieu autrement, tu es libre de le faire. Commence donc, puisque ton hoquet est cessé. »

[189a] Aristophane répondit :

— Il est cessé en effet, mais ce n'a pu être que par l'éternuement ; et j'admire que la bonne disposition du corps demande un mouvement comme celui-là, accompagné de bruits et d'agitations ridicules ; car le hoquet a cessé aussitôt que j'ai eu éternué.

— Prends garde, Aristophane, à ce que tu fais, dit Éryximaque ; tu es sur le point de parler et tu plaisantes à mes dépens. Sais-tu, mon cher, que ta raillerie pourrait bien m'obliger [189b] à te surveiller, et à voir un peu s'il ne t'échappera rien qui prête à rire ? tu cherches la guerre quand tu peux avoir la paix.

Copyright Arvensa Editions

— Tu as fort raison, Éryximaque, répondit Aristophane en souriant ; prends que je n'ai rien dit ; de l'indulgence, je te prie ; car je crains, non pas de faire rire avec mon discours, ce qui serait pour moi une bonne fortune et le triomphe de ma muse, mais de dire des choses qui soient ridicules.

— Aristophane, reprit Éryximaque, tu jettes ta flèche et tu t'enfuis. Mais crois-tu échapper ? Fais bien attention à ce que tu vas dire, et parle comme un homme qui doit rendre compte de chacune de ses paroles. [189c] Peut-être, s'il m'en prend envie, je, te traiterai avec indulgence.

« A la bonne heure, Éryximaque, dit Aristophane. Aussi bien je me propose de parler bien autrement que vous avez fait, Pausanias et toi. Il me semble que jusqu'ici les hommes n'ont nullement connu la puissance de l'Amour ; car s'ils la connaissaient, ils lui élèveraient des temples et lui offriraient des sacrifices ; ce qui n'est point en pratique, quoique rien ne fut plus convenable[626] : car c'est celui de tous les dieux qui répand le plus de bienfaits sur les hommes ; [189d] il est leur protecteur et leur médecin, et les guérit des maux qui s'opposent à la félicité du genre humain. Je vais essayer de vous faire connaître la puissance de l'Amour, et vous enseignerez aux autres ce que vous aurez appris de moi. Mais il faut commencer par dire quelle est la nature de l'homme et quels sont les changements qu'elle a subis.

« La nature humaine était primitivement bien

Copyright Arvensa Editions

différente de ce qu'elle est aujourd'hui. D'abord, il y avait trois sortes d'hommes, les deux sexes qui subsistent encore, [189e] et un troisième composé des deux premiers et qui les renfermait tous deux : il s'appelait androgyne ; il a été détruit, et la seule chose qui en reste, est le nom qui est en opprobre. Puis tous les hommes généralement étaient d'une figure ronde, avaient des épaules et des côtes attachées ensemble, quatre bras, quatre jambes, deux visages opposés l'un à l'autre et parfaitement semblables, [190a] sortant d'un seul cou et tenant à une seule tête » quatre oreilles, un double appareil des organes de la génération, et tout le reste dans la même proportion. Leur démarche était droite comme la nôtre, et ils n'avaient pas besoin de se tourner pour suivre tous les chemins qu'ils voulaient prendre ; quand ils voulaient aller plus vite, ils s'appuyaient de leurs huit membres, par un mouvement circulaire, comme ceux qui les pieds en l'air imitent la roue. La différence qui se trouve [190b] entre ces trois espèces d'hommes vient de la différence de leurs principes : le sexe masculin est produit par le soleil, le féminin par la terre, et celui qui est composé de deux, par la lune, qui participe de la terre et du soleil. Ils tenaient de leurs principes leur figure et leur manière de se mouvoir, qui est sphérique. Leurs corps étaient robustes et leurs courages élevés, ce qui leur inspira l'audace de monter jusqu'au ciel et de combattre contre les dieux, ainsi qu'Homère l'écrit d'Éphialtès et

Copyright Arvensa Editions

d'Otos[627]. [190c] Jupiter examina avec les dieux ce qu'il y avait à faire dans cette circonstance. La chose n'était pas sans difficulté : les dieux ne voulaient pas les détruire comme ils avaient fait les géants en les foudroyant, car alors le culte que les hommes leur rendaient et les temples qu'ils leur élevaient, auraient aussi disparu ; et, d'un autre côté, une telle insolence ne pouvait être soufferte. Enfin, après bien des embarras, il vint une idée à Jupiter : Je crois avoir trouvé, dit-il, un moyen de conserver les hommes et de les rendre plus retenus, [190d] c'est de diminuer leurs forces : je les séparerai en deux ; par là ils deviendront faibles ; et nous aurons encore un autre avantage, qui sera d'augmenter le nombre de ceux qui nous servent : ils marcheront droits, soutenus de deux jambes seulement ; et, si après cette punition leur audace subsiste, je les séparerai de nouveau, et ils seront réduits à marcher sur un seul pied, comme ceux qui dansent sur les outres à la fête de Bacchus[628]. Après cette déclaration le dieu fit la séparation qu'il venait de résoudre, et il la fit de la manière [190e] que l'on coupe les œufs lorsqu'on veut les saler, ou qu'avec un cheveu on les divise en deux parties égales. Il commanda ensuite à Apollon de guérir les plaies, et de placer le visage des hommes du côté que la séparation avait été faite, afin que la vue de ce châtiment les rendît plus modestes. Apollon obéit, mit le visage du coté indiqué, et, ramassant les peaux coupées sur ce qu'on appelle aujourd'hui le ventre,

Copyright Arvensa Editions

il les réunit toutes à la manière d'une bourse que l'on ferme, n'y laissant qu'une ouverture qu'on appelle le nombril. Quant aux autres plis [191a] en très grand nombre, il les polit et façonna la poitrine avec un instrument semblable à celui dont se servent les cordonniers pour polir les souliers sur la forme, et laissa seulement quelques plis sur le ventre et le nombril, comme des souvenirs de l'ancien état. Cette division étant faite, chaque moitié cherchait à rencontrer celle qui lui appartenait ; et s'étant trouvées toutes les deux, elles se joignaient avec une telle ardeur dans le désir de rentrer dans leur ancienne unité, qu'elles périssaient dans cet embrassement de faim [191b] et d'inaction, ne voulant rien faire l'une sans l'autre. Quand l'une des deux périssait, celle qui restait en cherchait une autre, à laquelle elle s'unissait de nouveau, soit qu'elle fut la moitié d'une femme entière, ce qu'aujourd'hui nous autres nous appelons une femme, soit que ce fût une moitié d'homme ; et ainsi la race allait s'éteignant. Jupiter, touché de ce malheur, imagine un autre expédient. Il change de place les instruments de la génération et les met par-devant. Auparavant ils étaient par-derrière, et on concevait, [191c] et l'on répandait la semence, non l'un dans l'autre, mais à terre, comme les cigales. Il les mit donc par-devant, et de cette manière la conception se fit par la conjonction du mâle et de la femelle. Il en résulta que, si l'homme s'unissait à la femme, il engendrait et perpétuait l'espèce, et que, si le mâle s'unissait au mâle, la

Copyright Arvensa Editions

satiété les séparait bientôt et les renvoyait aux travaux et à tous les soins de la vie. Voilà comment l'amour [191d] est si naturel à l'homme ; l'amour nous ramène à notre nature primitive et, de deux êtres n'en faisant qu'un, rétablit en quelque sorte la nature humaine dans son ancienne perfection. Chacun de nous n'est donc qu'une moitié d'homme, moitié qui a été séparée de son tout, de la même manière que l'on sépare une sole. Ces moitiés cherchent toujours leurs moitiés. Les hommes qui sortent de ce composé des deux sexes, nommé androgyne, [191e] aiment les femmes, et la plus grande partie des adultères appartiennent à cette espèce, comme aussi les femmes qui aiment les hommes. Mais pour les femmes qui sortent d'un seul sexe, le sexe féminin, elles ne font pas grande attention aux hommes, et sont plus portées pour les femmes ; c'est à cette espèce qu'appartiennent les tribades. Les hommes qui sortent du sexe masculin recherchent le sexe masculin. Tant qu'ils sont jeunes, comme portion du sexe masculin, ils aiment les hommes, ils se plaisent à coucher avec eux et à être dans leurs bras ; [192a] ils sont les premiers parmi les jeunes gens, leur caractère étant le plus mâle ; et c'est bien à tort qu'on leur reproche de manquer de pudeur : car ce n'est pas faute de pudeur qu'ils se conduisent ainsi, c'est par grandeur d'âme, par générosité de nature et virilité qu'ils recherchent leurs semblables ; la preuve en est qu'avec le temps ils se montrent plus propres que les autres à servir la chose publique. Dans l'âge mûr [192b] ils aiment à leur

Copyright Arvensa Editions

tour les jeunes gens : ils n'ont aucun goût pour se marier et avoir des enfants, et ne le font que pour satisfaire à la loi ; ils préfèrent le célibat avec leurs amis. Ainsi, aimant ou aimé, le but d'un pareil homme est de s'approcher de ce qui lui ressemble. Arrive-t-il à celui qui aime les jeunes gens ou à tout autre de rencontrer sa moitié ? la tendresse, la sympathie, [192c] l'amour les saisit d'une manière merveilleuse : ils ne veulent plus se séparer, fût-ce pour le plus court moment. Et ces mêmes êtres qui passent leur vie ensemble, ils ne sont pas en état de dire ce qu'ils veulent l'un de l'autre : car il ne paraît pas que le plaisir des sens soit ce qui leur fait, trouver tant de bonheur à être ensemble ; il est clair que leur âme [192d] veut quelque autre chose qu'elle ne peut dire, qu'elle devine et qu'elle exprime énigmatiquement par ses transports prophétiques. Et si, quand ils sont dans les bras l'un de l'autre, Vulcain, leur apparaissant avec les instruments de son art, leur disait : Qu'est-ce que vous demandez réciproquement ? Et que, les voyant hésiter, il continuât à les interroger ainsi : Ce que vous voulez, n'est-ce pas d'être tellement unis ensemble que ni jour ni nuit vous ne soyez jamais l'un sans l'autre ? Si c'est là ce que vous désirez, je vais vous fondre, [192e] et vous mêler de telle façon, que vous ne serez plus deux personnes, mais une seule et que, tant que vous vivrez, vous vivrez d'une vie unique, et que, quand vous serez morts, là aussi dans le séjour des ombres, vous ne serez pas deux, mais un seul. Voyez donc encore une fois si c'est là ce que vous

Copyright Arvensa Editions

voulez et si, ce désir rempli, vous serez parfaitement heureux. Oui, si Vulcain leur tenait ce discours, nous sommes convaincus qu'aucun d'eux ne refuserait et que chacun conviendrait qu'il vient réellement d'entendre développer ce qui était de tout temps au fond de son âme : le désir d'un mélange si parfait avec la personne aimée qu'on ne soit plus qu'un avec elle. La cause en est que notre nature primitive était une, et que nous étions autrefois un tout parfait ; le désir [193a] et la poursuite de cette unité s'appelle amour. Primitivement, comme je l'ai déjà dit, nous étions un ; mais en punition de notre injustice nous avons été séparés par Jupiter, comme les Arcadiens par les Lacédémoniens[629]. Nous devons donc prendre garde à ne commettre aucune faute contre les dieux, de peur d'être exposés à une seconde division, et de devenir comme ces figures représentées de profil au bas des colonnes, n'ayant qu'une moitié de visage, et semblables à des dés séparés en deux. Exhortons-nous réciproquement à honorer [193b] les dieux, afin d'éviter un nouveau châtiment, et de revenir à l'unité sous les auspices et la conduite de l'Amour ; que personne ne se mette en guerre avec l'Amour, et c'est se mettre en guerre avec lui que de se révolter contre les dieux : rendons-nous l'Amour favorable, et il nous fera trouver cette partie de nous-mêmes nécessaire à notre bonheur, et qui n'est accordée aujourd'hui qu'à un petit nombre de privilégiés. Qu'Éryximaque ne s'avise pas de critiquer ces

Copyright Arvensa Editions

dernières paroles, comme si elles regardaient Pausanias et Agathon ; car peut-être [193c] sont-ils de ce petit nombre et appartiennent-ils l'un et l'autre à la nature mâle et généreuse. Quoi qu'il en soit, je suis certain que nous serons tous heureux, hommes et femmes, si l'amour donne à chacun de nous sa véritable moitié et le ramène à l'unité primitive. Cette unité étant l'état le meilleur, on ne peut nier que l'état qui en approche le plus ne soit aussi le meilleur en ce monde, et cet état, c'est la rencontre et la possession d'un être selon, son cœur. Si donc le dieu qui nous procure ce bonheur a droit à nos louanges, [193d] louons l'Amour, qui non seulement nous sert en cette vie, en nous faisant rencontrer ce qui nous convient, mais qui nous offre aussi les plus grands motifs d'espérer qu'après cette vie, si nous sommes fidèles aux dieux, il nous rétablira dans notre première nature, et, venant au secours de notre faiblesse, nous donnera un bonheur sans mélange. »

« Voilà, Éryximaque, mon discours sur l'amour ; il est différent du tien, mais, je t'en conjure encore une fois, ne t'en moque point, afin que nous puissions entendre les autres, ou plutôt les deux autres ; [193e] car Agathon et Socrate sont les seuls qui restent.

— Je t'obéirai, dit Éryximaque, et d'autant plus volontiers que ton discours m'a charmé, mais à un tel point que, si je ne connaissais combien sont éloquents Socrate et Agathon en matière d'amour, je craindrais fort qu'ils ne demeurassent court, la matière paraissant

Copyright Arvensa Editions

épuisée par tout ce qui a été dit jusqu'à présent. Cependant j'attends encore beaucoup d'eux.

[194a] — Tu t'es très bien tiré d'affaire, Éryximaque, dit Socrate ; mais, si tu étais où j'en suis et où j'en serai plus encore quand Agathon aura parlé, tu tremblerais et serais tout aussi embarrassé que moi.

— Tu veux donc, ô Socrate, dit Agathon, me jeter un sort, et me troubler l'esprit en me faisant croire que l'assemblée est dans l'attente, comme si je devais dire les plus belles choses.

— J'aurais bien peu de mémoire, Agathon, reprit Socrate, [194b] si toi, que j'ai vu monter avec tant de fermeté sur la scène, environné des comédiens, et, regardant en face une si grande assemblée, réciter tes vers sans aucune émotion, j'allais croire que tu puisses te troubler pour quelques personnes comme nous !

— Ah ! je te prie, répondit Agathon, ne crois pas, Socrate, que je sois tellement enivré du théâtre, que j'ignore combien, pour un homme sensé, le jugement d'un petit nombre de sages est plus redoutable que celui d'une multitude de fous.

[194c] — Je serais bien injuste si je doutais de ton bon goût ; je suis persuadé que si tu te trouvais avec un petit nombre de personnes qui te paraîtraient sages, tu les préférerais à la foule ; mais peut-être ne sommes-nous pas de ces sages ; car enfin nous étions aussi au théâtre et nous faisions partie de la foule. Mais supposé que tu te trouvasses avec d'autres qui fussent des sages, ne

Copyright Arvensa Editions

craindrais-tu pas de faire quelque chose qu'ils pussent désapprouver ?

— Oui certainement, je le craindrais, répondit Agathon.

— Et n'aurais-tu pas la même crainte vis-à-vis la foule ? reprit Socrate.

[194d] Là-dessus, Phèdre prit la parole, et dit :

— Mon cher Agathon, si tu continues de répondre à Socrate, il ne se mettra plus en peine du reste, pourvu qu'il ait avec qui causer, surtout si c'est quelqu'un qui ait de la beauté. Moi aussi j'aime à entendre Socrate ; mais c'est aujourd'hui un devoir pour moi de veiller à ce que l'Amour ne perde rien des louanges qui lui sont dues, et je dois demander à chacun de vous sa part. Quand vous aurez l'un et l'autre payé votre dette au dieu, vous pourrez causer tant qu'il voudra.

[194e] — Tu as raison, Phèdre, reprit Agathon, et me voilà prêt à parler ; car aussi bien pourrai-je rentrer une autre fois en conversation avec Socrate. Je vais donc établir d'abord le plan de mon discours, et je commencerai.

« Il me semble que ceux qui ont parlé jusqu'ici ont moins loué l'Amour que félicité les hommes du bonheur qu'il leur donne ; mais le dieu même [195a] à qui on doit ce bonheur, nul ne l'a fait connaître. Et cependant la seule bonne manière de louer est d'expliquer quelle est la chose en question et quels effets elle produit. Ainsi dans cet éloge de l'Amour nous devons dire premièrement quel il

Copyright Arvensa Editions

est, et parler après de ses bienfaits. Or, j'ose affirmer que de tous les dieux qui jouissent du suprême bonheur, l'Amour, s'il est permis de le dire sans crime, est le plus heureux, comme étant le plus beau et le meilleur. Je dis le plus beau, et voici [195b] pourquoi : d'abord, ô Phèdre, c'est qu'il est le plus jeune, et lui-même le prouve bien, puisque dans sa course il échappe à la vieillesse, qui pourtant, on le voit, court assez vite, plus vite au moins qu'il ne faudrait. L'Amour la déteste et se garde bien d'en approcher, même de loin ; mais il accompagne la jeunesse, il se plaît avec elle : car, suivant l'ancien proverbe, chacun s'attache à son semblable. Ainsi d'accord avec Phèdre sur d'autres choses qu'il a dites, je ne saurais convenir avec lui que l'Amour soit plus ancien que Saturne et Japet ; [195c] je soutiens au contraire qu'il est le plus jeune des dieux et qu'il est toujours jeune. Ces vieilles querelles de l'Olympe que nous racontent hésiode et Parménide ont dû, si tant est qu'elles soient vraies, se passer plutôt sous l'empire de la nécessité que sous celui de l'Amour : car si l'Amour eût été avec les dieux il n'y eût eu parmi eux ni mutilations, ni chaînes, ni tant d'autres violences[630], mais la concorde et l'affection, comme depuis le règne de l'Amour. Il est donc certain qu'il est jeune, et de plus il est tendre et délicat. Mais il faudrait [195d] un Homère pour bien rendre toute la délicatesse de ce dieu. Homère dit d'Até, qu'elle est déesse et délicate :

Copyright Arvensa Editions

Ses pieds sont délicats, et elle ne marche pas sur le sol,
Mais elle plane sur la tête des hommes[631].

C'est, je pense, prouver assez sa délicatesse qui ne peut souffrir un appui trop dur. [195e] Je me servirai pour l'Amour d'une preuve semblable. Il ne marche ni sur la terre ni sur des têtes qui déjà ne sont pas un point d'appui fort doux, mais il plane et se repose sur tout ce qu'il y a de plus tendre : car c'est dans les âmes des dieux et des hommes qu'il fait sa demeure. Et encore n'est-ce pas dans toutes les âmes indistinctement ; rencontre-t-il un cœur dur, il passe et ne s'arrête que dans un cœur tendre. Or, s'il ne touche jamais de son pied ou du reste de son corps que la partie la plus délicate des êtres les plus délicats, ne faut-il pas qu'il soit doué lui-même de la délicatesse la plus exquise ? [196a] Il est donc le plus jeune et le plus délicat des dieux ; j'ajoute qu'il est d'une essence toute subtile : autrement il ne pourrait pénétrer partout, se glisser inaperçu dans tous les cœurs et en sortir de la même manière. Et qui ne reconnaîtrait une subtile essence à la grâce qui, de l'aveu commun, distingue l'Amour ? Amour et laideur sont partout en guerre. Peut-on douter de la fraîcheur de son teint, lui qui ne vit que parmi les fleurs ? Jamais [196b] l'Amour ne se fixe dans rien de flétri, corps ou âme ; mais où il trouve des fleurs et des parfums, c'est là qu'il se plaît et qu'il s'arrête. En voilà assez pour montrer la beauté de ce dieu, je tairai le reste pour parler de sa vertu. Son plus grand avantage est qu'il

Copyright Arvensa Editions

ne peut recevoir aucune offense de la part des hommes ni des dieux, et que ni dieux ni hommes ne sauraient être offensés par lui ; car s'il souffre ou s'il fait souffrir, c'est sans contrainte, la violence étant incompatible [196c] avec l'amour. Chacun se soumet à lui volontairement, et tout accord conclu librement et de gré à gré, les lois, reines de l'état, le déclarent juste. Si l'Amour est juste il n'est pas moins tempérant ; car on convient que la tempérance consiste à dominer les plaisirs et les passions ; et est-il un plaisir qui ne soit au-dessous de l'amour? Si donc l'Amour domine tous les autres plaisirs, pour être supérieur à tous les plaisirs et à toutes les passions, il faut qu'il soit doué d'une rare tempérance. [196d] Pour la force Mars lui-même ne le peut égaler ; car ce n'est point Mars qui est le maître de l'Amour, mais l'Amour qui est le maître de Mars, l'amour de Vénus, dit-on : or celui qui est le maître est plus fort que celui qui est maîtrisé ; et surmonter celui qui surmonte tous les autres n'est-ce pas être le plus fort de tous? Nous avons parlé de la justice, de la tempérance et de la force de ce dieu, reste encore son habileté. Tâchons de ne point demeurer en arrière de ce côté. Afin donc que j'honore notre art comme. Éryximaque [196e] a fait le sien, je dirai que l'Amour est un poète si habile qu'il rend poète qui il veut. On le devient en effet, fût-on auparavant étranger aux Muses, sitôt qu'on est inspiré par l'Amour : ce qui prouve que l'Amour excelle dans tout ce qui regarde les Muses ; car on n'enseigne point ce qu'on ignore, et on ne donne point ce qu'on n'a pas. Pourrait-on

Copyright Arvensa Editions

[197a] nier que tout ce qui a vie ne soit l'ouvrage de ce grand artiste ? Et ne voyons-nous pas dans tous les arts celui auquel il donne des leçons devenir célèbre et glorieux, tandis que celui qu'il n'inspire pas reste dans l'ombre ? C'est à la passion et à l'Amour qu'Apollon dut l'invention de la médecine, de la divination, de l'art de tirer de l'arc ; [197b] et l'on peut dire que l'Amour est le maître d'Apollon, comme des Muses pour la musique, de Vulcain pour l'art de forger les métaux, de Minerve pour l'art du tisserand, de Jupiter pour celui de gouverner les dieux et les hommes. Ainsi, l'ordre a été établi parmi les dieux par l'Amour, c'est-à-dire par la beauté ; car jamais l'Amour ne s'attache à la laideur. Avant l'Amour, comme je l'ai dit au commencement, il était arrivé aux dieux beaucoup d'événements fâcheux sous la loi de la Nécessité ; mais aussitôt que l'Amour parut, l'amour du beau répandit tous les biens parmi les dieux et parmi les hommes. [197c] Voilà donc, ô Phèdre, comment l'Amour me semble d'abord très beau et très bon, et comment ensuite il communique aux autres ces mêmes avantages. Je terminerai par un hommage poétique : oui c'est l'Amour qui donne

La paix aux hommes, le calme à la mer,
Le silence aux vents, un lit de repos et le sommeil à l'inquiétude.

[197d] « C'est l'Amour qui écarte les barrières qui rendent l'homme étranger à l'homme ; c'est lui qui les

Copyright Arvensa Editions

rapproche et les réunit en société. Il préside aux fêtes, aux chœurs, aux sacrifices. Il enseigne la douceur, bannit la rudesse, excite la bienveillance, arrête la haine. Favorable aux bons, admiré des sages, agréable aux dieux, objet des désirs de ceux qui ne le possèdent pas encore, trésor précieux de ceux qui le possèdent, père du bien-être, de la volupté, des délices, des agréments, des doux charmes, des tendres désirs, il veille sur les bons et néglige les méchants ; dans la peine, dans la crainte, dans le désir, et quand il s'agit [197e] de parler, c'est un conseiller, un guide, un sauveur. Enfin il est la gloire des dieux et des hommes, le maître le plus beau et le meilleur ; tout mortel doit le suivre, le célébrer, et répéter en son honneur les hymnes divins dont il se sert lui-même pour répandre la douceur dans les cieux et sur la terre. A ce dieu, ô Phèdre, je consacre ce discours entremêlé de propos légers et sérieux, aussi bien que j'ai pu le faire. »

Quand Agathon eut fini de parler il s'éleva un murmure d'approbation, et tout le monde jugea qu'il avait parlé d'une manière digne du dieu et de lui. Après quoi Socrate s'étant tourné vers Éryximaque :

— Eh bien, dit-il, fils d'Acumènos, crois-tu maintenant que ma crainte était vaine ? et n'étais-je pas bon prophète quand je vous avertissais qu'Agathon ferait un discours merveilleux et me jetterait dans l'embarras ?

— Tu as été un bon prophète pour Agathon, mais un mauvais, pour toi, si tu as prédis que tu serais embarrassé, répondit Éryximaque. [198b]

Copyright Arvensa Editions

— Et qui, mon cher, reprit Socrate, ne serait embarrassé aussi bien que moi, ayant à parler après un discours si beau, si varié, admirable en toutes ses parties, mais principalement sur la fin, où il y a une élégance et une beauté de diction en vérité surprenante ? Je me trouve si éloigné de pouvoir rien dire d'aussi beau, que me sentant saisi de honte [198c] j'aurais quitté la place, si je l'avais pu ; car l'éloquence d'Agathon m'a rappelé Gorgias, au point que véritablement il m'est arrivé ce que dit Homère : je craignais qu'en finissant son discours Agathon ne lançât sur le mien, pour ainsi dire, la tête de Gorgias[632], cet orateur terrible, qui m'allait pétrifier et me réduire au silence. J'ai reconnu en même temps combien j'étais ridicule, lorsque je me suis engagé avec vous [198d] à rapporter en mon rang les louanges de l'Amour, et que je me suis vanté d'être savant en amour, moi qui ne sais pas même comment il faut louer quoi que ce soit. En effet, jusqu'ici j'avais eu la folie de croire qu'on ne peut faire entrer dans l'éloge que des choses vraies, que c'était là le fond, et qu'il ne s'agissait plus que de choisir entre toutes ces choses les plus belles, et de les placer le plus convenablement. Je me croyais donc assuré de bien parler, puisque je savais la vraie manière de louer. Mais il paraît que cette méthode n'est pas la bonne, et qu'il faut attribuer [198e] les plus grandes perfections à l'objet qu'on a entrepris de louer, soit qu'elles lui appartiennent, soit qu'elles ne lui appartiennent pas, la

Copyright Arvensa Editions

vérité ou la fausseté n'étant en cela de nulle importance. Il avait été convenu, à ce qu'il semble, que chacun de nous aurait l'air de louer l'amour et non d'en faire l'éloge réellement. Voilà pourquoi apparemment vous vous appliquez à lui attribuer toutes les perfections, et vous le faites si grand et la cause de si grandes choses, afin [199a] qu'il paraisse très beau et très bon, je veux dire aux ignorants et non certes aux gens éclairés : cette manière de louer est fort belle et fort imposante ; mais elle m'était tout à fait inconnue, lorsque je vous ai donné ma parole. C'est donc ma langue et non mon cœur qui a pris cet engagement[633]. Veuillez m'en dispenser ; je ne vous ferai pas encore aujourd'hui un éloge de ce genre, car je ne le pourrais absolument pas. Mais si vous le voulez, je parlerai à ma manière, ne m'attachant qu'à dire des choses vraies, [199b] sans me donner ici le ridicule de prétendre disputer d'éloquence avec vous. Ainsi vois, Phèdre, si tu veux te contenter d'un éloge qui ne passera pas les bornes de la vérité, et dont le style sera tout simple.

Phèdre et l'assemblée répondirent qu'ils approuvaient fort qu'il parlât comme il lui plairait.

— Permets-moi donc, Phèdre, reprit Socrate, de faire d'abord quelques questions à Agathon, afin qu'étant d'accord avec lui, je puisse parler avec plus d'assurance.

[199c] — Très volontiers, répondit Phèdre.

Après quoi Socrate commença :

Copyright Arvensa Editions

— Je trouve, mon cher Agathon, que tu débutes fort bien en disant qu'il faut montrer d'abord quelle est la nature de l'amour, et ensuite quels sont ses effets. J'aime tout à fait ce début. Voyons, après tout ce que tu as dit de beau et de magnifique sur la nature de l'amour, dis-moi aussi, [199d] je te prie, s'il est l'amour de quelque chose ou de rien[634]. Et je ne te demande pas s'il est fils d'un père ou d'une mère ; car ce serait une question ridicule. Mais suppose qu'à propos d'un père, je te demande s'il est père de quelqu'un ou non, ta réponse, pour être juste, devrait être, qu'il est père d'un fils ou d'une fille : n'en conviens-tu pas ?

— Oui sans doute, dit Agathon.

— Et il en serait de même d'une mère ?

Agathon en convint encore.

[199e] — Souffre donc, ajouta Socrate, que je te fasse encore quelques interrogations, pour te découvrir mieux ma pensée. Un frère est-il frère de quelqu'un ?

— Oui.

— Et d'un frère ou d'une sœur ?

— Sans contredit.

— Tâche donc, reprit Socrate, de nous montrer si l'Amour est l'amour de quelque chose ou de rien.

— De quelque chose certainement.

[200a] — Retiens bien ce que tu avances là, et souviens-toi de quoi l'Amour est amour selon toi. Mais, avant d'aller plus loin, dis-moi si l'Amour désire la chose dont il

Copyright Arvensa Editions

est amour.

— Il la désire.

— Mais reprit Socrate, est-il possesseur de la chose qu'il désire et qu'il aime ; ou bien ne la possède-t-il pas ?

— Vraisemblablement, reprit Agathon, il ne la possède pas.

— Vraisemblablement ! Vois plutôt s'il ne faut pas nécessairement que celui qui désire une chose, manque de la chose qu'il désire, [200b] ou bien qu'il ne le désire pas, s'il n'en manque pas. Pour moi, je trouve cela tout à fait nécessaire. Et toi que t'en semble ?

— Je suis de ton avis.

— A merveille. Par exemple, celui qui est grand, voudrait-il être grand, et celui qui est fort, être fort ?

— Impossible, d'après ce dont nous sommes convenus.

— Car étant grand et fort, il ne manque ni de grandeur ni de force.

— Tu as raison.

— Si celui qui est fort, reprit Socrate, voulait être fort, celui qui est agile, agile, et celui qui est bien portant, bien portant... car peut-être y a-t-il quelqu'un qui ne trouverait pas cette hypothèse absurde, savoir qu'il y a des gens qui possédant la force, l'agilité et la santé, [200c] désirent encore ce qu'ils possèdent ; j'insiste sur ce point, de peur d'illusion : réfléchis bien, Agathon ? ce que ces gens possèdent, il est de toute nécessité qu'ils le possèdent, bon gré mal gré ; comment donc s'aviseraient-ils de le désirer ? Et si on objectait qu'un homme riche et sain

Copyright Arvensa Editions

pourrait dire : Je souhaite [200d] les richesses et la santé, et par conséquent je désire ce que je possède, nous lui répondrions : Mon cher, ton désir ne peut tomber que sur l'avenir : car présentement, il est certain que tu possèdes ces biens, bon gré mal gré ; vois donc si lorsque tu dis, je désire une chose que j'ai présentement, cela ne signifie pas ; je désire d'avoir encore à l'avenir ce que j'ai en ce moment. N'en conviendrait-il pas ?

— Il le faudrait, reprit Agathon.

— Eh bien, continua Socrate, cela n'est-il pas aimer et désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qu'on ne possède pas encore, savoir la conservation de ce qu'on possède présentement ?

[200e] — Oui, vraiment.

— Ainsi désirer dans ce cas, comme toujours, c'est désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qui n'est pas encore présent, ce qu'on ne possède pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque ; voilà ce qui constitue le désir et l'amour.

— Il est vrai.

— Repassons, ajouta Socrate, tout ce que nous venons de dire. Premièrement l'Amour est amour de quelque chose, en second lieu, d'une chose qui lui manque. [201a]

— J'en conviens, dit Agathon.

— Souviens-toi maintenant, reprit Socrate, de quoi tu as dit que l'Amour est amour. Si tu veux, je t'en ferai souvenir. Tu as dit, ce me semble, que les différends des dieux ont été arrangés par l'amour de la beauté, car il n'y

Copyright Arvensa Editions

a pas d'amour de la laideur. N'est-ce pas ce que tu disais ?

— Oui.

— Et avec raison. Selon tes propres paroles l'amour est l'amour de la beauté ?

— Sans doute.

[201b] — Or, ne sommes-nous pas convenus que l'Amour désire les choses qu'il n'a pas ?

— Nous en sommes convenus.

— Donc l'Amour manque de beauté.

— Il le faut conclure.

— Eh bien, appelles-tu beau ce qui manque de beauté, ce qui ne possède la beauté d'aucune manière ?

— Non certainement.

— S'il en est ainsi, reprit Socrate, assures-tu encore que l'Amour est beau ?

— J'avoue, répondit Agathon, que je n'avais pas bien compris ce que je disais. [201c]

— Tu parles sagement, Agathon, reprit Socrate : mais continue un peu à me répondre. Te paraît-il que les bonnes choses soient belles ?

— Il me le paraît.

— Si l'Amour manque de beauté, et que le beau soit inséparable du bon, l'Amour manque donc aussi de bonté.

— Il en faut demeurer d'accord, Socrate ; car il n'y a pas moyen de te résister.

[201d] — Ô mon cher ami, c'est à la vérité qu'il est impossible de résister ; car pour Socrate, c'est bien facile. Mais je quitte Agathon, et je vais vous rapporter le

Copyright Arvensa Editions

discours que j'ai entendu tenir à une femme de Mantinée, à Diotime. Elle était savante en amour et sur beaucoup d'autres choses. Ce fut elle qui prescrivit aux Athéniens les sacrifices qui suspendirent dix ans une peste dont ils étaient menacés. Je tiens d'elle tout ce que je sais sur l'amour. Je vais essayer de vous rapporter comme je pourrai les instructions qu'elle m'a données d'après les principes dont nous venons de convenir, Agathon et moi ; et, pour ne point m'écarter de ta méthode, Agathon, [201e] j'expliquerai d'abord ce que c'est que l'amour, et ensuite quels sont ses effets. Je trouve plus commode de vous rendre fidèlement la conversation entre l'étrangère et moi, comme elle eut lieu. J'avais dit à Diotime presque les mêmes choses qu'Agathon vient de dire : que l'Amour était un dieu grand et beau ; et elle se servait des mêmes raisons que je viens d'employer contre Agathon, pour me prouver que l'Amour n'était ni beau ni bon. Je lui répliquai : Qu'entends-tu, Diotime ? quoi, l'Amour serait-il laid et mauvais !

— Parle mieux, me répondit-elle. Crois-tu que tout ce qui n'est pas beau soit nécessairement laid ?

[202a] — Je le crois.

— Et crois-tu qu'on ne puisse manquer de science sans être absolument ignorant, ou ne penses-tu pas qu'il y a un milieu entre la science et l'ignorance ?

— Quel milieu ?

— Avoir une opinion vraie sans pouvoir en rendre raison, ne sais-tu pas que cela n'est ni science, puisque la

Copyright Arvensa Editions

science doit être fondée sur des raisons, ni ignorance, puisque ce qui participe du vrai ne peut s'appeler ignorance. L'opinion vraie tient donc le milieu entre la science et l'ignorance.

— J'avouai à Diotime qu'elle disait vrai.

[202c] — Ne conclus donc pas, reprit-elle, que tout ce qui n'est pas beau est laid, et que tout ce qui n'est pas bon est mauvais ; et conviens que pour avoir reconnu que l'amour n'est ni beau ni bon, tu n'es pas dans la nécessité de le croire laid et mauvais.

— Mais pourtant, lui répliquai-je, tout le monde est d'accord que l'amour est un grand dieu.

— Par tout le monde, entends-tu, Socrate, les savants ou les ignorants ?

— J'entends tout le monde, lui dis-je, sans exception.

— Comment, reprit-elle en souriant, [202c] pourrait-il passer pour un grand dieu parmi ceux qui ne le reconnaissent pas même pour un dieu ?

— Qui peuvent être ceux-là ? dis-je.

— Toi et moi, répondit-elle.

— Comment, repris-je, peux-tu assurer que je t'aie rien dit d'approchant ?

— Je te le montrerai aisément. Réponds-moi, je te prie. Ne dis-tu pas que tous les dieux sont beaux et heureux ? ou oserais-tu dire qu'il y a un dieu qui ne soit ni heureux ni beau ?

— Non, par Jupiter.

— N'appelles-tu pas heureux ceux qui possèdent les

Copyright Arvensa Editions

belles et bonnes choses ?

— Ceux-là seulement.

[202d] — Mais précédemment tu es convenu que l'amour désire les belles et. les bonnes choses, et que le désir est une marque de privation.

— J'en suis convenu en effet.

— Comment donc, reprit Diotime, se peut-il que l'amour soit dieu, étant privé de ce qui est bon et beau ?

— Il faut que j'avoue que cela ne se peut

— Ne vois-tu donc pas bien que tu penses que l'amour n'est pas un dieu ?

— Quoi, lui répondis-je, est-ce que l'amour est mortel ?

— Je ne dis pas cela.

— Mais enfin, Diotime, dis moi qu'est-il donc ?

— C'est comme je te le disais tout à l'heure, quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel.

— Mais quoi enfin ?

— C'est un grand démon, Socrate, et tout démon tient le milieu [202e] entre les dieux et les hommes.

— Quelle est, lui demandai-je, la fonction d'un démon ?

— D'être l'interprète et l'entremetteur entre les dieux et les hommes apportant au ciel les vœux et les sacrifices des hommes, et rapportant aux hommes les ordres des dieux et les récompenses qu'ils leur accordent pour leurs sacrifices. Les démons entretiennent l'harmonie de ces deux sphères : ils sont le lien qui unit le grand tout. C'est

Copyright Arvensa Editions

d'eux que procède toute la science divinatoire et l'art des prêtres relativement aux sacrifices, aux initiations, [203a] aux enchantements, aux prophéties et à la magie. Dieu ne se manifeste point immédiatement à l'homme, et c'est par l'intermédiaire des démons que les dieux commercent avec les hommes et leur parlent, soit pendant la veille soit pendant le sommeil. Celui qui est savant dans toutes ces choses est un homme démoniaque ou inspiré ; et celui qui excelle dans le reste, dans les arts et métiers, est appelé manœuvre. Les démons sont en grand nombre, et de plusieurs sortes ; et l'Amour est l'un d'eux.

— De quels parents tire-t-il sa naissance ? dis-je à Diotime.

— Le récit en est un peu long, reprit-elle, mais je vais toujours te le faire.

« A la naissance de Vénus, il y eut chez les dieux un festin où se trouvait, entre autres, Poros[635], fils de Métis[636]. Après le repas, comme il y avait eu grande chère, Penia[637] s'en vint demander quelque chose, et se tint auprès de la porte. En ce moment, Poros, enivré de nectar (car il n'y avait pas encore de vin), se retira dans le jardin de Jupiter, et là, ayant la tête pesante, il s'endormit. Alors Penia, s'avisant qu'elle ferait bien dans sa détresse d'avoir un enfant de Poros, [203c] s'alla coucher auprès de lui, et devint mère de l'Amour. Voilà d'abord comment, ayant été conçu le jour même de la naissance de Vénus, l'Amour devint son compagnon et son serviteur, outre

Copyright Arvensa Editions

que de sa nature il aime la beauté, et que Vénus est belle. Maintenant, comme fils de Poros et de Penia, voici quel fut son partage. D'un coté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et beau comme la plupart des gens se l'imaginent, mais maigre, [203d] défait, sans chaussure, sans domicile, point d'autre lit que la terre, point de couverture, couchant à la belle étoile auprès des portes et dans les rues, enfin, en digne fils de sa mère, toujours misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon ; il est mâle, entreprenant, robuste, chasseur habile, sans cesse combinant quelque artifice, jaloux de savoir et mettant tout en œuvre pour y parvenir, passant toute sa vie à philosopher, enchanteur, magicien, sophiste. Sa nature n'est [203e] ni d'un immortel, ni d'un mortel : mais tour à tour dans la même journée il est florissant, plein de vie, tant que tout abonde chez lui ; puis il s'en va mourant, puis il revit encore, grâce à ce qu'il tient de son père. Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse : de sorte que l'Amour n'est jamais ni absolument opulent ni absolument misérable ; de même qu'entre la sagesse et l'ignorance [204a] il reste sur la limite, et voici pourquoi : aucun dieu ne philosophe et ne songe à devenir sage, attendu qu'il l'est déjà ; et en général quiconque est sage n'a pas besoin de philosopher. Autant en dirons-nous des ignorants : ils ne sauraient philosopher ni vouloir devenir sages : l'ignorance a précisément l'inconvénient de rendre contents d'eux-mêmes des gens qui ne sont cependant ni

Copyright Arvensa Editions

beaux, ni bons, ni sages ; car enfin nul ne désire les choses dont il ne se croit point dépourvu.

— Mais, Diotime, lui dis-je, quels sont donc les gens qui font de la philosophie, si ce ne sont ni les sages ni les ignorants ?

[204b] — Il est tout simple, même pour un enfant, répondit-elle, que ce sont ceux qui tiennent le milieu entre les uns et les autres, et l'Amour est de ce nombre. La sagesse est une des plus belles choses du monde, or l'Amour est amoureux de ce qui est beau, d'où il suit que l'Amour est amoureux de la sagesse, c'est-à-dire philosophe, et qu'à ce titre il tient le milieu entre sage et ignorant. Tout cela, par le fait de sa naissance : car il vient d'un père sage et qui est dans l'abondance, et d'une mère qui n'est ni l'un ni l'autre. Telle est, mon cher Socrate, la nature de ce démon. [204c] Quant à l'idée que tu t'en formais, elle ne me surprend point. Tu te figurais, si j'ai bien saisi le sens de tes paroles, que l'Amour est l'objet aimé, non le sujet aimant ; et c'est, je pense, pour cela que l'Amour t'a semblé si beau ; car tout objet aimable est par cela même beau, charmant, accompli, céleste ; mais ce qui aime doit être conçu autrement, et je l'ai peint sous ses vraies couleurs.

— Eh bien, soit, étrangère. Tu raisonnes à merveille : mais l'Amour étant tel que tu viens de le dire, de quelle utilité est-il aux hommes ?

[204d] — C'est à présent, Socrate, reprit-elle, ce que je vais tâcher de t'apprendre. Nous savons ce que c'est que

Copyright Arvensa Editions

l'Amour, d'où il vient, et que la beauté, comme tu le dis, est son objet. Si quelqu'un maintenant venait nous dire : Socrate, Diotime, qu'est-ce que l'amour de la beauté ? Ou, pour me faire mieux entendre : Celui qui aime ce qui est beau, que lui veut-il ?

— Il veut se l'approprier, répondis-je.

— Cette réponse attend une, nouvelle question, dit-elle : s'il se l'approprie, que lui en adviendra-t-il ?

— Je convins que je n'étais pas en état de répondre à cela.

[204e] — Il veut se l'approprier.

— Et s'il se l'approprie, que lui en adviendra-t-il ?

— Je trouve, lui dis-je, la réponse plus facile cette fois : c'est qu'il deviendra heureux.

[205a] — Bien, répondit-elle ; c'est par la possession des bonnes choses que les heureux sont heureux. Et il n'est plus besoin de demander en outre pour quelle raison celui qui veut être heureux veut l'être : tout est fini, je pense, par ta réponse.

— Il est vrai, Diotime.

— Mais cette volonté, cet amour, dis-moi, penses-tu qu'ils soient communs à tous les hommes, et que tous veuillent avoir toujours ce qui est bon ? qu'en penses-tu ?

— Oui, Diotime, cela me paraît commun à tous les hommes.

— Pourquoi donc, Socrate, ne disons-nous pas de tous les hommes qu'ils aiment, [205b] puisqu'ils aiment tous et toujours la même chose ? et pourquoi le disons-nous de

Copyright Arvensa Editions

quelques-uns plutôt que d'autres ?

— C'est ce dont je suis moi-même surpris.

— Il ne faut point t'en étonner : nous distinguons une espèce particulière de l'Amour et nous l'appelons amour, du nom de tout le genre, tandis que pour les autres espèces nous employons divers autres termes.

— Je voudrais quelque exemple de ceci.

— Un exemple ? Le voici. Tu sais que poésie[638] est un mot qui renferme bien des choses : il exprime en général la cause qui fait passer du non être à l'être quoi que ce soit : de sorte que toute invention est poésie, et que tous les inventeurs sont poètes.

— Cela est vrai.

— Tu vois cependant qu'on ne les qualifie pas tous de poètes, mais qu'on leur donne divers autres noms ; et, que de tout ce qui est poésie, une seule partie prise à part, celle de la musique et de la métrique a reçu le nom de tout le genre. C'est cette partie seule, et ceux qui s'y livrent, qu'on appelle poésie et poètes.

— A merveille, Diotime.

[205d] — De même en est-il de l'amour : en somme, c'est tout désir des bonnes choses, c'est pour tout le monde ce grand et industrieux amour du bonheur : et pourtant d'une foule de gens qui tendent à ce même but dans mille directions diverses, soit par une profession lucrative, soit par la gymnastique, soit par la philosophie, on ne dit pas qu'ils aiment, qu'ils sont amants ; mais ceux-

Copyright Arvensa Editions

là seuls qui se livrent tout entiers à une espèce particulière de l'amour reçoivent les noms de tout le genre : amour, aimer, amants.

— Tu me parais avoir raison, lui dis-je.

— On a dit, reprit-elle, que chercher la moitié de soi-même, [205e] c'est aimer ; pour moi je dirais plutôt qu'aimer ce n'est chercher, mon cher, ni la moitié ni le tout de soi-même, quand ni cette moitié ni ce tout ne sont bons, témoin tous ceux qui se font couper le bras ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien que ces membres leur appartiennent. En effet ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons ; je pense ; à moins que l'on n'appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais, [206a] car ce qu'aiment les hommes c'est uniquement le bon : n'est-ce pas ton avis ?

— Assurément.

— Maintenant donc, suffît-il d'affirmer simplement que les hommes aiment le bon ?

— Oui.

— Comment ! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bon soit à eux ?

— Oui.

— Et de plus encore, qu'il soit toujours à eux ?

— Soit. posséder toujours le bon ?

— Rien de plus juste, répondis-je.

[206b] — Tel est l'amour en général, reprit-elle ; mais quelle est la recherche et la poursuite particulière du bon

Copyright Arvensa Editions

à laquelle s'applique proprement le nom d'amour ? que peut-ce être ? Pourrais-tu me le dire ?

— Non, Diotime : autrement je ne serais pas en admiration devant ta sagesse, et je ne viendrais pas vers toi pour que tu m'apprennes ces secrets.

— C'est donc à moi de te le dire : c'est la production dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit.

— Ceci demanderait un devin, lui dis-je : pour moi, je ne comprends point.

[206c] — Eh bien, je vais m'expliquer. Oui, Socrate, tous les hommes sont féconds selon le corps et selon l'esprit ; et à peine arrivés à un certain âge, notre nature demande à produire. Or elle ne peut produire dans la laideur, mais dans la beauté ; l'union de l'homme et de la femme est production : et cette production est œuvre divine ; fécondation, génération, voilà ce qui fait l'immortalité de l'animal mortel. Mais ces effets ne sauraient s'accomplir dans ce qui est discordant ; or, il y a désaccord de tout ce qui est divin avec le laid ; il y a accord au contraire avec le beau. Ainsi la beauté est comme la déesse de la conception et comme celle de l'enfantement[639]. C'est pourquoi, lorsque l'être fécond s'approche de la beauté, il éprouve du contentement, il se répand dans sa joie, il engendre, il produit. [206d] Si au contraire il s'approche du laid, alors, triste et découragé, il se retire, se détourne, se contracte, il ne produit point, et porte le poids de son germe avec douleur. De là, chez tous ceux qui sont

Copyright Arvensa Editions

féconds et que presse le besoin de produire, [206e] cette inquiète poursuite de la beauté, qui doit les délivrer des douleurs de l'enfantement. Par conséquent, Socrate, l'objet de l'amour, ce n'est pas la beauté, comme tu l'imagines.

— Et qu'est-ce donc ?

— C'est la génération, et la production dans la beauté.

— J'y consens, Diotime.

— Il le faut bien, reprit-elle.

— Mais, dis-je, pourquoi l'objet de l'amour est-il la génération ?

— Parce que ce qui nous rend impérissable, toute l'immortalité que comporte notre nature mortelle, c'est la génération. Or, d'après ce que nous avons reconnu précédemment, [207a] il est nécessaire que le désir de l'immortalité s'attache à ce qui est bon, puisque l'amour consiste à vouloir posséder toujours le bon. D'où il résulte évidemment que l'immortalité est aussi l'objet de l'amour.

Telles étaient les explications que Diotime me donnait dans nos entretiens sur l'amour. Une fois elle me dit :

— D'où proviennent, à ton avis, Socrate, cet amour et ce désir ? N'as-tu pas observé dans quelle crise étrange se trouvent tous les animaux volatiles et terrestres, quand arrive le désir d'engendrer ? comme ils sont malades, [207b] et en peine d'amour, d'abord quand ils ont à s'accoupler entre eux ; ensuite quand il s'agit de nourrir leur progéniture ; toujours prêts pour sa défense, même les plus faibles, à combattre contre les plus forts et à

Copyright Arvensa Editions

mourir pour elle, s'imposant la faim et mille autres sacrifices pour la faire vivre ? A l'égard des hommes, on pourrait dire que c'est par raison qu'ils agissent ainsi : mais les animaux ! pourrais-tu me dire d'où leur viennent [207c] ces dispositions si amoureuses ?

Je répondis que je l'ignorais.

— Et te flatterais-tu, reprit-elle, d'entendre jamais rien à l'amour, si tu ignores une pareille chose ?

— Mais, Diotime, je te le répète, c'est pour cela même que je m'adresse à toi, sachant que j'ai besoin de leçons. Explique-moi donc la cause de ce phénomène et de tous ceux qui se rapportent à l'amour.

— Eh bien, dit-elle, ma question ne doit point t'embarrasser, si tu crois que naturellement l'objet de l'amour est celui que nous lui avons plusieurs fois reconnu : [207c] car c'est encore ici, comme précédemment, le même principe d'après lequel la nature mortelle tend à se perpétuer autant que possible et à se rendre immortelle ; et son seul moyen c'est la naissance, laquelle substitue un individu jeune à un autre plus vieux. On dit bien d'un individu, en particulier, qu'il vit et qu'il est le même, et l'on en parle comme d'un être identique depuis sa première enfance jusqu'à sa vieillesse ; et cela sans considérer qu'il ne présente plus les mêmes parties, qu'il naît et se renouvelle sans cesse, et meurt sans cesse dans son ancien état, et dans les cheveux et dans la chair, et dans les os [207e] et dans le sang, en un mot dans le corps tout entier. Et non seulement le corps, mais l'âme

Copyright Arvensa Editions

change aussi bien d'habitudes, de mœurs, d'opinions, de désirs, de plaisirs, de chagrins, de craintes : de toutes ces choses nulle ne demeure la même, chacune naît et meurt à son tour. Et, ce qui est plus singulier encore, non seulement les connaissances [208a] naissent et meurent en nous de la même façon (car, à cet égard encore, nous changeons sans cesse), mais chacune de ces connaissances subit en particulier les mêmes métamorphoses que nous. En effet, ce qu'on appelle réflexion se rapporte à une connaissance qui s'en va : car l'oubli est la fuite d'une connaissance ; or la réflexion formant en nous un nouveau souvenir à la place de celui qui n'est plus, maintient la connaissance, si bien que nous croyons que c'est la même. Telle est la manière dont tous les êtres mortels se conservent ; ils ne restent pas constamment et absolument les mêmes comme [208b] ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes ! Voilà, Socrate, par quel arrangement l'être mortel participe de l'immortalité, et quant au corps et à tout autre égard. Pour l'être immortel, c'est autre chose. Ne t'étonne donc plus que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons ; car l'ardeur et l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse, a pour but l'immortalité.

Après qu'elle m'eut parlé de la sorte, je lui dis, plein d'admiration :

— A merveille, ô sage Diotime ; mais se peut-il bien

Copyright Arvensa Editions

qu'il en soit réellement ainsi ?

[208c] Elle, du ton d'un sophiste parfait :

— N'en fais aucun doute, répondit-elle. Et, maintenant, Socrate, pour peu que tu veuilles réfléchir sur l'ambition des hommes, tu ne saurais manquer de la trouver bizarre et inconséquente, si tu ne songes au désir puissant qui les domine de se faire un nom et d'acquérir une gloire impérissable. C'est ce motif, plus encore que l'amour [208d] de leurs enfants, qui leur fait braver tous les dangers, sacrifier leur fortune, endurer toutes les fatigues, et donner même leur vie. Penses-tu en effet qu'Alceste eût souffert la mort à la place d'Admète ; qu'Achille l'eût cherchée pour venger Patrocle, ou que votre Codrus s'y fût dévoué pour assurer la royauté à ses enfants[640], s'ils n'eussent point compté sur cet immortel souvenir de leur vertu qui vit encore parmi nous ? Non certes, et il s'en faut de beaucoup. Pour cette immortalité de la vertu, pour cette noble renommée, il n'est rien, ce me, semble, que chacun ne fasse, et les plus gens de bien sont les plus empressés à ce dévouement, [208e] car ils désirent l'immortalité. Maintenant, continua Diotime, ceux qui sont féconds selon le corps, préfèrent s'adresser aux femmes, et leur manière d'être amoureux c'est de procréer des enfants pour s'assurer l'immortalité, la perpétuité de leur nom et le bonheur, à ce qu'ils s'imaginent, dans un avenir sans fin. Mais pour ceux qui sont féconds selon [209a] l'esprit... Et, ajouta Diotime en

Copyright Arvensa Editions

s'interrompant, il en est qui sont plus féconds d'esprit que de corps, pour les choses qu'il appartient à l'esprit de produire. Or, qu'appartient-il à l'esprit de produire ? La sagesse et les vertus, qui doivent leur naissance aux poètes, et généralement à tous les artistes doués du génie de l'invention. Mais la plus haute et la plus belle de toutes les sagesses est celle qui établit l'ordre et les lois dans les cités et les sociétés humaines : elle se nomme prudence et justice. Quand donc un mortel [209b] divin porte en son âme dès l'enfance les nobles germes de ces vertus, et qu'arrivé à l'âge mûr il éprouve le désir d'engendrer et de produire, alors il s'en va aussi cherchant de côté et d'autre la beauté dans laquelle il pourra exercer sa fécondité, ce qu'il ne pourrait jamais faire dans la laideur. Pressé de ce besoin, il aime les beaux corps de préférence aux laids, et s'il y rencontre une âme belle, généreuse et bien née, cette réunion en un même sujet lui plaît souverainement. Auprès d'un être pareil, il lui vient en foule d'éloquents discours sur la vertu, sur les devoirs et les occupations [209c] de l'homme de bien ; enfin il se voue à l'instruire. Ainsi, par le contact et la fréquentation de la beauté, il développe et met au jour les fruits dont il portait le germe ; absent ou présent il y pense sans cesse et les nourrit en commun avec son bien-aimé. Leur lien est bien plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont bien plus beaux et plus immortels. Il n'est point d'homme qui ne préfère de tels enfants à toute autre postérité, s'il vient à considérer,

Copyright Arvensa Editions

avec une noble jalousie, la renommée et la mémoire immortelle [209d] que garantissent à Homère, à Hésiode et aux grands poètes leurs immortelles productions ; ou bien encore, s'il considère quels enfants un Lycurgue a laissés après lui à Sparte, pour le salut de sa patrie, et je dirai presque de la Grèce entière. Telle a été parmi vous la gloire d'un Solon, père des lois, et d'autres grands hommes, [209e] en diverses contrées, soit en Grèce, soit chez les Barbares, pour avoir accompli de nombreux et admirables travaux, et enfanté toutes sortes de vertus. De tels enfants leur ont valu des temples ; ceux des hommes, qui sortent du sein d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne.

J'ai bien pu, Socrate, t'initier jusque-là [210a] dans les mystères de l'amour : mais pour les derniers degrés de ces mystères, et les révélations les plus secrètes auxquelles tout ce que je viens de te dire n'est qu'une préparation, je ne sais trop si tu pourrais suivre même un bon guide[641]. Toutefois je ne laisserai point de continuer, et il ne manquera rien du moins à ma bonne volonté. Tâche de me suivre du mieux qu'il te sera possible.

Elle continua en ces termes :

— Celui qui veut s'y prendre comme il convient, doit, dès son jeune âge, commencer par rechercher les beaux corps. D'abord, s'il est bien dirigé, il doit n'en aimer qu'un seul, et là concevoir et enfanter de beaux discours. Ensuite il doit reconnaître que la beauté [210b] qui réside

Copyright Arvensa Editions

dans un corps est sœur de la beauté qui réside dans les autres. Et s'il est juste de rechercher ce qui est beau en général, notre homme serait bien peu sensé de ne point envisager la beauté de tous les corps comme une seule et même chose. Une fois pénétré de cette pensée, il doit faire profession d'aimer tous les beaux corps, et dépouiller toute passion exclusive, qu'il doit dédaigner et regarder comme une petitesse. Après cela, il doit considérer la beauté de l'âme comme bien plus relevée que celle du corps, de sorte qu'une âme belle, d'ailleurs accompagnée de peu d'agréments extérieurs, [210c] suffise pour attirer son amour et ses soins, et pour qu'il se plaise à y enfanter les discours qui sont le plus propres à rendre la jeunesse meilleure. Par là il sera amené à considérer le beau dans les actions des hommes et dans les lois, et à voir que la beauté morale est partout de la même nature ; alors il apprendra à regarder la beauté physique comme peu de chose. De la sphère de l'action il devra passer à celle de l'intelligence et contempler la beauté des sciences ; ainsi [210d] arrivé à une vue plus étendue de la beauté, libre de l'esclavage et des étroites pensées du servile amant de la beauté de tel jeune garçon ou de tel homme ou de telle action particulière, lancé sur l'océan de la beauté, et tout entier à ce spectacle, il enfante avec une inépuisable fécondité les pensées et les discours les plus magnifiques et les plus sublimes de la philosophie ; jusqu'à ce que, grandi et affermi dans ces régions supérieures, il n'aperçoive plus qu'une science,

Copyright Arvensa Editions

celle du beau dont [210e] il me reste à parler.

Donne-moi, je te prie, Socrate, toute l'attention dont tu es capable. Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate, qui est la fin de tous ses travaux précédents : [211a] beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel ; qui n'est pas non plus telle pensée ni telle science particulière ; qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal ou la terre [211b] ou le ciel ou toute autre chose ; qui est absolument identique et invariable par elle-même ; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution ni accroissement ni le moindre changement. Quand de ces beautés inférieures on s'est élevé, par un amour bien entendu des jeunes gens, jusqu'à la beauté parfaite, et qu'on commence à l'entrevoir, on n'est pas loin du but de l'amour. [211c] En effet, le vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et les yeux

Copyright Arvensa Editions

attachés sur la beauté suprême, de s'y élever sans cesse en passant pour ainsi dire par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en connaissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse [211d] par le connaître tel qu'il est en soi.

Ô mon cher Socrate ! continua l'étrangère de Mantinée, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Auprès d'un tel spectacle, que seraient l'or et la parure, les beaux enfants et les beaux jeunes gens, dont la vue aujourd'hui te trouble, et dont la contemplation et le commerce ont tant de charme pour toi et pour beaucoup d'autres que vous consentiriez à perdre, s'il se pouvait, le manger et le boire, pour ne faire que les voir et être avec eux. Je le demande, [211e] quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines, et de tous ces vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine ! Penses-tu [212a] qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce ? Et n'est-ce pas seulement en contemplant la beauté éternelle avec le

Copyright Arvensa Editions

seul organe par lequel elle soit visible, qu'il pourra y enfanter et y produire, non des images de vertus, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime ? Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être chéri de Dieu ; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel.

Mon cher Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, tels furent les discours de Diotime ; ils m'ont persuadé, je l'avoue, et je voudrais à mon tour persuader à d'autres que, pour atteindre un si grand bien, nous n'avons guère, ici-bas d'auxiliaire plus puissant que l'Amour. Aussi je prétends que tout homme doit honorer l'Amour, et pour moi je rends hommage à tout ce qui s'y rapporte, je m'y adonne d'un zèle tout particulier, je le recommande à autrui, et, en ce moment même, je viens, selon ma coutume, de célébrer de mon mieux l'énergie toute-puissante de l'Amour.

Je te laisse [212c] à juger, Phèdre, si ce discours doit être appelé un éloge ; sinon, donne-lui telle qualification qu'il te plaira.

Socrate ayant ainsi parlé, chacun se répandait en louanges, et Aristophane se disposait à faire quelque observation, parce que Socrate, dans son discours, avait fait allusion à une chose qu'il avait dite, quand soudain on entendit un grand bruit à la porte extérieure que l'on frappait à coups redoublés, et on put même distinguer la

Copyright Arvensa Editions

voix de jeunes gens pris de vin et d'une joueuse de flûte.

— Esclave, s'écria Agathon, [212d] qu'on voie ce qu'il y a ; si c'est quelqu'un de nos amis, faites entrer : sinon, dites que nous ne buvons plus, et que nous reposons. Un instant après, nous entendîmes, dans la cour, la voix d'Alcibiade, à moitié ivre, et qui faisait grand bruit en criant :

— Où est Agathon ? qu'on me mène auprès d'Agathon.

Alors la joueuse de flûte, et quelques autres de ses suivants, le prenant sous le bras, l'amenèrent vers la porte de la salle où nous étions. Alcibiade s'y arrêta, [212e] la tête ornée d'une épaisse couronne de violettes et de lierre, et de nombreuses bandelettes.

— Amis, je vous salue, dit-il. Voulez-vous admettre à boire avec vous un buveur déjà passablement ivre ? ou faudra-t-il nous en aller après avoir couronné Agathon ? car c'est là l'objet de notre visite. Hier il ne m'a pas été possible de venir, mais me voici maintenant avec mes bandelettes sur la tête, pour en orner celle du plus sage et du plus beau des hommes, s'il m'est permis de parler ainsi. Vous moquerez-vous de mon ivresse ? [213a] Riez tant qu'il vous plaira, je sais que ce que je dis est la vérité. Çà, expliquez-vous : entrerai-je à cette condition ou n'entrerai-je point ? Voulez-vous boire avec moi, ou non ?

Alors on s'écria de toutes parts pour l'engager à entrer. Agathon lui-même l'appela. Alcibiade, conduit par ses compagnons, s'approcha ; et, tout occupé, d'ôter ses bandelettes pour en couronner Agathon, il ne vit point

Copyright Arvensa Editions

Socrate, qui pourtant se trouvait vis-à-vis de lui ; et il s'alla placer auprès d'Agathon, [213b] précisément entre eux deux. Socrate s'était un peu écarté, afin qu'il pût se mettre là. Dès qu'Alcibiade fut placé, il fit ses compliments à Agathon, et lui ceignit la tête.

— Esclaves, dit celui-ci, déchaussez Alcibiade : il va rester en tiers avec nous sur ce lit[642]. Volontiers.

— Mais quel est donc notre troisième convive ? reprit Alcibiade.

En même temps il se retourne et voit Socrate. A son aspect, il se lève brusquement, et s'écrie :

Par Hercule ! qu'est ceci ? Quoi, Socrate, te voilà encore ici à l'affût[643] pour me surprendre en réapparaissant [213c] au moment ou je m'y attends le moins ! Mais qu'es-tu venu faire aujourd'hui ici, je te prie ? ou bien pourquoi te vois-je établi à cette place ? Comment, au lieu de t'aller mettre auprès d'Aristophane ou de quelque autre bon plaisant ou soi-disant tel, t'es-tu si bien arrangé que je te trouve placé auprès du plus beau de la compagnie ?

— Au secours, Agathon ! s'écria Socrate. L'amour de cet homme n'est pas pour moi un médiocre embarras, je t'assure. Depuis l'époque où j'ai commencé [213d] à l'aimer, je ne puis plus me permettre de regarder un beau garçon ni de causer avec lui sans que, dans sa fureur jalouse, il ne vienne me faire mille scènes extravagantes, m'injuriant, et s'abstenant à peine de porter les mains sur

Copyright Arvensa Editions

moi. Ainsi, prends garde qu'ici même il ne se laisse aller à quelque excès de ce genre, et tâche de nous raccommoder ensemble, ou bien protège-moi s'il veut se porter à quelque violence ; car il m'épouvante en vérité avec sa folie et ses emportements d'amour.

— Non, dit Alcibiade point de réconciliation entre nous deux ; je trouverai bien l'occasion de me venger de ce trait. Quant à présent, [213e] Agathon, continua-t-il ; rends-moi quelqu'une de tes bandelettes : j'en veux ; couronner cette tête merveilleuse de l'homme que voici, pour qu'il n'ait pas à me reprocher de ne l'avoir pas couronné ainsi que toi, lui qui dans les discours est vainqueur de tout le monde, non pas, comme tu l'as été avant-hier, en une occasion seulement, mais en toutes.

En parlant ainsi, il détacha quelques bandelettes, les plaça sur la tête de Socrate, et se remit sur le lit.

Dès qu'il s'y fut placé :

— Eh bien ! dit-il, mes amis, qu'est-ce ? Il me semble que vous avez été bien sobres. Mais c'est ce que je ne prétends pas vous permettre : il faut boire, c'est notre traité. Je me constitue moi-même président, jusqu'à ce que vous ayez bu comme il faut. Agathon, fais-nous venir, si tu l'as, quelque large coupe. Mais non ! cela n'est pas nécessaire : esclave, apporte-moi ce vase[644] que voilà.

Et, en parlant ainsi, il en montrait un qui pouvait contenir [214a] plus de huit cotyles[645]. Après l'avoir fait remplir, il le vida le premier, et le fit ensuite servir à

Copyright Arvensa Editions

Socrate.

Au moins, s'écria-t-il, qu'on n'entende pas malice à ce que je fais là ; car Socrate aurait beau boire autant qu'on voudrait, il n'en serait jamais plus ivre pour cela.

L'esclave ayant rempli le vase, Socrate but;

Alors Éryximaque prenant la parole :

— Voyons un peu, Alcibiade, que voulons-nous faire ? [214b] Resterons-nous là à boire, sans parler, ni chanter ? et ne ferons-nous que nous remplir de vin tout uniment comme des gens qui ont soif ?

Alcibiade répondit :

— Ô Éryximaque, digne fils du meilleur et du plus sage père, salut !

— Salut à toi aussi, reprit l'autre ; mais, enfin, que ferons-nous ?

— Nous ferons tout ce que tu nous prescriras. Il est juste qu'on fasse ce que tu ordonnes.

Car un médecin vaut lui seul plus que beaucoup d'autres[646].

Ainsi, fais-nous savoir tes intentions.

— En ce cas, écoute-moi, dit Éryximaque. Avant ton arrivée, nous étions convenus que chacun à son tour, en commençant par la droite, [214c] parlerait sur l'Amour du mieux qu'il le pourrait, et célébrerait ses louanges. Nous avons tous pris la parole successivement : il est juste que toi qui n'as rien dit, et qui n'en as pas moins bu, tu la

Copyright Arvensa Editions

prennes à ton tour. Quand tu auras fini, tu prescriras à Socrate ce qu'il doit dire après toi ; lui de même à son voisin de droite, et ainsi de suite.

— Tout cela est à merveille, dit Alcibiade ; mais qu'un homme ivre dispute d'éloquence avec des gens sobres et de sang-froid ! la partie ne serait pas égale. Et puis, mon cher, ce qu'a dit tout à l'heure [214d] Socrate de ma jalousie, t'a-t-il persuadé ? ou sais-tu que c'est justement tout le contraire qui est la vérité ? Pour lui, si je m'avise de louer en sa présence qui que ce soit autre que lui-même, homme ou dieu, il voudra me battre.

— Allons, s'écria Socrate, ne cesseras-tu pas de blasphémer ?

— Par Neptune ! ne t'y oppose point, reprit Alcibiade ; je jure que je n'en louerai pas d'autre que toi en ta présence.

— Eh bien ! dit Éryximaque, à la bonne heure ! fais-nous donc l'éloge de Socrate.

[214e] — Quoi, tout de bon ! Éryximaque, me conseilles-tu de tomber sur cet homme-là, et de le châtier en votre présence ?

— Holà ! jeune homme, dit alors Socrate ; que penses-tu faire ? me persifler, sans doute ; explique-toi.

— Je ne dirai que la vérité, Socrate ; vois si tu veux y consentir.

— Oh ! pour la vérité, je consens que tu la dises, et je l'exige même.

— M'y voici tout prêt, dit Alcibiade. Pour toi je

Copyright Arvensa Editions

t'engage, si ce que je dis n'est pas vrai, à m'interrompre tant qu'il te plaira, et à relever mes mensonges. [215a] Du moins n'en dirai-je aucun sciemment. Que si, dans mes souvenirs, je passe d'une chose à l'autre sans beaucoup de suite, il ne faut pas t'en étonner. En l'état où je suis, il n'est pas trop aisé de rendre compte clairement et avec ordre de tes originalités.

Or, mes chers amis, afin de louer Socrate, j'aurai besoin de comparaisons : lui croira peut-être que je veux plaisanter ; mais rien n'est plus sérieux, je vous assure. Je dis d'abord qu'il ressemble tout à fait à ces Silènes [215b] qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs et que les artistes représentent avec une flûte ou des pipeaux à la main, et dans l'intérieur desquels, quand on les ouvre, en séparant les deux pièces dont ils se composent, on trouve renfermées des statues de divinités. Je prétends ensuite qu'il ressemble particulièrement au satyre Marsyas[647]. Quant à l'extérieur, Socrate, toi-même, tu ne contesteras pas que cela ne soit vrai ; pour les autres traits de ressemblance, écoute ce que j'ai à dire. N'est-il pas certain que tu es un effronté railleur ? Si tu n'en convenais pas, je produirais mes témoins. Et n'es-tu pas aussi joueur de flûte ? [215c] Oui, sans doute, et bien plus étonnant que Marsyas. Celui-ci charmait les hommes par les belles choses que sa bouche tirait de ses instruments, et autant en fait aujourd'hui quiconque répète ses airs ; en effet, ceux que jouait Olympos, je les attribue à

Copyright Arvensa Editions

Marsyas son maître. Qu'un artiste habile ou une mauvaise joueuse de flûte les exécute, ils ont seuls la vertu de nous enlever à nous-mêmes, et de faire reconnaître ceux qui ont besoin des initiations et des dieux ; car leur caractère est tout à fait divin. La seule différence, Socrate, qu'il y ait ici entre Marsyas et toi, c'est que sans instruments, [215d] avec de simples discours, tu fais la même chose. Lorsque nous entendons tout autre discoureur, même des plus habiles, pas un de nous n'en garde la moindre impression. Mais que l'on t'entende ou toi-même ou seulement quelqu'un qui répète tes discours, si pauvre orateur que soit celui qui les répète, tous les auditeurs, hommes, femmes ou adolescents, en sont saisis et transportés. Pour moi, mes amis, n'était la crainte de vous paraître totalement ivre, je vous attesterais avec serment l'effet extraordinaire que ses discours [215e] m'ont fait et me font encore. En l'écoutant, je sens palpiter mon cœur plus fortement que si j'étais agité de la manie dansante des corybantes, ses paroles font couler mes larmes, et j'en vois un grand nombre d'autres ressentir les mêmes émotions. Périclès et nos autres bons orateurs, quand je les ai entendus, m'ont paru sans doute éloquents, mais sans me faire éprouver rien de semblable ; toute mon âme n'était point bouleversée ; elle ne s'indignait point contre elle-même de se sentir dans un honteux esclavage, tandis qu'auprès du Marsyas que voilà, [216a] je me suis souvent trouvé ému au point de penser qu'à vivre comme je fais ce n'est pas la peine de vivre. Tu ne saurais,

Copyright Arvensa Editions

Socrate, nier qu'il en soit ainsi, et je suis sûr qu'en ce moment même, si je me mettais à t'écouter, je n'y tiendrais pas davantage, et que j'éprouverais les mêmes impressions. C'est un homme qui me force de reconnaître que, manquant moi-même de bien des choses essentielles, je néglige mes propres affaires pour me charger de celles des Athéniens. Il me faut donc malgré moi m'enfuir bien vite en me bouchant les oreilles comme pour échapper aux sirènes[648], si je ne veux pas rester jusqu'à la fin de mes jours assis à la même place auprès de lui. Pour lui seul [216b] dans le monde, j'ai éprouvé ce dont on ne me croirait guère capable, de la honte en présence d'un autre homme : or il est en effet le seul devant qui je rougisse. J'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et pourtant de n'avoir pas la force, quand je l'ai quitté, de résister à l'entraînement de la popularité ; je le fuis donc ; mais quand je le revois, j'ai honte d'avoir si mal tenu ma promesse, [216c] et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il ne fut pas au monde, et cependant si cela arrivait, je suis bien convaincu que j'en serais plus malheureux encore ; de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là.

Tels sont les prestiges qu'exerce, et sur moi et sur bien d'autres, la flûte de ce satyre. Sachez maintenant combien ma comparaison est juste et de quelles merveilleuses qualités il est doué. Je puis vous assurer que personne [216d] ici ne sait ce qu'est Socrate ; mais, puisque j'ai

Copyright Arvensa Editions

commencé, je veux vous le faire connaître. Vous voyez combien Socrate montre d'ardeur pour les beaux jeunes gens, comme il est constamment auprès d'eux, et à quel point il en est épris ; vous voyez aussi que c'est un homme qui ignore toutes choses, et n'entend rien à quoi que ce soit ; il en a l'air au moins. Tout cela n'est-il pas d'un Silène ? tout-à fait. Mais ce n'est là que l'enveloppe, c'est le Silène qui couvre le dieu. Ouvrez-le : quels trésors de sagesse, mes chers convives, n'y trouverez-vous pas renfermés ! Il faut que vous sachiez qu'il lui importe fort peu que l'on soit beau : il méprise cela [216e] à un point qu'on ne saurait croire : il ne se soucie pas plus qu'on soit riche, ou qu'on possède aucun des avantages enviés du vulgaire. Il regarde tous ces biens comme de nulle valeur, et nous-mêmes comme rien ; il passe sa vie à se moquer de tout le monde et dans une ironie perpétuelle. J'ignore si d'autres ont vu, quand il parle sérieusement et qu'il s'ouvre enfin, les trésors sacrés de son intérieur ; mais je les ai vus moi, et je les ai trouvés si précieux, si divins, [217a] si ravissants, qu'il m'a paru impossible de résister à Socrate. M'imaginant qu'il en voulait à ma beauté, je crus m'aviser d'une heureuse pensée et d'un admirable projet : je me flattai qu'avec de la complaisance pour ses désirs, il ne manquerait pas de me communiquer toute sa science. Aussi bien étais-je excessivement prévenu en faveur des agréments de ma personne. Dans cette idée, renonçant à l'usage où j'étais de ne me trouver avec lui qu'en présence de l'homme chargé de m'accompagner, [217b] je renvoyai

Copyright Arvensa Editions

ce dernier, et nous nous trouvâmes seuls ensemble. Il faut ici que je vous dise la vérité tout entière : prêtez-moi donc toute votre attention, et toi, Socrate, reprends-moi si je mens.

Je me trouvai donc en tête à tête avec lui : je m'attendais qu'il ne tarderait guère à engager ce genre de propos que tout amant adresse à son bien-aimé quand il est seul avec lui, et je m'en réjouissais déjà. Mais il n'en fut rien absolument. Socrate demeura toute la journée, s'entretenant avec moi à son ordinaire, et puis il se retira. Après cela, je le provoquai à des exercices de gymnastique : [217c] je m'essayai avec lui, espérant gagner par là quelque chose. Nous nous exerçâmes souvent, et nous luttâmes ensemble sans témoins. Que vous dirai-je, mes amis ? je n'en étais pas plus avancé. Voyant qu'ainsi je n'obtenais rien, je me décidai à l'attaquer vivement, à ne point lâcher prise ayant une fois commencé, et à savoir enfin à quoi m'en tenir. Je l'invitai à souper comme font les amants qui tendent un piège à leurs bien-aimés. Il ne se rendit pas d'abord [217d] à mes instances : mais avec le temps il finit par céder. Il vint, mais aussitôt après le repas, il voulut s'en aller. Je le laissai sortir par une sorte de pudeur. Mais une autre fois je lui tendis un nouveau piège, et, après qu'il eut soupé, je prolongeai notre entretien assez avant dans la nuit. Lorsque ensuite il voulut se retirer, j'alléguai qu'il était trop tard pour retourner chez lui, et le contraignis de rester. Il se coucha donc sur le lit, tout proche du mien, le même sur lequel il

Copyright Arvensa Editions

avait soupé ; personne, excepté nous, ne dormait dans cet appartement.

[217e] Jusqu'ici il n'y a rien encore qui ne se puisse raconter en présence de tout le monde. Pour ce qui suit, vous ne l'entendriez pas de ma bouche ; mais d'abord le vin, avec ou sans l'enfance, dit la vérité, selon le proverbe[649] ; ensuite dissimuler un trait admirable de Socrate, après avoir entrepris son éloge, ne me semblerait pas juste. D'ailleurs je suis un peu dans la disposition des gens qui ont été mordus par une vipère ; ils ne veulent, dit-on, rendre compte de leur accident à personne, si ce n'est à ceux qui en ont éprouvé un pareil, comme étant seuls [218a] en état de concevoir et d'excuser tout ce qu'ils ont fait et dit dans leurs souffrances[650]. Et moi qui me sens mordu par quelque chose de plus douloureux et dans l'endroit le plus sensible, au cœur, dois-je dire, ou à l'âme, ou comme on voudra l'appeler, moi mordu et piqué par la philosophie, plus poignante que le dard d'aucune vipère pour une âme jeune et bien née, et capable de lui faire faire et dire mille folies ; en me voyant en présence d'un Phèdre, d'un Agathon, [218b] d'un Pausanias, d'un Aristodème, d'un Aristophane, ai-je besoin d'ajouter d'un Socrate, et de tous les autres, tous atteints comme moi de la manie et de la rage de la philosophie, je ne fais aucune difficulté de vous raconter à tous ce que j'ai fait ; car vous excuserez, j'espère, et mes actions d'alors et mes paroles d'aujourd'hui. Mais pour les esclaves, pour tout profane,

Copyright Arvensa Editions

et tout homme sans culture, mettez sur leurs oreilles une triple porte[651].

Quand donc, mes amis, la lampe fut éteinte et que les esclaves [218c] se furent retirés, je jugeai qu'il ne fallait point biaiser avec lui, et que je devais m'expliquer franchement. Je le poussai un peu, et lui dis :

— Socrate, dors-tu ?

— Pas tout à fait, répondit-il.

— Eh bien ! sais-tu ce que je pense ?

— Quoi donc ?

— Je pense, repris-je, que tu es le seul de mes amants qui soit digne de moi ; et il me semble que tu n'oses m'ouvrir ton cœur. Pour moi, je me trouverais fort déraisonnable de ne pas te complaire en cette occasion comme en toute autre où je pourrais t'obliger, [218d] soit par moi-même, soit par mes amis. Je n'ai rien tant à cœur que de me perfectionner, et je ne vois personne dont le secours puisse m'être en cela plus utile que le tien. En refusant quelque chose à un homme tel que toi, je craindrais bien plus d'être blâmé des sages que je ne crains d'être blâmé du vulgaire et des sots en t'accordant tout.

A ce discours, il me répondit avec ce ton d'ironie qui lui est familier :

— Oui-çà, mon cher Alcibiade, tu ne me parais pas mal avisé, si ce que tu dis de moi est vrai, [218e] et si je possède en effet le vertu de te rendre meilleur ; vraiment

Copyright Arvensa Editions

tu as découvert là en moi une beauté merveilleuse et bien supérieure à la tienne ; à ce compte, si tu veux faire avec moi un échange, tu m'as l'air de vouloir faire un assez bon marché ; tu prétends avoir le réel de la beauté pour son apparence, tu me poses [219a] du cuivre contre de l'or[652]. Mais, bon jeune homme, regardes-y de plus près : peut-être te fais-tu illusion sur le peu que je vaux. Les yeux de l'esprit ne commencent guère à devenir plus clairvoyants qu'à l'époque où ceux du corps s'affaiblissent, et cette époque est encore bien éloignée pour toi.

Là-dessus je repris :

— De mon côté, Socrate, c'est une affaire arrangée : je ne t'ai rien dit que je ne pense ; c'est à toi de voir ce que tu jugeras le plus à propos et pour toi et pour moi.

— Très bien parlé ! répondit-il. Ainsi nous verrons, et nous ferons ce qui nous paraîtra [219b] le plus à propos pour nous deux sur ce point comme sur tout le reste.

Cela dit de part et d'autre, je crus que le trait que je lui avais lancé avait atteint son but ; je me lève donc, et sans lui laisser rien dire de plus, enveloppé dans ce manteau que vous me voyez, car c'était en hiver, je m'étends sous la vieille capote de cet homme-là, et jetant mes deux bras [219c] autour de ce divin et merveilleux personnage, je passai près de lui la nuit entière. Sur tout cela, Socrate, tu n'as qu'à dire si je mens ! Eh bien ! après de telles avances de ma part, voilà comme il a triomphé du pouvoir de ma beauté, comme il l'a dédaignée et honnie. Et pourtant je

Copyright Arvensa Editions

ne la croyais pas sans quelque valeur, ô juges : c'est à votre tribunal que je soumets cette insolence de Socrate. Sachez-le, donc, par les dieux ! par les déesses ! je me levai d'auprès de lui tel, [219d] ni plus ni moins, que si je fusse sorti du lit d'un père ou d'un frère aîné.

Depuis cette époque, dans quelle situation d'esprit n'ai-je pas dû me trouver, je vous le demande, moi qui, d'un côté, me voyais humilier, et qui, de l'autre, admirais son caractère, sa tempérance, sa force d'âme, et me félicitais d'avoir rencontré un homme dont je ne croyais pas pouvoir jamais trouver l'égal pour la sagesse et l'empire sur lui-même ; de sorte que je ne pouvais, en aucune manière, ni me fâcher, ni me passer de sa compagnie, et que je ne voyais pas davantage [219e] le moyen de le gagner ; car je savais bien qu'à l'égard de l'argent il était invulnérable plus qu'Ajax ne l'était contre le fer[653], et je le voyais m'échapper du seul côté par où je m'étais flatté qu'il se laisserait prendre ! Ainsi je restais embarrassé, plus asservi à cet homme qu'esclave ne le fut jamais à son maître, et je n'allais plus qu'au hasard.

Telle fut la première époque de mes relations avec lui. Ensuite nous nous trouvâmes ensemble à l'expédition contre Potidée[654], et nous y fûmes de la même chambrée. Dans les fatigues, il l'emportait, non seulement sur moi, en fermeté et en constance, mais sur tous nos camarades. S'il nous arrivait d'avoir nos provisions interceptées et d'être forcés de souffrir de la faim, comme

Copyright Arvensa Editions

c'est assez l'ordinaire [220a] en campagne, les autres n'étaient rien auprès de lui pour supporter cette privation. Nous trouvions-nous dans l'abondance, il était également unique par son talent pour en user : lui qui d'ordinaire n'aime pas à boire, s'il y était forcé, il laissait en arrière tous les autres buveurs ; et ce qu'il y a de plus surprenant, nul homme au monde, n'a jamais vu Socrate ivre ; et c'est ce dont il m'est avis que vous pourrez bien avoir la preuve tout à l'heure. Fallait-il endurer la rigueur des hivers, qui sont très durs dans ces contrées-là, ce qu'il faisait quelquefois est inouï. [220b] Par exemple, dans le temps de la plus forte gelée, quand personne n'osait sortir du quartier, ou du moins ne sortait que bien vêtu, bien chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau ; lui ne laissait pas d'aller et de venir avec le même manteau qu'il avait coutume de porter, et il marchait pieds nus sur la glace plus aisément que nous qui étions bien chaussés ; au point que les soldats le voyaient de mauvais œil, [220c] croyant qu'il les voulait braver. Telle fut sa conduite.

Voici encore ce que fit et supporta cet homme courageux[655]

pendant cette même expédition ; le trait vaut la peine d'être écouté. Un matin il se mit à méditer sur quelque chose, debout et immobile à la place où il était. Ne trouvant pas ce qu'il cherchait, il ne bougea point, et

Copyright Arvensa Editions

continua de réfléchir dans la même situation. Il était déjà midi : nos gens l'observaient et se disaient avec étonnement les uns aux autres que Socrate était là rêvant depuis le matin. Enfin, vers le soir, des soldats ioniens, après avoir soupé, [220d] apportèrent leurs lits de campagne en cet endroit, afin de coucher au frais (on était alors en été), et d'observer si Socrate passerait la nuit dans la même posture. En effet il continua de se tenir debout jusqu'au lendemain au lever du soleil. Alors, après avoir fait sa prière au soleil, il se retira.

Voulez-vous maintenant le voir dans les combats ? C'est encore une justice qu'il faut lui rendre. Dans cette affaire[656] dont les généraux m'attribuèrent tout l'honneur, je ne dus mon salut qu'à lui, [220e] qui, me voyant blessé, ne voulut jamais m'abandonner, et parvint à sauver et mes armes et moi des mains de l'ennemi. J'insistai bien alors auprès des généraux, Socrate, pour qu'on te décernât les récompenses militaires destinées au plus brave : c'est encore un fait que tu ne pourras pas me contester ni traiter de mensonge ; mais les généraux, par égard pour mon rang, voulant me donner le prix, tu te montras toi-même plus empressé qu'eux à me le faire accorder à ton préjudice. Une autre circonstance où la conduite de Socrate mérite d'être observée, c'est la retraite de notre armée [221a] quand elle fut mise en déroute devant Delium[657]. Je m'y trouvais à cheval, lui en hoplite.[658] La troupe s'était déjà fort éclaircie, et il se

Copyright Arvensa Editions

retirait avec Lachès. Je les rencontre, et leur crie d'avoir bon courage, que je ne les abandonnerai pas. Ce fut là pour moi une plus belle occasion encore d'observer Socrate que la journée de Potidée ; car ici j'étais le moins exposé, me trouvant à cheval. Je remarquai d'abord combien il surpassait [221b] Lachès en présence d'esprit : de plus, je trouvai qu'il marchait, pour parler comme toi, Aristophane, là tout comme dans nos rues d'Athènes, l'allure superbe et le regard dédaigneux[659]. Il considérait tranquillement et les nôtres et l'ennemi, et montrait au loin à la ronde par sa contenance un homme qu'on n'aborderait pas sans être vigoureusement reçu. Aussi se retira-t-il sans accident, lui et son compagnon : car celui qui montre de telles dispositions dans un combat n'est pas d'ordinaire celui qu'on attaque ; [221c] on poursuit plutôt ceux qui fuient à toutes jambes.

Il serait facile de rapporter à l'éloge de Socrate un grand nombre d'autres faits non moins admirables : peut-être cependant trouverait-on à citer de la part d'autres hommes de pareils traits de vertu. Mais ce qu'on ne peut assez admirer en lui, c'est de ne ressembler à personne, ni parmi les anciens, ni parmi nos contemporains. Au personnage d'Achille, par exemple, on pourrait assimiler Brasidas[660] ou tel autre ; Périclès à Nestor et à Antenor ; et il ne manque pas d'autres modèles [221d] pour de pareils rapprochements. Mais une telle originalité, un tel homme, de tels discours, on aurait beau

Copyright Arvensa Editions

chercher, on ne trouverait rien qui y ressemblât, ni chez les anciens, ni chez les modernes, parmi les hommes du moins ; pour les Silènes et les satyres, à la bonne heure : il y a lieu à le mettre en parallèle avec eux, et pour sa personne et pour ses discours ; car c'est un fait que j'ai oublié de dire en commençant, que ses discours ressemblent aussi à merveille aux Silènes qui s'ouvrent. [221e] Quand on se met à l'écouter, ce qu'il dit paraît d'abord tout à fait burlesque : sa pensée ne se présente à vous qu'enveloppée dans des termes et des expressions grossières, comme dans la peau d'un impertinent satyre. Il ne vous parle que d'ânes bardés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs, et il a l'air de dire toujours la même chose dans les mêmes termes : de sorte qu'il n'est pas d'ignorant et de sot [222a] qui ne puisse être tenté d'en rire. Mais que l'on ouvre ses discours, qu'on pénètre dans leur intérieur, d'abord on reconnaîtra qu'eux seuls sont remplis de sens, ensuite on les trouvera tous divins, renfermant en eux les plus nobles images de la vertu, et embrassant à peu près tout ce que doit avoir devant les yeux quiconque veut devenir un homme accompli.

Voilà, mes amis, ce que je loue dans Socrate, et ce dont je me plains : car j'ai joint à mes éloges le récit des injures qu'il m'a faites. Et [222c] ce n'est pas moi seul qu'il a ainsi traité ; c'est Charmide[661], fils de Glaucon, Euthydème[662], fils de Dioclès, et nombre d'autres, qu'il a trompés en ayant l'air de vouloir être leur amant, et

Copyright Arvensa Editions

auprès desquels il a joué plutôt le rôle du bien-aimé. Et toi, à ton tour, Agathon, si tu veux m'en croire, tu ne seras pas la dupe de cet homme-là ; mais tu te tiendras sur tes gardes, prenant conseil de ma triste expérience, et tu ne feras pas comme l'insensé, qui, selon le proverbe, ne devient sage qu'à ses dépens[663].

[222c] Alcibiade ayant cessé de parler, on se mit à rire de sa franchise, et de ce qu'il paraissait encore épris de Socrate. Celui-ci prenant la parole :

— Je soupçonne, Alcibiade, dit-il, que tu as été sobre aujourd'hui ; sans quoi tu n'aurais jamais si habilement tourné autour de ton sujet en t'efforçant de nous donner le change sur le vrai motif qui t'a fait dire toutes ces belles choses, et que tu n'as touché qu'incidemment la fin de ton discours : comme si l'unique dessein qui t'a fait parler n'était pas de nous brouiller, Agathon [222d] et moi, en prétendant, comme tu le fais, que je dois t'aimer et n'en point aimer d'autre, et qu'Agathon ne doit pas avoir d'autre amant que toi. Mais l'artifice ne t'a point réussi ; et on voit ce que signifiaient ton drame satirique et tes Silènes. Ainsi, mon cher Agathon, tâchons qu'il ne gagne rien à toutes ces manœuvres, et fais en sorte que personne ne nous puisse détacher l'un de l'autre.

— En vérité, dit Agathon, je crois que [222e] tu as raison, Socrate ; et justement il est venu se placer entre toi et moi pour nous séparer, j'en suis sûr. Mais il n'y gagnera rien, car je vais à l'instant me placer à côté de toi.

Copyright Arvensa Editions

— Fort bien ! reprit Socrate ; viens te mettre ici à ma droite.

— Ô Jupiter, s'écria Alcibiade, que n'ai-je pas à endurer de la part de cet homme ! Il s'imagine pouvoir me faire la loi partout. Mais pour le moins, cher maître, permets qu'Agathon se place entre nous deux.

— Impossible, dit Socrate. Tu viens de faire mon éloge : c'est maintenant à moi de faire celui de mon voisin de droite. Si Agathon se met à ma gauche, apparemment il ne fera pas de nouveau mon éloge avant que je me sois acquitté du sien. Consens donc, [223a] mon cher, à le laisser faire, et n'envie pas à ce jeune homme les louanges que je lui dois et que je suis impatient de lui donner.

— Oh ! Alcibiade, s'écria Agathon, il n'y a pas moyen que je reste ici ; et je m'en vais décidément changer de place, afin d'être loué par Socrate.

— Voilà ce qui arrive toujours, dit Alcibiade. Où que se trouve Socrate, il n'y a de place que pour lui auprès des beaux jeunes gens. Voyez quel prétexte naturel et plausible il a su trouver pour avoir Agathon auprès de lui !

[223b] Alors Agathon se leva pour s'aller mettre auprès de Socrate ; mais en ce moment une foule joyeuse se présenta à la porte, et, la trouvant ouverte au moment où quelqu'un sortait, s'avança vers la compagnie et prit place à table. Dès ce moment, grand tumulte, plus d'ordre ; chacun fut obligé de boire à l'excès. Éryximaque, Phèdre et quelques autres s'en retournèrent chez eux, ajouta

Copyright Arvensa Editions

Aristodème[664] : pour lui, le sommeil le prit, [223c] et il resta longtemps endormi ; car les nuits étaient longues en cette saison. Il s'éveilla vers l'aurore, au chant du coq, et en ouvrant les yeux il vit que les autres convives dormaient ou s'en étaient allés. Agathon, Aristophane et Socrate étaient seuls éveillés, et buvaient tour à tour de gauche à droite dans une large coupe. En même temps Socrate discourait avec eux. [223d] Aristodème ne pouvait se rappeler cet entretien, dont il n'avait pas entendu le commencement à cause du sommeil qui l'accablait encore ; mais il me dit en gros que Socrate força ses deux interlocuteurs à reconnaître qu'il appartient au même homme de savoir traiter la comédie et la tragédie, et que le vrai poète tragique qui l'est avec art est en même temps poète comique. Forcés d'en convenir, et ne suivant plus qu'à demi la discussion, ils commençaient à s'assoupir. Aristophane s'endormit le premier, ensuite Agathon, comme il était déjà grand jour. Socrate, les ayant ainsi endormis tous les deux, se leva et sortit avec Aristodème, qui l'accompagna selon sa coutume : il se rendit au lycée, et, après s'être baigné, y passa tout le reste du jour comme à l'ordinaire, et ne rentra chez lui que vers le soir pour se reposer.

Copyright Arvensa Editions



LES LOIS

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LES LOIS

Liste des titres

Table des matières

Argument philosophique
Livre Premier
Livre Deuxième
Livre Troisième
Livre Quatrième
Livre Cinquième
Livre Sixième
Notes
Livre Septième
Livre Huitième
Livre Neuvième
Livre Dixième
Livre Onzième
Livre Douzième

Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Argument philosophique

Les passages suivants nous font connaître l'ensemble des travaux politiques de Platon, et la place que les *Lois* y occupent.

Lois, livre cinquième : « Il faut proposer la meilleure forme de gouvernement, puis une seconde, puis une troisième, et en laisser le choix à qui il appartient de décider. »

« Si le gouvernement que nous allons établir n'est point le meilleur de tous, il ne le cède qu'à un seul. »

« L'État qu'il faut mettre au premier rang est celui où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties, l'ancien proverbe : Que tout est véritablement commun entre amis. Quelque part qu'il arrive, ou qu'il doive arriver un jour, que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens de toute espèce communs, et qu'on apporte tous les soins imaginables pour retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété, de sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme deviennent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent

Copyright Arvensa Editions

qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs plaisirs et leurs peines roulent sur les mêmes objets : en un mot, partout où les lois auront pour but de rendre l'État parfaitement un, on peut assurer que là est le comble de la vertu politique ; et les lois ne peuvent avoir une direction meilleure. Un tel État, qu'il ait pour habitants des dieux ou des enfants des dieux, est l'asile du bonheur parfait. C'est pourquoi il ne faut pas chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement ; mais on doit s'attacher à celui-là, et en approcher le plus qu'il sera possible. L'État que nous avons entrepris de fonder sera très peu éloigné de cet exemplaire immortel, si l'exécution répond au projet, et on doit le mettre le second. Pour le troisième, nous en exposerons le plan dans la suite, si Dieu nous le permet. »

La *République* est l'exposition de cet État parfait où règnent l'unité et l'égalité absolue. L'État qui ne le cède qu'à un seul, qui s'éloigne sans doute de l'exemplaire immortel de la *République*, mais qui s'en éloigne le moins possible, est celui que Platon déclare lui-même avoir entrepris de fonder dans les *Lois*.

Quel est le troisième État, inférieur aux deux premiers, et dont il promet plus tard d'exposer le plan, si Dieu le lui permet ? nous l'ignorons. La mort a empêché Platon de parcourir le cercle entier de ses travaux politiques, et l'ouvrage qui devait achever la trilogie sociale qu'il avait entreprise est resté dans sa pensée, sans laisser aucune

Copyright Arvensa Editions

autre trace que celle que nous venons de signaler.

Boeckh[6640] qui connaît tout et rapproche tout, croit trouver dans Aristote une explication et même un résumé de cet obscur et important passage. Le véritable politique, dit Aristote[6641], doit savoir quel est l'État le plus parfait absolument parlant, et sans tenir aucun compte des difficultés extérieures; ensuite quel est l'État le plus parfait, non plus absolument, mais relativement, non plus en idée, mais dans la pratique et l'application, et en consultant les circonstances ; enfin quel est le plus parfait dans telle ou telle hypothèse, avec telle ou telle condition qu'il plaira de supposer, de manière à pouvoir, cette condition étant donnée, en tirer le meilleur parti possible; et faire, par exemple, la meilleure démocratie possible, si on est condamné à une démocratie, ou la meilleure aristocratie, si l'hypothèse est un État aristocratique, etc. [6642]. Boeckh ne fait aucun doute que ce troisième État d'Aristote ne soit le troisième État de Platon. Mais il n'en donne aucune preuve : il se fie apparemment à cette induction, que les deux premiers États dont parlent Platon et Aristote étant les mêmes, le troisième doit l'être également. Mais le fondement de cette induction n'est rien moins que solide. Il ne faudrait pas seulement que les deux premiers États qu'Aristote indique fussent les mêmes que ceux que Platon a peints ; il faudrait encore qu'ils fussent les mêmes dans l'intention de l'auteur, et qu'ici Aristote eût en vue les *Lois*, Or c'est ce qui n'est pas

Copyright Arvensa Editions

démontré. Au contraire, il semble bien que, ni de près ni de loin, Aristote ne regarde ici Platon. La distinction qu'il établit entre la perfection absolue d'un gouvernement considéré indépendamment de toute circonstance extérieure et sa bonté relative et pratique, est une distinction qui se trouve souvent dans la *Politique* et ailleurs, sans aucune allusion au passage des *Lois*. L'induction que l'on voudrait tirer d'un rapport purement accidentel et fortuit est donc tout à fait gratuite, et la lumière que Boeckh a cru pouvoir emprunter à cet endroit d'Aristote pour éclairer celui de Platon, n'est que la lumière d'une hypothèse. Un argument décisif contre cette hypothèse, c'est qu'outre les trois formes précédentes de gouvernement, Aristote en cite une quatrième encore, savoir celle qui est possible, facile, s'applique à toutes les circonstances et convient à toutes les villes[6643]. Ce quatrième État, dont l'illustre critique ne fait aucune mention, détruit le parallélisme qu'il a voulu établir entre les deux passages de la *Politique* et des *Lois*. Au lieu de nous perdre en conjectures arbitraires, il vaut mieux avouer que nous sommes condamnés à ignorer qu'il est ce troisième État, inférieur aux deux premiers, auquel Platon se proposait de consacrer un ouvrage particulier, après la *République* et les *Lois*.

Ces deux ouvrages contiennent donc pour nous toute la politique de Platon, et cette politique s'y dévoile avec

Copyright Arvensa Editions

une évidence qui ne laisse rien à désirer.

Ce qui distingue essentiellement la politique de Platon, c'est de n'être point séparée de la morale : de là ses mérites et ses défauts; des vues admirables, vraies, grandes et de tous les temps, comme la conscience et la vertu, avec un rigorisme outré et un ascétisme minutieux, qui rappellent trop une époque particulière du monde écoulée sans retour. La civilisation moderne ne veut laisser à l'État que ce qu'elle ne peut lui ôter sans compromettre l'ordre social; la civilisation antique donnait à l'État l'humanité tout entière. L'une tend peut-être à trop séparer la politique de la morale ; l'autre ne les distinguait point assez. L'Orient les avait nécessairement confondues dans l'unité despotique où il absorbait toutes choses, et la Grèce qui devait tout séparer pour tout affranchir, et commencer l'ère de la liberté, la Grèce à son berceau était encore attachée à l'Orient dont elle sortait ; et c'est vers cette Grèce des premiers âges que Platon reportait sans cesse ses regards. Il y touchait par l'école de Pythagore, dont la politique est toute morale ; Socrate son maître avait passé sa vie à rappeler les politiques de son temps à la vertu ; et lui-même, à le considérer sous le point de vue le plus général, est par-dessus tout un grand moraliste. Il était tout simple que l'homme d'état s'en ressentît.

Il n'y a pas un de ses dialogues où il ne rappelle la politique à la morale. Partout il réprimande la folie de ceux qui entreprennent de gouverner les autres quand ils

Copyright Arvensa Editions

ne savent pas se gouverner eux-mêmes. Partout il signale avec force la fragilité d'un ordre social où tous les citoyens ne cherchent qu'à se surpasser les uns les autres, et où l'ambition, la cupidité, la vanité, l'égoïsme, sont dans tous les cœurs. Le *Gorgias* est une protestation sublime contre cette politique corrompue; mais il y a loin encore du *Gorgias* à la *République*. La *République* est la conception d'un État fondé exclusivement sur la vertu. Platon y considère l'État comme une personne morale, soumise aux mêmes devoirs qu'un individu, et comme lui ne pouvant trouver le bonheur que dans la vertu : voilà pourquoi il y passe, avec une facilité qui a trompé les meilleurs esprits sur le vrai but de la *République*, de l'individu à l'État et de l'État à l'individu, et les donne à volonté, dans la perfection qui leur est commune, comme un modèle l'un à l'autre. L'individu est un État en petit ; il doit coordonner tous les éléments dont il se compose par rapport à l'unité de sa destinée, savoir le bonheur dans la vertu ; il doit soumettre à une discipline et comme à une police sévère ses passions et toutes les parties inférieures de sa nature, sous le gouvernement de la raison. Un État est une personne morale en grand, qui a la même destinée que l'individu, et par conséquent les mêmes devoirs, les mêmes passions à contenir, les mêmes vertus à pratiquer, le même gouvernement de la raison et des lumières à établir sur elle-même. De là l'obligation pour l'État d'institutions qui répondent aux pratiques de la vertu individuelle. Ainsi la tempérance, transportée de

Copyright Arvensa Editions

l'individu à l'État, y produit l'institution des repas en commun ; la justice, le désintéressement, la générosité y sont représentés par l'égalité absolue, l'absence de toute propriété individuelle, la communauté des biens et même celle des femmes. Toutes les vertus ont ainsi leurs institutions analogues. Or ces institutions, qui réalisent et répandent la vertu, la supposent, et ne peuvent se soutenir que par elle ; d'où il suit que l'art politique consiste à faire des hommes vertueux, capables des institutions sur lesquelles l'État repose. Ce qui soutient et garantit les États ordinaires, leurs institutions et les dispositions des citoyens, ce sont les lois; et les lois sont essentiellement pénales, elles assignent d'avance des punitions déterminées à toutes les infractions de l'ordre légal. Mais moralement il répugne que la vertu soit le fruit de la peur du châtiment ; ce n'est là qu'une vertu d'esclave, une fausse vertu destituée de tout caractère propre de moralité, la vertu d'une machine et non celle d'un être raisonnable et libre; et comme il s'agit de produire la vraie vertu, qui seule peut donner le vrai bonheur, il faut renoncer à toute loi, à tout code pénal, et substituer à ce moyen, immoral dans sa nature et d'ailleurs presque toujours impuissant, le moyen moral et tout autrement sûr de l'éducation, et appuyer les institutions, non sur les lois, mais sur les mœurs, sur les lumières, la raison et la conscience publique. Telle est la *République* de Platon ; c'est l'idéal de l'État dans sa perfection absolue, laquelle, aux yeux de Platon, est la

Copyright Arvensa Editions

perfection morale.

Après avoir posé l'idéal, il s'agissait de le réaliser; c'est le but des *Lois*, Ce mot exprime toute la différence de la *République* et des *Lois*, Dans le premier ouvrage il n'y a pas de lois ; tout y repose sur les mœurs, lesquelles reposent sur l'éducation ; dans le second, au contraire, tout repose nécessairement sur les lois. Platon, en voulant réaliser sa république au milieu de la corruption de son temps, ne pouvait oublier cette corruption, et il était bien obligé de prendre contre elle ses précautions, en ajoutant aux mœurs le frein et la sanction des lois et des peines qui y sont attachées. Cette différence essentielle en suppose et en amène beaucoup d'autres. Quand on se défie assez des dispositions des citoyens pour leur imposer des lois pénales, il serait absurde de leur donner des institutions d'une sévérité morale qui exigerait d'eux des vertus qu'on n'en peut attendre. Voilà pourquoi les *Lois* ne reproduisent point les grandes institutions de la *République* ; elles ne demandent point le renoncement à la propriété ; elles ne contiennent ni la communauté des biens, ni celle des femmes et des enfants ; elles n'imposent les repas en commun qu'aux hommes seuls, et encore elles les recommandent plutôt qu'elles ne les imposent. Platon n'abandonne point l'idéal qu'il a tracé dans la *République*, comme quelques-uns l'ont imaginé : il est si loin de l'abandonner, qu'il se propose ici de le réaliser ; mais pour cela, il faut bien qu'il l'accommode à la réalité ; il ne le corrige point, il le modifie, et en le

Copyright Arvensa Editions

modifiant il le rappelle sans cesse, avec le regret profondément senti et pathétiquement exprimé de ne pouvoir le conserver dans sa pureté absolue. Il y a dans toutes les parties des Lois un retour continuel et comme un soupir vers la *République*. Supposer qu'elles sont une exécution fidèle des principes de la *République*, c'est assurément les méconnaître ; mais c'est les méconnaître bien plus encore, que de supposer qu'elles sont en contradiction avec elle. Leur caractère propre est dans une juste mesure de ressemblances et de différences. Un examen détaillé des *Lois* nous montrera les unes et les autres sous toutes leurs faces.

Les *Lois* forment une vaste composition d'une régularité parfaite ; mais cette régularité ne se révèle qu'à une étude approfondie, et mille digressions apparentes semblent briser à tout moment le fil de la discussion à des yeux inattentifs ou peu exercés. Ce désordre est l'artifice même de la composition de Platon. Platon est le philosophe grec par excellence, et la Grèce est le monde de l'art. La beauté de la forme est pour ce grand artiste la condition suprême : rien chez lui ne doit sentir la raideur et la sécheresse. Chacun de ses ouvrages a son but déterminé et le poursuit sans cesse, mais sans l'indiquer. Jamais le sujet n'est abordé directement; et par cela seul qu'une question est mise en avant au début et sur le premier plan d'un dialogue, on peut affirmer presque toujours que cette question n'est pas le véritable but de ce dialogue. Sans doute les *Lois* sont un des écrits de

Copyright Arvensa Editions

Platon qui se rapprochent le plus de notre forme didactique ; et pourtant l'intervalle est grand encore, et l'art domine ici de toutes parts. Cet art est un piège pour le lecteur moderne. Après l'avoir signalé, notre devoir est de le faire disparaître, et de changer, pour ainsi dire, l'antique labyrinthe avec ses mille replis, en une route régulière et facile, à l'usage de nos modernes habitudes.

La première chose à faire pour voir clair et s'orienter dans les *Lois*, c'est de les diviser en deux parties : d'abord les quatre premiers livres, qui servent d'introduction à l'ouvrage entier; ensuite les huit derniers livres, qui composent l'ouvrage lui-même. Les quatre premiers livres renferment les principes généraux des *Lois* y l'esprit qui y règne, la méthode qui y préside à toutes les recherches. L'ouvrage véritable commence au cinquième livre, et comprend, avec l'ordonnance extérieure de l'État et la répartition de la population, son organisation intérieure ; savoir : en premier lieu la constitution politique et la composition du gouvernement, en second lieu la législation proprement dite, avec le nombreux cortège de ses lois de toute espèce, tout cela jusqu'au neuvième livré, où les lois sont établies sur leur base nécessaire, et rattachées à un code pénal qui occupe les trois derniers livres tout entiers, et embrasse tous les grands délits politiques, civils, religieux, commerciaux et militaires.

Telle est l'économie, si simple en elle-même, l'ordonnance philosophique des *Lois*, qu'il ne faut pas

Copyright Arvensa Editions

perdre de vue sous l'apparent désordre et le mouvement varié de la marche dramatique. Voici maintenant le plan et les traits principaux des quatre premiers livres, qui semblent au premier coup d'œil si entrecoupés, si incohérents, si obscurs. Platon lui-même indique une fois ce plan, et le cache ensuite sous mille digressions apparentes, qui le voilent à la fois et le développent.

Livre premier : « Une vraie législation doit se rapporter à la vertu, et puiser le détail des lois dans chacune des espèces qui la composent… Elle doit suivre une route bien différente de celle des législateurs de nos jours, qui s'occupent uniquement du point qu'ils ont besoin de régler pour le moment, celui-ci des héritages et des héritières, celui-là des violences, d'autres enfin d'une foule de choses de cette nature ; au lieu que, selon nous, la vraie manière de pro céder en fait de lois est de commencer par la vertu… Il ne faut pas borner ses vues à une seule partie de la vertu, et encore à la moins considérable…

» Il faut rechercher une législation qui ait l'avantage de rendre heureux ceux qui l'observent, en leur procurant tous les biens. Or, il y a des biens de deux espèces, les uns humains, les autres divins. Les premiers sont attachés aux seconds ; de sorte qu'un État qui reçoit les plus grands acquiert en même temps les moindres. A la tête des biens de moindre valeur est la santé, après elle vient la beauté, ensuite la vigueur, soit à la course, soit dans tous les autres mouvements du corps. La richesse vient en

Copyright Arvensa Editions

quatrième lieu ; non pas Plutus aveugle, mais Plutus clairvoyant et marchant à la suite de la Prudence. Dans l'ordre des biens divins, le premier est la prudence ; après vient la tempérance ; et du mélange de ces deux vertus et du courage naît la justice, qui occupe la troisième place ; le courage est à la quatrième. Ces derniers biens méritent par leur nature la préférence sur les premiers, et il est du devoir du législateur de la leur conserver. Il faut qu'il enseigne aux citoyens que toutes les dispositions des lois se rapportent à ces deux sortes de biens, parmi lesquels les biens humains se rapportent aux divins, et ceux-ci à la prudence, qui tient le premier rang. Sur ce plan, il réglera d'abord ce qui concerne les mariages, puis la naissance et l'éducation des enfants de l'un et l'autre sexe; il les suivra depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, marquant ce qui est digne d'estime ou de blâme dans toutes leurs relations ; observant et étudiant soigneusement leurs peines, leurs plaisirs, leurs désirs et tous leurs penchants ; les approuvant ou les condamnant dans ses lois, suivant la droite raison ; et de même, à l'égard de leurs colères, de leurs craintes, des troubles que l'adversité excite dans l'âme, et de l'ivresse que la prospérité y fait naître, et encore de tous les accidents auxquels les hommes sont sujets dans les maladies, les guerres, la pauvreté, et dans les situations contraires : il faut qu'il leur apprenne et qu'il détermine ce qu'il y a d'honnête ou de honteux dans la manière dont on se conduit dans toutes ces rencontres. Après quoi, il est nécessaire qu'il porte son attention sur

Copyright Arvensa Editions

les fortunes, pour en régler l'acquisition et l'usage ; que dans toutes les sociétés et les pactes, soit libres, soit involontaires, que le commerce mutuel amènera, il démêle le juste de l'injuste, et les conventions équitables de celles qui ne le sont pas; qu'il décerne des récompenses aux fidèles observateurs des lois, et qu'il établisse des peines pour ceux qui les violeront. Après avoir ainsi réglé successivement toutes les parties de la législation, il finira par ordonner ce qui appartient à la sépulture des morts, et quels honneurs il convient de leur rendre. Ces lois une fois établies, il préposera des magistrats, pour veiller à leur maintien : en sorte que ce corps d'institutions lié et assorti dans toutes ses parties par la raison, paraisse marcher à la suite de la tempérance et de la justice, et non de la richesse et de l'ambition...

» Étranger, dit Clinias au vieillard athénien, quelle méthode faut-il observer dans la recherche d'une bonne législation? — L'Athénien : Je pense qu'il faut traiter tout ce qui se rapporte au courage : nous passerons ensuite à une autre vertu, et de celle-ci à une troisième; nous finirons par considérer la vertu en général, et nous montrerons quel est le centre où aboutit tout ce que nous aurons dit. »

Le premier livre traite donc du courage et des institutions nécessaires au développement de cette vertu. Le courage militaire fait d'abord les frais de la discussion. Il y reçoit et les éloges et le haut rang qu'il mérite. Mais bientôt on montre que le courage militaire n'est qu'une

Copyright Arvensa Editions

forme particulière du courage : ce qui amène la critique des législations dont la guerre est le but unique. Au-dessus du courage guerrier est le courage moral, la force de l'âme, sans laquelle il n'y a aucune vertu, ni même aucune vertu militaire : c'est celle-là qui mérite toute l'attention du législateur. Si le courage guerrier se forme dans des exercices qui nous apprennent à résister à la douleur physique, le vrai courage, celui de Famé, demande des exercices où l'âme s'instruise à résister à l'attrait du plaisir, à l'enivrement de la joie et des passions, aux ardeurs téméraires ou aux craintes pusillanimes. Or, comme les exercices militaires nous préparent à la guerre véritable par cette guerre simulée, qu'on appelle la gymnastique, de même, pour l'apprentissage de la force morale, il faudrait chercher quelque chose qui soumît l'âme à des dangers fictifs, contre lesquels elle s'exercerait à résister aux dangers véritables. De là l'institution des banquets en commun qui mettent l'âme en quelque sorte aux prises avec ses passions habituelles, qu'ils soulèvent et enhardissent. Les banquets sont en quelque sorte une gymnastique morale. C'est une excellente école de courage, car c'en est une de tempérance, vertu supérieure qui constitue le courage moral dont le courage militaire n'est qu'une image. Ainsi, la discussion passe du courage à la tempérance, par l'intime rapport qui unit ces deux vertus : par-là, elle s'agrandit insensiblement et amène, avec le second livre, l'importante question de l'éducation; et, le sujet

Copyright Arvensa Editions

s'agrandissant sans cesse, l'éducation ne s'y rapporte pas seulement aux deux vertus déjà parcourues, savoir le courage et la tempérance, mais à toutes les vertus et à la vertu en général.

L'éducation chez les Grecs se renfermait à peu près dans les exercices du chœur, lesquels embrassaient le chant et la danse. L'art du chant était la musique proprement dite comme l'art de la danse, en tant qu'il avait pour but le perfectionnement du corps, se rapportait à la gymnastique. Platon, ne voulant ici qu'exposer sa méthode, effleure tout nécessairement en même temps qu'il agrandit tout. Il ne cherche qu'un exemple, et le prend, non pas dans cette partie de l'éducation qu'on appelle la gymnastique, et dont il se réserve de traiter plus tard avec détail, mais dans l'autre partie, la musique, d'abord parce que la musique a plus évidemment un caractère moral, ensuite parce que la sphère de la musique est plus étendue que celle de la gymnastique et qu'ainsi l'exemple qu'il choisit est plus facile à généraliser, et parce qu'enfin c'est à la musique que se rapporte l'institution des banquets auxquels le chant est toujours plus ou moins mêlé. Platon montre donc brièvement, mais avec force, la puissance morale de la musique dans le rapport intime du beau et du bien. Il nie que la musique, et par là il ne faut pas oublier qu'il a indirectement en vue tous les arts, ne soit autre chose que le talent d'affecter l'âme agréablement ; selon lui, ce langage n'est pas supportable, et il n'est pas permis de le

Copyright Arvensa Editions

tenir. En supposant que l'art soit l'imitation de la nature, il ne s'ensuit pas qu'il soit l'imitation de toutes choses dans la nature. Platon va même jusqu'à soutenir que l'imitation n'est pas belle en elle-même, mais par son rapport à l'objet imité, et à cette condition que l'objet imité soit beau lui-même. Or, le beau est agréable sans doute, mais il est autre chose encore; il affecte l'âme agréablement, mais il a de plus la vertu secrète de l'élever et de l'ennoblir. L'art se rapporte à la fois au beau et à l'agréable; il exprime l'un en excitant l'autre; il a le bien pour dernier but et le plaisir pour condition immédiate. Il y a deux sortes de plaisirs que Platon a déjà distingués dans le *Philèbe :* celui des sens qui naît de leur seule satisfaction, et celui de lame qui est attaché par un lien merveilleux à la perception du vrai et à celle du bien. C'est ce plaisir exquis et délicat, attaché à la vérité et à la vertu, qui les fait belles, et c'est cette beauté que l'art exprime. Son essence est précisément dans sa dignité. L'artiste qui ne veut donner aux hommes que des plaisirs vulgaires et exciter en eux des mouvements passionnés, est sûr de plaire à la multitude, mais il manque le but véritable de l'art ; et, d'un autre côté, si sa voix n'a pas de charme, s'il n'éprouve pas lui-même et s'il ne sait pas communiquer aux autres l'émotion divine de la beauté, le génie de l'art lui a été refusé. En appliquant cette théorie à la musique, on peut dire que sa beauté n'est point dans le plaisir qu'elle donne, car le plaisir seul ne constitue pas le beau; ni dans des combinaisons plus ou moins savantes et dans

Copyright Arvensa Editions

des difficultés vaincues, qui ne donnent à l'âme aucun plaisir ; mais qu' elle consiste dans un charme particulier et indéfinissable qui enlève l'âme à la vie vulgaire, et l'emporte dans un monde à part, où tout est noble, serein, pur, mélodieux : la belle musique est essentiellement morale par la moralité de ses effets. Dans ce point de vue, la musique est tout entière dans l'expression ; et ce principe admis conduit naturellement à cette conséquence, que la musique vocale est bien supérieure à la musique instrumentale, qui n'est plus bonne que comme accompagnement de la première : aussi, Platon se moque-t-il de ces prétendus artistes qui, déjà de son temps, à ce qu'il parait, avilissaient l'art en le détournant à des effets étrangers, tourmentaient toutes sortes d'instruments pour en tirer d'impuissantes imitations des différents sons de la nature et de la voix des animaux, et négligeaient le plus beau de tous les instruments, l'instrument musical par excellence, la voix humaine. Il blâme également des paroles sans chant et des effets d'instrumentation sans parole, le pur récitatif et la pure harmonie. L'emploi des instruments sans la voix humaine lui paraît une barbarie et un vrai charlatanisme. La voix humaine en effet est la voix de l'âme, et c'est par l'âme qu'il faut parler à l'âme ; théorie très vraie en elle-même, mais trop exclusive, et qui concentrerait la musique dans le chant. Si la bonne musique élève l'âme, la mauvaise la corrompt ; et il en est des banquets comme de la musique qui y préside : ils ont sur l'âme une

Copyright Arvensa Editions

puissance en bien et en mal que l'État doit surveiller. La musique et les banquets sont ordinairement contraires à la tempérance; l'État doit, en les épurant et en les associant, tirer de leur puissance réunie de merveilleux effets pour la tempérance en particulier, et en général pour la vertu et pour l'éducation de l'âme.

Il semble, au premier coup d'œil, que le troisième livre traite de l'origine des sociétés humaines, de celle des gouvernements, et de l'histoire des différents gouvernements de la Grèce. Et en effet, il y a sur tout cela, dans le troisième livre, des vues historiques et théoriques de la plus haute importance, que ni les publicistes ni les historiens modernes de la Grèce, et particulièrement celui des Doriens, n'ont peut-être pas assez mises à profit. Mais si c'était là le but de ce troisième livre, il ne serait pas facile de voir son rapport aux deux précédents. Il faut donc lui en chercher un autre. Ce but caché, mais réel, est l'examen des diverses formes de gouvernement, par rapport à la vertu. C'est par là que ce livre se rattache intimement à ceux qui précèdent, et en est la continuation naturelle. Mais Platon se garde bien de trop montrer ce lien ; le tissu de sa composition serait trop grossier, et l'artiste serait captif dans son sujet au lieu de le dominer. L'examen du rapport des divers gouvernements à la vertu suppose la connaissance des diverses formes de gouvernement; or, cette connaissance doit être empruntée à l'histoire, à celle de la Grèce, la plus sûre et la plus intéressante pour un Grec, et qui déjà

Copyright Arvensa Editions

contenait un assez grand nombre de gouvernements, excepté quelques-uns qu'il faudra nécessairement demander à l'histoire étrangère, et même à des conjectures sur le passé de l'espèce humaine, sur la formation et sur l'origine des gouvernements et des sociétés. Le sujet véritable qu'il s'agit de traiter, supposant toutes ces recherches, les provoque, et Platon s'y abandonne sans oublier son sujet, mais aussi sans le rappeler. Il met ces recherches sur le premier plan, et rejette à la fin ce qui ne doit venir qu'à la fin. Il les expose en elles-mêmes, et leur donne l'intérêt qui leur appartient; c'est au lecteur à saisir leur rapport à ce qui les précède et les suit. Au milieu des conjectures qui remplissent une partie du troisième livre des *Lois*, il faut remarquer l'hypothèse, donnée comme fort vraisemblable et tirée d'anciennes traditions, de grandes catastrophes de nature diverse, qui, à plusieurs intervalles, auraient bouleversé la terre, et détruit à plusieurs reprises les établissements naissants de la jeune humanité : entre autres un déluge, auquel serait à peine échappé un petit nombre d'hommes, faible débris du genre humain conservé sur quelques montagnes. Vient ensuite la lente et laborieuse invention des arts dans le besoin. Le respect de Platon pour l'antiquité pourrait lui faire attribuer l'opinion d'un état primitif plus parfait que le nôtre. Ici l'opinion contraire est nettement exprimée : l'état primitif a été l'état sauvage. La première société a été la famille ; le premier gouvernement, le patriarcat. La

Copyright Arvensa Editions

succession des autres formes de gouvernement est extrêmement obscure, et la lumière ne recommence qu'avec l'histoire de l'invasion des Doriens dans le Péloponnèse, et de la formation de la confédération dorienne sur les débris de la puissance achéenne. Platon fait voir quelle était alors la force de cette confédération et des trois grands États qui la composaient, Sparte, Messène et Argos. Tout semblait lui promettre une puissance immortelle. Les Achéens, vaincus sans ressource, ne pouvaient relever la tête. Les vainqueurs formaient une race unique, et leur armée était nombreuse et aguerrie. Tout en se divisant en trois États pour mieux occuper tous les points du territoire conquis, ils s'étaient liés par les serments les plus saints, et avaient formé un traité en vertu duquel ils se garantissaient réciproquement contre celui d'entre eux qui violerait la confédération et porterait atteinte aux relations politiques des trois États, ou même dans chaque État aux relations des sujets et des chefs. Ces chefs ou rois aimaient leurs sujets, c'est-à-dire les soldats à la valeur desquels ils devaient leurs conquêtes ; et les soldats devaient aimer les rois qui les avaient menés à la victoire. A l'intérieur la concorde paraissait facile à maintenir, la propriété ayant pu être divisée également. Et pourtant cette puissante confédération est tombée bien vite. Les causes de cette ruine rapide amènent le sujet véritable du livre, le rapport des diverses formes de gouvernement à la vertu. Platon montre que la

Copyright Arvensa Editions

confédération dorienne périt, non pas assurément faute du courage guerrier que ses lois avaient même beaucoup trop exclusivement en vue, mais faute d'institutions capables de consacrer et d'entretenir cet autre courage tout autrement important, qui consiste à maîtriser ses passions, l'envie, la cupidité, l'ambition, c'est-à-dire la tempérance, vertu aussi nécessaire aux États qu'aux individus, et qui seule suppose toutes les autres; car la tempérance produit la justice, et elle ne peut exister sans la prudence, les lumières, la raison. La confédération dorienne périt pour n'avoir considéré qu'une seule vertu, et la moindre encore, tandis qu'il y en a quatre. L'ignorance engendra tous les vices qui brisèrent ses liens, et perdirent les États dont elle se composait, Sparte exceptée. En effet, avant la guerre médique, Messène, Argos et Sparte étaient depuis longtemps divisées, et Argos et Messène étaient descendues à une telle dégradation, qu'à l'invasion des Perses, où l'ancienne concorde aurait dû se ranimer, Argos refusa tout concours à la défense commune, et Messène choisit ce moment pour faire la guerre à Sparte. Platon émet ici une opinion que l'histoire profondément obscure de ces temps, surtout en ce qui regarde Messène et Argos, ne permet pas d'apprécier à sa juste valeur : il dit que ce qui perdit Messène et Argos fut la puissance trop absolue de leurs rois et l'imprévoyance des législateurs d'alors, qui n'exigèrent des rois que l'impuissante et illusoire garantie du serment. Nulle institution intermédiaire et protectrice

Copyright Arvensa Editions

de la liberté des sujets n'ayant été établie à Messénie et à Argos, les rois Héraclides de ces deux États tombèrent aisément dans l'aveuglement du pouvoir absolu, et dans toutes les folies où l'absence de contrôle et de contrepoids précipite la faiblesse humaine. Des causes contraires sauvèrent, maintinrent et agrandirent la puissance de Sparte. Une admirable succession de législateurs éclairés y tempéra successivement l'autorité royale, d'abord en la divisant et en faisant deux rois au lieu d'un seul, puis en établissant un sénat, et enfin l'éphorie. C'est précisément cette diversité d'éléments dans la constitution de Sparte, ce mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie qui en fit la force et la durée ; car partout où manque un pareil mélange, le pouvoir qui prédomine, n'étant retenu par aucune barrière, tombe nécessairement dans l'intempérance qui détruit toute vertu, et par là entraîne l'État tout entier à sa ruine. Platon pense que les Doriens, au lieu de se diviser en trois États, auraient dû former une seule monarchie péloponnésienne, avec des institutions analogues à celles de Sparte. Il donne comme types de gouvernements simples, et par conséquent condamnés à l'intempérance et à une ruine inévitable, la monarchie persane et la démocratie athénienne ; et un examen approfondi et intéressant de ces deux gouvernements le conduit à cette conclusion, que les deux principes contraires de l'un et de l'autre, pris séparément et exclusivement, ne peuvent fonder un gouvernement qui

Copyright Arvensa Editions

satisfasse à la fois la liberté et l'ordre ; qu'il faudrait mêler ces deux principes, en apparence ennemis, pour en composer un gouvernement durable ; que les gouvernements simples ne sont pas des gouvernements, mais des factions, et que les seuls gouvernements dignes de ce nom, et qui répondent à l'ensemble des besoins de la société, sont les gouvernements mixtes ; et il déploie dans toute cette discussion une sagacité d'analyse, une étendue de vues, une élévation morale, une force de bon sens qu'Aristote n'a jamais surpassées, et qu'il a eu tort de méconnaître. On regrette en effet que dans la critique sévère qu'il a faite des *Lois*, ainsi que de la *République*, Aristote[6644] ne se soit pas arrêté devant ce passage, et n'ait pas rendu hommage à une idée aussi profonde et aussi originale. Il n'en voit que les côtés faibles, et s'épuise en attaques qui, selon nous, ne portent pas. D'abord, il prétend que le gouvernement mixte de Platon n'est que celui de Sparte idéalisé, ce que Platon ne dissimule point ; et qu'encore il ne le vaut pas, ce qu'Aristote affirme sans en donner aucune preuve. Ensuite il soutient que les éléments du gouvernement de Sparte ne sont pas aussi clairs dans l'histoire qu'ils le semblent dans Platon, que les avis sont partagés sur la nature de l'éphorie lacédémonienne; que si les uns y voient une institution démocratique, les autres y voient une vraie tyrannie. Mais ces deux opinions ne sont pas aussi incompatibles que le croit Aristote. La nature d'une institution est dans son

Copyright Arvensa Editions

origine : or, l'éphorie rivale des rois et du sénat, l'éphorie tirée du peuple, ce qu'avoue [6645] Aristote, représentait le peuple nécessairement. Que souvent elle ait dégénéré en tyrannie, cela est très vrai ; mais la tyrannie et la démocratie s'excluent-elles ? Les éphores de Sparte étaient les tribuns de Rome. Ces derniers représentaient incontestablement le peuple, et ils n'en ont pas moins été fort souvent d'excellents instruments de tyrannie. Il y a même des temps où la tyrannie ne peut s'implanter fortement que sur la démocratie : j'en appelle à César, à Cromwell, à Napoléon. Enfin Aristote reproche au gouvernement mixte de Platon de n'avoir pour éléments que les pires de tous, la démocratie et la tyrannie, parce que, en critiquant les deux principes simples de la monarchie persane et de la démocratie athénienne, Platon demande le mélange de ces deux principes ; mais cela ne veut pas dire que ces deux principes lui eussent suffi; et il est étrange de reprocher l'oubli de l'élément aristocratique à celui qui, dans la constitution de Sparte, a si bien fait ressortir l'avantage du sénat, à celui auquel le même Aristote reproche ailleurs de n'avoir pas fait dans son gouvernement une assez grande part à l'élément monarchique au profit de l'oligarchie et de la démocratie, et qu'il accuse même de pencher vers l'oligarchie, critique excessivement rigoureuse, mais beaucoup plus juste que la première. Plus tard, en effet, nous signalerons dans la politique de Platon un caractère prononcé d'aristocratie;

Copyright Arvensa Editions

car il est bien difficile que, dans tout mélange, d'exactes proportions soient gardées, et qu'un élément quelconque ne l'emporte un peu sur les autres; mais ici Platon reconnaît en principe la nécessité de plusieurs éléments dans la composition d'un gouvernement, et il a l'honneur d'avoir le premier élevé l'idée d'une constitution pondérée à la hauteur et à la dignité d'une théorie.

Sans doute il a emprunté cette théorie à Sparte, mais il la doit surtout au génie moral qui l'anime, et qui, lui faisant transporter à l'État les devoirs de l'individu, lui montre la fragilité de tout établissement humain qui ne repose pas sur la vertu, et particulièrement sur celle qui suppose ou produit toutes les autres, la tempérance. C'est sur cette règle qu'il faut mesurer la valeur de toutes les institutions sociales, des systèmes d'éducation, et même des formes de gouvernement. Platon a donc trouvé et il a suffisamment exposé la méthode qu'il se propose de suivre. Il peut maintenant songer à l'appliquer, et élever l'édifice de sa cité; mais encore faut-il savoir où la poser géographiquement, et s'occuper de son établissement matériel avant d'en venir à son organisation politique. C'est là le sujet du quatrième livre.

Il semble qu'ici la morale ne peut plus servir à rien. Mais aux yeux de Platon, les considérations morales se mêlent à tout et dominent tout. Souvent même elles l'égarent et le jettent dans des scrupules outrés. Ainsi la peur de la corruption lui fait rejeter le voisinage de la mer. Il veut que sa cité soit une puissance de terre et non de

Copyright Arvensa Editions

mer, qu'elle ne soit pas commerçante, et n'ait pas même des communications très faciles avec les autres pays, de peur que les citoyens ne prennent le goût des nouveautés et surtout celui du gain, qui donne un caractère double et frauduleux, et bannit la bonne foi et la cordialité des relations de la vie. On reconnaît encore ici l'admirateur excessif de Lacédémone, et l'influence du spectacle continuel des défauts de l'esprit mercantile. Une position maritime lui paraît incompatible avec la tempérance, et les habitudes du marin avec le véritable courage; et il trouve que c'est Marathon et Platée, et nullement Salamine, qui ont sauvé la Grèce, ce qu'il ne serait pas très aisé de prouver. Sur tout ceci Aristote a beau jeu contre son maître.

Un point plus important est la nature de la population. Platon voudrait une population une, appartenant à la même race, parlant la même langue, ayant le même culte, et renfermant par là tous les éléments d'union. Il veut aussi que le territoire de la cité soit peu étendu, et qu'il n'y ait pas plus d'habitants qu'il n'en faut pour être en état de se défendre contre les habitants des cités voisines. Il ne veut pas plus de cinq mille quarante citoyens. C'est l'esprit des législateurs des petites républiques anciennes.

Il convient que le hasard est pour beaucoup dans les affaires humaines, et que les lois doivent souvent leur naissance à d'heureuses circonstances plutôt qu'à des combinaisons profondes. Parmi ces circonstances, il place au premier rang la rencontre d'un chef habile et vertueux,

Copyright Arvensa Editions

et, puisqu'il n'y a pas encore de lois, d'un tyran doué d'une volonté forte, de courage, de sagacité, de prévoyance, surtout de cette qualité sans laquelle il n y a point de vertus durables, la tempérance. Il pense avec raison que la tyrannie, c'est-à-dire la dictature, est la forme de gouvernement la plus favorable pour jeter les fondements d'une législation, et la protéger à sa naissance contre la révolte des passions qui ne peuvent s'accoutumer en un jour au frein salutaire des lois.

Mais la plus heureuse circonstance, celle sans laquelle toutes les autres sont mal sûres, c'est que le législateur, quel qu'il soit, ait affaire à une population honnête, qui possède dans ses mœurs le germe des vertus civiques ; car ce sont les vertus des citoyens qui seules peuvent maintenir une législation vertueuse. Sans vertu, il n'y aura d'autre justice que l'intérêt personnel, ni par conséquent d'autre droit que celui de la force. Il est donc de la plus haute importance de faire fleurir toutes les vertus, et la piété, et la modestie, et l'amour des père et mère, des enfants, des amis, des concitoyens ; car il n'y a pas une vertu qui ne serve à l'État, comme il n'y a pas un vice, même le plus secret et le plus caché, qui ne lui porte atteinte.

Platon termine ces prolégomènes de législation par l'examen et la réfutation de la méthode législative ordinaire qui se borne à l'intimation pure et simple avec des dispositions pénales. Il veut que le législateur traite les hommes comme des hommes, et non comme des

Copyright Arvensa Editions

êtres sans raison et sans liberté; qu'il avertisse et éclaire avant de frapper ; qu'il emploie la persuasion aussi bien que la force; qu'il explique l'intention morale des lois qu'il porte, et fonde l'obéissance sur les lumières et la conviction plutôt que sur la crainte du châtiment. Il insiste sur ce point avec la plus grande énergie. Il donne un exemple de l'une et de l'autre méthode, et se plaint que jusqu'alors les législateurs aient toujours parlé en tyrans. Ce n'est, dit-il, ni ce qui est long, ni ce qui est court, mais ce qui est bon, qu'il faut préférer ; et il veut absolument que toute loi renferme deux choses, d'abord les motifs, le considérant de la loi, puis l'intimation, qui est la loi proprement dite. Il n'y a pas un homme libre qui puisse lire sans émotion ces belles pages où, pour la première fois, on a proposé de traiter les hommes selon la dignité de leur nature. Si, comme le veut Cicéron, et Cicéron seul[6646], Charondas et Zaleucus avaient donné ce noble exemple, il avait été stérile jusqu'à Platon. C'est à lui qu'appartient l'honneur d'avoir tiré de l'oubli cette idée, et de l'avoir mise une seconde fois dans le monde par l'éclat dont il l'a entourée, en la plaçant à la tête d'une législation devenue plus célèbre que toutes les lois des petites et obscures républiques de la grande Grèce. Et encore que de siècles il a fallu à l'humanité pour être traitée comme Platon le demande ici pour elle! Il n'y a pas longtemps en Europe que les lois sont constamment précédées d'un exposé de motifs, et les simples

Copyright Arvensa Editions

ordonnances de considérants. Il a fallu des gouvernements représentatifs pour introduire dans la politique, d'une manière fixe et régulière, cette pratique morale. Dans le commerce ordinaire de la vie, tout homme qui respecte un peu ses semblables, la suit envers le dernier de ses inférieurs. Un gouvernement fait pour des hommes, ne peut donc s'en dispenser, au moins dans les cas de quelque importance, et c'est dans ces limites que Platon l'a réclamée il y a plus de deux mille ans.

Or, ce devoir de donner les motifs des lois, que Platon impose au législateur, il vient de le pratiquer lui-même avant d'exposer les siennes. Ces quatre premiers livres ne sont qu'un exposé de motifs, un considérant, un préambule destiné à montrer l'esprit de sa législation. Il reprend même et étend ce préambule jusque dans le cinquième livre qui débute par une magnifique exhortation à toutes les vertus. Il la prolonge avec complaisance; il a l'air de craindre de tomber des hautes régions de la morale dans les régions inférieures de la politique. Mais enfin lui-même s'avertit de terminer le préambule et d'entrer dans la législation proprement dite. Ici finit la préface de l'ouvrage et commence l'ouvrage lui-même.

Le premier soin de Platon est d'établir qu'il n'a point en vue la perfection absolue, mais la bonté relative; qu'il ne cherche point ce qui devrait être, mais ce qui peut être, et qu'il prend les hommes tels qu'ils sont ; et c'est là que se trouve l'important passage que nous avons cité au

Copyright Arvensa Editions

commencement, et qui sépare les *Lois* de la *République* et en même temps les y rattache. La *République* est le modèle que le législateur ne doit jamais perdre de vue, mais qu'en même temps il doit consentir à abaisser un peu pour le réaliser. Le grand but de la *République* est de donner à l'État la plus haute unité possible; car dans l'unité, la concorde et la bienveillance, périssent tous les vices et tous les maux de la société : or ce qui s'oppose à l'unité, ce sont les passions individuelles, le désir d'avoir plus qu'un autre, de briller aux dépens d'autrui, de se faire des plaisirs à soi, d'amasser du bien pour sa famille, en un mot, l'intérêt, la cupidité, l'ambition, le goût du luxe, passions insatiables, dont la lutte ardente entretient nécessairement dans le cœur de l'État une guerre perpétuelle, incompatible avec toute vertu et tout bonheur. Il s'agit de faire cesser cette guerre, en tarissant les passions antisociales dans leur source même, c'est-à-dire dans la propriété. Mais il faut être conséquent ; il ne faut pas conserver la propriété sur un point quand on la détruit sur un autre; car quelque étroit asile que vous laissiez à la passion, si elle survit quelque part, elle envahira bientôt tout le reste ; il faut donc poursuivre et détruire partout la propriété; il faut, avec la propriété des biens, détruire celle des enfants, car l'une rappellerait infailliblement l'autre ; il faudrait, en quelque sorte, que les pieds, les mains, les yeux, fussent en commun à tous, conséquence extrême, mais rigoureuse du principe de l'abolition de toute propriété parmi les hommes.

Copyright Arvensa Editions

Conservez-vous la propriété de votre personne ? cette propriété primitive ramènera peu à peu et maintiendra toutes les autres. La propriété en général, ainsi que l'héritage, inhérent à la propriété, n'est pas le fruit d'une convention, c'est le développement du moi lui-même. Il faut aller jusqu'à détruire le moi; ou, si on le laisse subsister, il faut lui permettre aussi de porter ses conséquences. La vertu la plus pure gouverne les passions; elle ne les éteint pas. L'État le plus ferme doit leur poser des limites; mais il ne peut pas les détruire, car leur racine est indestructible, elle est même sacrée ; et c'est ici que triomphe Aristote. Il prouve aisément que vouloir établir l'unité absolue, abolir toute propriété, éteindre toute passion individuelle, c'est abolir la société qui est essentiellement composée de multitude et de diversité; c'est éteindre toute activité, toute affection réciproque, et cette bienveillance mutuelle elle-même que l'on recherche, et qui périt avec la relation de père et de fils, de parent, d'ami même, car l'amitié est une passion aussi, un sentiment particulier ; il prouve que c'est frapper jusqu'à la vertu même, car la continence n'a plus de place dans la communauté des femmes, ni la bienfaisance dans la destruction de toute propriété. La providence qui a fait des individus, et leur a donné des passions, a voulu elle-même le développement de ces passions. La propriété est donc bonne et sacrée comme le moi dont elle dérive, et la diversité est un élément nécessaire de l'ordre des choses. D'un autre côté, la

Copyright Arvensa Editions

diversité seule s'opposerait à toute union, et par conséquent à tout ordre. S'il n'y avait que des passions individuelles aux prises les unes avec les autres, la société ne serait qu'un état de guerre, et le genre humain s'éteindrait bientôt. Il faut donc souvent combattre les passions et surveiller leur développement ; il faut leur tracer des limites, des règles. Ces règles ne naissent point des passions elles-mêmes, car elles leur sont imposées ; elles viennent d'une autre source, comme elles tendent à une autre fin. La vertu dans l'individu et la loi dans l'État viennent de la raison et tendent à l'unité. Ni la passion seule, ni la raison seule n'expliquent l'homme ; ni l'unité seule, ni la diversité seule n'expliquent l'ordre général et ne suffisent à la société humaine. L'unité absolue arrête le mouvement et la vie; la diversité toute seule détruit toute concorde, et dévore la vie elle-même. L'harmonie de l'unité et de la diversité, leur développement et leur balancement réciproque sont évidemment la loi de la providence dans le monde, dans la société et dans l'homme. Cette harmonie rompue, l'homme et la société, comme le monde, tombent dans l'immobilité de la mort, ou dans une activité sans règle et sans but. L'Orient et la Grèce, l'un avec ses monarchies absolues et ses lois d'airain, l'autre avec sa législation mobile et ses républiques éphémères, sont les deux solutions extrêmes du problème de l'existence. Si Platon tend évidemment à l'unité, il faut reconnaître aussi qu'Aristote incline trop peut-être à la diversité. Eh combattant avec raison le

Copyright Arvensa Editions

principe exclusif de la *République*, Aristote n'est pas bien loin d'adopter le principe exclusif contraire, car il affirme que « ce qui a le moins le caractère de l'unité est préférable à ce qui l'a le plus[6647]. » Ainsi les génies les plus profonds, même avec la plus ferme intention d'embrasser toutes les données d'un problème, en laissent presque toujours échapper quelqu'une : tant les prises de l'esprit humain sont étroites, tant son attention est bornée, tant les choses sont vastes et leurs faces diverses brillantes et entraînantes !

La *République* qui est un idéal, et un idéal plutôt moral que politique, détruit au profit de la plus grande unité toute espèce de propriété. Mais les Lois doivent nécessairement descendre de cet idéal, et admettre la propriété, pour que des lois soient possibles; car les lois civiles et politiques ne peuvent porter que sur la distinction du tien et du mien. Les Lois admettent donc la propriété, et c'est en cela qu'elles se distinguent profondément de la *République*; mais elles ne l'admettent que le moins possible, et c'est en cela qu'elles s'en rapprochent. Platon ne reconnaît toujours de perfection sociale que dans la plus grande unité, et par conséquent dans l'absence de toute propriété, mais il convient que cette perfection sociale suppose dans les citoyens des vertus qu'il ne faut pas demander aux hommes de son temps. Il consent à la propriété ; mais sous des conditions et avec des réserves qui en diminuent les vices, et qui

Copyright Arvensa Editions

assurent au nouvel état, à défaut de l'immortelle durée que la vertu parfaite peut seule garantir, cette durée qui est permise aux établissements humains, quand un peu de vertu est dans leurs fondements. « Posséder en commun, dit-il, serait trop demander aux hommes d'aujourd'hui : qu'ils aient donc des propriétés, mais que chacun d'eux se persuade que sa propriété n'est pas moins à l'État qu'à lui. » Ainsi chaque citoyen peut avoir une propriété : mais il la tient de l'État qui, primitivement, répartit la terre et les habitations entre les divers habitants dont le nombre ne doit ni croître ni décroître. Cette propriété est un fonds inaliénable, que nul ne peut vendre ni nul acheter. On peut y ajouter le double, le triple, le quadruple même, mais pas davantage. C'est là tout le développement qui est laissé aux efforts de l'individu. Il y aura une monnaie, mais seulement pour l'usage courant, dans l'intérieur du pays, et presque sans aucune valeur propre. Il y aura pour le dehors une monnaie spéciale, dont le gouvernement seul fera usage; et nul ne pourra avoir chez soi ni or ni argent. De même, il admet la propriété des enfants, et par conséquent le mariage ; mais il l'entoure de précautions sévères, et défend toute dot. Le vice qu'il poursuit le plus est l'amour de l'argent, la cupidité; et sans doute ce vice en suppose et en produit un bien grand nombre d'autres, car on ne veut avoir de l'argent que pour satisfaire ses passions aveugles et immodérées ; et, pour en avoir, il faut presque toujours violer la justice, et manquer aux

Copyright Arvensa Editions

autres et à soi-même. C'était aussi probablement le grand vice du peuple marchand d'Athènes, et c'est le vice que l'on voit le plus, qui révolte davantage. Mais ces sanglantes flétrissures dont il poursuit sans cesse la cupidité tiennent essentiellement à son aversion secrète pour la propriété qu'il regardait comme la source de tous les vices et de tous les maux.

Dans la *République* où il n y a ni riches ni pauvres, et où tout est en commun, la répartition des citoyens ne pouvait être établie sur des différences de fortune qui n'existaient pas; elle était déterminée par des raisons générales d'un tout autre ordre. Platon y divise les citoyens en deux grandes classes, les cultivateurs et les défenseurs de l'État ; et c'est de cette dernière classe qu'il tire la classe particulière à laquelle est réservée l'autorité souveraine et la direction de l'État : division qui rappelle tellement les castes de l'Inde et de l'Égypte, qu'on est bien tenté de croire qu'elle leur est empruntée. Aristote a fait voir [6648] que cette division est en contradiction avec l'unité de l'État que Platon veut établir ; que l'unité abolit toute distinction de classes, ou toute distinction de classes, l'unité; que c'est créer deux États dans l'État, et même deux États contraires l'un à l'autre. Il s'élève surtout avec raison contre une division de classes qui mettrait à jamais les charges et l'autorité politique entre les mains d'une classe privilégiée. Dans les Lois tout est changé : la différence de fortune étant

Copyright Arvensa Editions

permise amène inévitablement une division des citoyens fondée sur cette différence ; car il est de la nature de la propriété partout où elle est, de dominer ; et la différence dans les fortunes ne peut s'établir sans amener une différence politique correspondante. Platon est loin d'approuver un pareil ordre de choses, mais il l'accepte ; et comme Solon, qui était un de ses ancêtres, il donne à son État, non pas des lois parfaites, mais les moins mauvaises, et, comme lui, il divise les citoyens en quatre classes d'après le cens ; emprunt qui n'est pas le seul que Platon ait fait à Solon dont il révérait la mémoire et avait recueilli les traditions dans sa famille. Il faut convenir qu'il y a loin de la division toute morale et profondément aristocratique de la *République* à celle des *Lois* fondée sur la base toute matérielle et démocratique de la fortune. Ce devait être là une grande chute aux yeux de Platon. C'était celle de l'Orient dans la Grèce, c'est-à-dire une chute apparente et en réalité un progrès immense pour l'humanité ; car ce n'est pas moins que la substitution d'une aristocratie mobile qui élève les uns sans dégrader les autres, à ces castes inflexibles, qui, condamnant sans retour, ceux-ci à des travaux toujours les mêmes, ceux-là à une autorité perpétuelle, avilissaient les uns et corrompaient les autres ; c'est l'introduction de la puissance du travail sur la scène du monde; c'est déjà dans certaines limites l'émancipation de l'individu chargé de faire sa fortune et sa destinée ; c'est l'appel à l'activité, à l'économie, à la prudence, aux lumières, à la bonne

Copyright Arvensa Editions

conduite, au mérite enfin et à la vertu, qui, dans un État bien réglé, avec un point de départ commun et des bornes étroites et infranchissables, conduisent infailliblement à l'aisance et à l'influence. Cette seule différence de la *République* et des *Lois* suffirait pour changer l'aspect des deux ouvrages. Dans la *République*, l'autorité véritable est confiée à une seule classe, celle des défenseurs de l'État, les guerriers, les *Schatrias* de l'Inde ; et c'est du sein de cette classe seule que sort la magistrature suprême des gardiens des lois. Ici cette magistrature suprême est conservée; mais elle n'est pas empruntée à une seule classe : elle est prise dans le sénat, qui lui-même est pris par voie d'élection dans les quatre classes, de sorte qu'en dernière analyse le pouvoir tout entier sort de la masse des citoyens. Le pouvoir est donc démocratique par sa base, et par là les *Lois* sont pénétrées de l'esprit du siècle auquel elles appartiennent ; en même temps, ce pouvoir est aristocratique à son sommet et dans les combinaisons électorales qui le tirent du sein du peuple ; et d'admirables efforts sont faits pour concilier l'ordre avec la liberté et organiser un pouvoir fort et durable sur la base mobile de l'élection populaire. Ce mélange habile de l'esprit monarchique et de l'esprit démocratique est le fruit de l'esprit de tempérance, qui dirige toutes les combinaisons politiques de Platon. Ainsi le pouvoir suprême est resserré entre peu de mains : les gardiens des lois sont au nombre de trente-sept ; pour entrer parmi eux il faut avoir cinquante ans, et on en sort à

Copyright Arvensa Editions

soixante-dix ans, époque à laquelle la vie politique est finie. Mais d'un autre côté ils sont pris dans le sénat, composé de trois cent soixante membres, et auquel chaque classe fournit le même contingent, savoir quatre-vingt-dix membres. Les sénateurs ne se recrutent point eux-mêmes, ce qui serait trop monarchique et trop aristocratique. Ce n'est pas non plus le sort qui les nomme ; car le sort, comme Platon et Montesquieu l'ont fort bien vu, est purement démocratique ; c'est le suffrage de tous, avec quelques avantages accordés à quelques-uns, ce qui établit, dit Platon, « un milieu entre la monarchie et la démocratie, milieu essentiel à tout bon gouvernement, parce qu'il est impossible qu'il y ait une union véritable ni entre des classes qui n'auraient point des droits égaux, entre des maîtres et des esclaves, ni entre d'honnêtes gens et des hommes de rien qui seraient élevés aux mêmes honneurs. La justice veut l'égalité, mais il y a deux sortes d'égalité : l'une matérielle, qui consiste dans le poids, la mesure et le nombre, et que le premier législateur venu peut introduire dans ses lois ; l'autre morale et vraie, qui exige souvent l'inégalité entre des choses inégales, entre la vertu et le vice, entre le mérite et l'ignorance, entre l'incapacité et la capacité. » C'est là, selon Platon, la justice politique, et il cherche à l'atteindre par un système de suffrages habilement combiné.

Aristote[6649] remarque avec raison que cette combinaison est assez aristocratique. En effet, les deux

Copyright Arvensa Editions

premières classes sont obligées de prendre part à l'élection des sénateurs sous peine d'amende, tandis que les deux dernières, composées des moins riches citoyens, peuvent s'en abstenir ; d'où il suit que les classes supérieures votant toujours, et les classes inférieures pouvant ne pas le faire, l'importance électorale des premières se trouve indirectement assurée. Il faut donc avouer que l'aristocratie est la forme de gouvernement chère à Platon, son gouvernement favori ; mais il faut reconnaître aussi que dans les Lois il tire ce gouvernement du sein de la démocratie par l'élection la plus éclairée qu'il peut inventer, et à laquelle il fait concourir, dans une certaine mesure, la nation tout entière.

Il m'est impossible d'entrer dans le détail de l'organisation politique, qui remplit une partie du sixième livre ; mais je ne puis m'empêcher de signaler la constitution du pouvoir judiciaire, dont Platon s'occupe avec un soin particulier. Le principe le plus libéral de sa politique, avec l'élection, est la responsabilité de tous les agents du pouvoir : tous les magistrats sont soumis à rendre compte. Platon applique ce principe aux juges eux-mêmes, dont les jugements peuvent être révisés, excepté les juges supérieurs, qui sont à la fois sans appel et sans responsabilité, comme les rois. Il établit trois degrés de juridiction, qui ressemblent beaucoup aux nôtres : d'abord l'arbitrage des voisins et des amis; puis des tribunaux de première instance; enfin un tribunal d'appel sans recours ultérieur. Les arbitres sont choisis de gré à

Copyright Arvensa Editions

gré. Il y a autant de tribunaux de première instance qu'il y a de tribus qu'il y a de tribus (φύλαι), dans lesquelles se subdivisent les quatre classes, ce qui donne douze tribunaux, dont les juges sont pris dans le sein de chaque tribu ; et le ressort de chacun de ces tribunaux ne s'étend pas au-delà de sa tribu. Mais le tribunal suprême et sans appel peut connaître de tous les jugements des tribunaux particuliers, et il est composé de juges pris dans toutes les tribus.

Le petit nombre des juges est encore un principe de Platon. La fonction de juge lui parait trop difficile et exiger trop de lumières pour qu'on puisse espérer de trouver beaucoup d'hommes qui en soient capables.

Je rencontre aussi le jury dans Platon. On peut avoir une excellente justice sans jury ; la seule chose à dire est que ce n'est pas la justice d'un peuple libre. Le caractère du jury n'est pas judiciaire, mais politique : c'est l'intervention des citoyens dans le pouvoir qui les juge. Il n'y a pas de grâce particulière attachée à cette intervention son vrai mérite est de faire que le pays se gouverne lui-même dans cette partie de l'État comme dans toutes les autres. Platon veut le jury, et sur une échelle très large, non seulement dans les causes politiques, mais encore dans les causes civiles ; et il ne se fonde que sur des motifs politiques. « Il est nécessaire, dit-il, que le peuple ait part au jugement des délits politiques, puisque tous les citoyens sont lésés lorsque l'État l'est, et qu'ils auraient raison de trouver mauvais

Copyright Arvensa Editions

qu'on les exclue de ces sortes de causes. Ce sera donc au peuple que ces causes seront portées en première instance, et c'est encore lui qui les décidera en dernier ressort ; seulement la procédure s'instruira par devant des magistrats. — Il faut même, autant qu'il se pourra, que tous les citoyens interviennent dans les jugements en matière civile ; car ceux qui ne participent point à la puissance judiciaire se croient totalement privés des droits de citoyens. »

Nous avons vu Platon établir l'organisation politique de l'État avant toute législation, ce qui semble moins rationnel, mais ce qui est bien plus pratique; car, comme il le dit, les meilleures lois sont impuissantes sans un gouvernement convenable. Aristote soutient même en principe que les lois doivent être faites pour le gouvernement, et non pas le gouvernement pour les lois[6650]. Ce n'est donc qu'après avoir traversé les principales questions de gouvernement que le sixième livre arrive à celles de législation. Platon se propose de donner un cadre complet de législation ; mais il avertit qu'il se contentera d'esquisser chaque partie, qu'il se bornera à des directions générales, abandonnant les détails à l'expérience et au temps. Avant d'entrer en matière, il rappelle encore une fois le but de toute législation. « Ce but, qu'il ne faut jamais perdre de vue, se réduit à un seul point essentiel, savoir ce qui peut rendre l'homme vertueux et accompli moralement… C'est là le

Copyright Arvensa Editions

but vers lequel tous les membres de la société, hommes et femmes, jeunes et vieux, doivent diriger tous leurs efforts, durant toute leur vie… C'est sur cette règle qu'il faut juger toutes les lois, soit pour les approuver, soit pour les blâmer. Condamnez d'avance, dit-il, celles qui ne seraient pas capables de produire cet effet; mais pour celles qui y seraient propres, embrassez-les avec joie et conformez-y votre conduite. » Et il esquisse à grands traits un code complet de lois religieuses, civiles, militaires et littéraires même; car pour lui comme pour l'antiquité la loi s'étend à tout, et « ce qui n'est pas réglé fait tort aux règlements les plus sages. » Ce vaste ensemble de lois embrasse, avec la fin du sixième livre, le septième et le huitième tout entiers. Nous n'en citerons que les dispositions les plus remarquables, où paraîtra davantage le rapport de ressemblance et de différence que les *Lois* soutiennent avec la *République*, et ce caractère de sévérité à la fois et de tempérament qui est le trait distinctif de cet ouvrage.

Platon renonce à la communauté des femmes et des enfants de la *République*, comme il a renoncé à la communauté des biens; mais il n'abandonne point le mariage au caprice, et il le soumet à des conditions sévères. D'abord point de dot, ce qui lui ôte tout motif de cupidité, et l'apparence honteuse d'une affaire d'argent où le cœur n'a point de part et dont l'intérêt fait tous les frais, sans égard aux convenances morales, qui seules peuvent assurer l'union et le bonheur des époux. Ensuite

Copyright Arvensa Editions

tout le monde est forcé au mariage sous peine d'amende. L'âge de se marier, pour les hommes et pour les femmes, est réglé : l'âge du mariage, pour les filles, est de seize à vingt ans; pour les garçons, de vingt-cinq à trente-cinq. La *République* est beaucoup plus austère, et l'âge du mariage pour l'un et pour l'autre sexe y est plus reculé. Ce n'est pas une contradiction, comme on l'a dit : cela tient à la différence tant de fois signalée de ces deux ouvrages. Dans les *Lois*, il y a plus d'indulgence pour la faiblesse humaine et les besoins de la nature. A ces lois positives Platon ajoute les plus sages conseils : il recommande de chercher moins le bonheur dans la parfaite ressemblance des caractères, que dans des différences sagement assorties. Il veut qu'on mêle les caractères pour les tempérer et les améliorer l'un par l'autre, comme on mêle les liqueurs dans une coupe où le vin tout seul fermente et bouillonne, tandis que, corrigé par le mélange d'une autre divinité sobre, il devient par cette heureuse alliance un breuvage sain et excellent. Les époux mariés, Platon les suit dans leur ménage, leur recommande la tempérance dans les plaisirs, et va même jusqu'à régler ce qui regarde la procréation des enfants. Il revient ici sur une institution dont il a déjà parlé dans le premier livre, celle des repas en commun, qu'il voudrait bien établir, et appliquer même aux femmes ; mais il cède au temps. « Aujourd'hui, dit-il, les choses sont si peu favorablement disposées à cet égard, que partout où les repas en commun ne sont pas déjà établis, la prudence ne permet

Copyright Arvensa Editions

pas d'en faire mention. Comment donc ne se rendrait-on pas ridicule si on entreprenait d'y assujettir les femmes? »

Les vues de Platon sur le sort des femmes méritent d'être remarquées : sans doute il ne pouvait les voir que comme elles étaient de son temps, à moitié dégradées par la condition inférieure qu'elles occupaient dans la société antique ; car bien qu'on ait beaucoup exagéré à cet égard, et que la femme légitime d'Athènes et surtout celle de Rome eussent une situation fort supportable, il est certain qu'en général l'antiquité les avilissait. Avilies, elles perdaient leur plus grand charme. De là ces préférences contre nature qui nous révoltent à bon droit, mais qu'il faut comprendre. Partout où la femme n'est pas par son âme l'égale de l'homme, il ne faut pas s'étonner que l'amour, précisément par son instinct le plus pur et le plus élevé, cherche un objet plus digne et s'y attache. Quel homme distingué pouvait livrer son cœur à la femme telle que l'antiquité l'avait faite, partager avec cet être avili, ou stupide ou frivole, les secrets de son âme, l'associer à sa destinée, et y placer l'espérance d'une liaison un peu généreuse? Le mal était dans les choses bien plus que le vice dans l'intention de l'homme. Platon a combattu à la fois et ce mal et ce vice. Il est impossible de surprendre dans ses écrits un seul mouvement de tendresse pour les femmes, et on y trouve plus d'un jugement sévère sur leur ignorance, leur instinct de dérèglement, leur pusillanimité et leur légèreté ; mais il honore la femme en elle-même, et il veut l'élever au même rang que l'homme ; ainsi dans

Copyright Arvensa Editions

le livre septième, qui roule sur l'éducation, il demande les mêmes exercices gymnastiques pour l'un et pour l'autre sexe, dépassant le but qu'il veut atteindre, et tombant lui-même dans la fausse égalité dont il a parlé. La vraie égalité consiste à traiter inégalement des êtres inégaux, à unir et non pas à confondre ce que la nature rapproche et sépare. Il n'y a pas besoin d'être une amazone pour être une compagne digne de l'homme ; mais enfin l'intention de Platon paraît dans son excès même : il insiste longuement et fortement sur l'inconvénient de la faiblesse physique et morale des femmes; il recueille avec soin tous les exemples favorables à son opinion ; il cite les exercices presque militaires des femmes à Sparte, et il va chercher sur les bords du Pont un peuple barbare où les femmes, dit-on, gouvernent l'État et font la guerre. Il veut donc que les femmes partagent tous les exercices des hommes, leurs danses guerrières, et même leurs évolutions à armes pesantes, pour que dans l'occasion elles puissent aussi mourir pour la patrie et les lois. Il ne se fait pas illusion sur la difficulté de faire recevoir une pareille mesure, mais il la soutient avec force. Platon a bien plus fait pour les femmes en les défendant contre d'indignes préférences qu'il n'hésite pas à qualifier comme le moraliste le plus sévère pourrait le faire aujourd'hui. Il y a dans le livre huitième à cet égard un morceau d'une sévérité et d'une beauté admirables, et qui rappelle le *Banquet*. Il propose même une loi positive ; « mais aujourd'hui, dit-il, les mœurs en sont venues à un

Copyright Arvensa Editions

tel degré de corruption qu'une pareille loi serait impraticable. »

Cette loi que Platon n'osait faire pour un petit État de 5,040 citoyens, le christianisme l'a établie d'un bout de l'Europe à l'autre, et non seulement il l'a écrite dans les codes, mais il l'a fait passer dans les mœurs. Sans confondre les devoirs de la femme avec ceux de l'homme, il l'a ennoblie; il en a fait un être moral, capable d'un autre amour que celui des sens, et, par-là, il l'a soustraite à des préférences qui, n'ayant plus de motif, ont cessé d'elles-mêmes. Aristote est beaucoup moins net, beaucoup moins sévère que Platon sur ces préférences, précisément parce qu'il est plus pratique et se tient davantage à l'expérience. Platon en s'élevant au-dessus d'elle, et en n'écoutant que la nature des choses et les lois éternelles de la raison, a anticipé les lois et les mœurs de l'Europe moderne. Pourquoi le même génie moral ne l'a-t-il pas aussi élevé au-dessus de la pratique de son temps, en ce qui regarde les esclaves ?

L'esclavage était à la fois la plaie de la société antique et la condition de cette société. Quand on veut de petites républiques comme celles de la Grèce, où le suffrage presque universel appelle à peu près tous les citoyens à exercer des droits politiques très multipliés, il faut que tous aient un peu de loisir; et, pour cela, il faut des esclaves. La conquête les fit, la nécessité politique les maintint, et le long usage mit dans tous les esprits le préjugé de deux races d'hommes essentiellement

Copyright Arvensa Editions

différentes, et en quelque sorte de deux natures distinctes, destinées, l'une à obéir, l'autre à commander. On est confondu de voir l'imperturbable sang-froid avec lequel Aristote analyse la nature de cette propriété spéciale qu'on appelle l'esclave, comme il ferait tel ou tel objet d'histoire naturelle, telle ou telle catégorie de l'esprit humain, sans qu'aucun scrupule d'humanité trouble un seul moment sa triste analyse et arrête ses impitoyables déductions. Il regarde l'esclave comme un instrument de plus dans l'économie domestique. « Entre les instruments, dit-il, les uns sont inanimés, les autres animés. L'esclave est en quelque sorte une propriété animée... L'esclave est pour ainsi dire partie du maître : c'est comme une partie animée de son corps… Si chaque outil pouvait, quand on le lui commande, ou même sans attendre l'ordre, exécuter la tâche qui lui est propre, si la navette pouvait d'elle-même tisser la toile, on n'aurait pas besoin d'esclaves[6651]. » Puis viennent d'incroyables subtilités verbales pour prouver que l'esclave n'est pas esclave du maître accidentellement, mais qu'il lui appartient entièrement[6652], et il arrive à cette définition de l'esclave : « Celui qui ne s'appartient pas à lui-même, mais appartient à un autre, et qui pourtant est homme, celui-là est esclave par nature. » Aristote opère sur le fait et la coutume comme sur une institution naturelle. Au lieu d'en rechercher l'origine dans l'histoire, il s'efforce d'en trouver les fondements dans la nature des

Copyright Arvensa Editions

choses ; il refuse d'expliquer l'esclavage par la conquête, la force et la violence ne pouvant fonder un droit ; et, par une inconcevable illusion de moralité, il semble que sa conscience n'est satisfaite que lorsqu'il s'est bien prouvé à lui-même que la distinction de maître et d'esclave est aussi nécessaire que la distinction de l'âme et du corps, de l'intelligence et de la sensibilité, de l'homme et de l'animal ; et, comme il est dans l'essence et dans l'intérêt du corps, des sens et de l'animal d'être gouverné par l'âme, l'intelligence et l'homme, de même il soutient qu'il est utile à l'esclave d'avoir un maître. « L'esclave, en effet, ne participe à la raison que dans le degré nécessaire pour modifier sa sensibilité, mais non pas assez pour qu'on puisse dire qu'il possède la raison[6653]. » « Il y a peu de différence dans les services que l'homme tire de l'esclave et de l'animal… La nature même a voulu marquer d'un caractère différent les corps des hommes libres et ceux des esclaves, en donnant aux uns la force qui convient à leur destination, et aux autres une stature droite et élevée[6654] » et l'illustre philosophe en conclut qu'il existe des esclaves et des hommes libres par nature, et qu'ainsi il est juste en soi et utile pour l'esclave lui-même d'être et de rester ce qu'il est[6655]. Toute cette belle dialectique ne se trouve pas, grâce à Dieu, dans Platon, mais aussi on y chercherait en vain la moindre trace d'une protestation contre l'esclavage ; et après avoir fondé toute sa législation sur la morale la plus sévère, il reçoit

Copyright Arvensa Editions

sans murmurer des mains des préjugés de son temps, une institution dont la monstrueuse iniquité frappe aujourd'hui les âmes les plus vulgaires. Platon montre le danger comme l'utilité d'avoir des esclaves, leurs avantages et leurs inconvénients; mais il n'essaie pas de s'en passer ; il ne se demande pas une seule fois si un usage qui a tant d'inconvénients est juste en lui-même il s'arrête à l'embarras de cette propriété, sans que l'embarras lui en révèle l'injustice. Il recommande deux choses à l'égard des esclaves, d'abord de ne pas en avoir d'une seule et même nation, mais, autant qu'il est possible, d'en avoir qui parlent des langues différentes, probablement afin de leur ôter les moyens de s'entendre pour se révolter ; ensuite de les bien traiter, dans son propre intérêt. « Ce bon traitement consiste à ne point se permettre d'outrages envers eux, et à être, s'il se peut, plus justes envers eux qu'envers nos égaux. En effet, c'est surtout dans la manière dont on en use avec ceux qu'on peut maltraiter impunément que l'on fait voir si on aime naturellement et sincèrement la justice, et si on a une véritable haine pour tout ce qui porte un caractère d'iniquité. Celui qui n'a rien à se reprocher de criminel ou d'injuste dans ses habitudes et ses actions par rapport à ses esclaves, est aussi pour eux le plus habile maître de vertu. » Voilà ce que le plus grand moraliste de l'antiquité a trouvé de mieux à faire pour une partie considérable de l'espèce humaine.

Déjà, dans le second livre, Platon avait touché

Copyright Arvensa Editions

l'importante matière de l'éducation ; il la reprend en détail dans le septième livre et l'approfondit. Il prend l'homme au berceau et le conduit jusqu'à l'âge viril, semant de tous côtés les préceptes les plus sages, dont Plutarque et Rousseau ont fait leur profit. Là, comme dans la *République*, il traite avec une rigueur extrême non pas la poésie, mais les poètes. Cependant il ne les bannit pas ; seulement avant de les laisser entrer, il les soumet à une censure préalable. Il la réclame surtout envers les poètes tragiques qui excitent les passions et agissent si puissamment en mal ou en bien sur les âmes de la foule. « Étrangers, leur dit-il au nom du législateur, nous sommes nous-mêmes occupés à composer la plus belle et la plus parfaite tragédie : tout notre plan de gouvernement n'est qu'une imitation de ce que la vie a de plus beau et de plus excellent; et nous regardons à juste titre cette imitation comme la véritable tragédie. Vous êtes poètes, et nous le sommes aussi dans le même genre ; nous travaillons comme vous à la composition du drame le plus accompli. Or nous croyons que la vraie loi peut seule atteindre ce but, et nous espérons qu'elle nous y conduira. Ne comptez donc pas que nous vous laissions entrer chez nous sans nulle résistance, dresser votre théâtre dans la place publique, et introduire sur la scène des acteurs doués d'une belle voix, qui parleront plus haut que nous, et que nous souffrions que vous adressiez la parole à nos enfants, à nos femmes, à tout le peuple, et leur débitiez des maximes qui, loin d'être les nôtres, leur

Copyright Arvensa Editions

sont presque toujours entièrement opposées. Ce serait une extravagance extrême de notre part et de la part de tout l'État, de vous accorder une semblable permission, avant que les magistrats aient examiné si ce que vos pièces contiennent est bon à dire en public, ou s'il ne l'est pas. Ainsi, nourrissons des muses voluptueuses, commencez par montrer vos chants aux magistrats, afin qu'ils les comparent avec les nôtres; s'ils jugent que vous disiez les mêmes choses ou de meilleures, nous vous permettrons de représenter vos pièces ; sinon, mes chers amis, nous ne saurions le permettre. »

Si Platon ne considère jamais la guerre qu'en vue de la paix, il ne la néglige point, et s'occupe avec soin de tout ce qui peut servir à la défense de la patrie. Dans le sixième livre, il place les fortifications à la frontière, il n'en veut point à l'intérieur, ni surtout à la ville elle-même, à laquelle il ne veut d'autre rempart que le patriotisme et le courage des citoyens. Dans le huitième livre, qui est un développement du septième sur l'éducation, il s'applique à former ce courage. Il donne à tous les jeux un caractère guerrier, il se plaint du petit nombre d'exercices militaires en usage dans les États, et il en donne cette excellente raison, que la plupart des gouvernements étant impopulaires se défient des citoyens, et se gardent bien de les armer et de leur inculquer des habitudes mâles et guerrières qu'ils pourraient tourner un jour contre leurs oppresseurs.

Ce même livre renferme des lois curieuses sur

Copyright Arvensa Editions

l'agriculture, que Platon considère comme une occupation noble et morale par les sentiments d'ordre et d'attachement à la patrie qu'elle inspire, tandis qu'il est extrêmement sévère pour les arts mécaniques et tout ce qui se rapporte à l'industrie : c'est l'esprit de la *République*. Il ne veut pas qu'on fasse deux métiers, et pour ne pas nourrir la cupidité et pour que chaque chose soit mieux faite. Il interdit et l'importation et l'exportation, et il repousse le plus qu'il peut toute communication avec l'étranger. L'état des étrangers est réglé avec une rigueur qui paraît une indulgence quand on songe à la République où les étrangers ne sont pas admis. Dans les *Lois*, ils ne peuvent obtenir de naturalisation à aucune condition. Ils peuvent séjourner assez longtemps dans la cité, et même, s'ils ont rendu quelque service considérable, il leur est permis d'y rester toute leur vie; mais leurs enfants mêmes ne peuvent jamais être naturalisés.

C'est avec le neuvième livre que commencent les dispositions pénales qui remplissent les quatre derniers livres, et sur lesquelles repose l'édifice entier du nouvel état comme la *République* repose sur les mœurs. Platon gémit de la nécessité de cette triste sanction, ainsi que de la nécessité des lois : « Quiconque, dit-il, serait doué d'une assez heureuse nature, aurait assez de lumières et de vertu pour comprendre et pratiquer sans effort la justice, n'aurait pas besoin de lois, parce qu'aucune loi n'est préférable à la science, et qu'il n'est pas dans l'ordre

Copyright Arvensa Editions

que la raison soit esclave de quoi que ce soit, elle qui est absolument libre de sa nature et qui est faite pour commander à tout, lorsqu'elle s'appuie sur la vérité. Mais la raison parle si faiblement au commun des hommes qu'il est nécessaire de recourir à des lois. Avec un peu de raison et de vertu, les lois suffiraient et guideraient seules les citoyens ; mais comme nous ne sommes que des hommes et que les lois s'adressent à des enfants des hommes, les châtiments sont nécessaires. » Réduit à faire une législation pénale, Platon s'attache à lui imprimer un caractère de moralité qui en fasse le symbole parfait de la loi morale elle-même. Partout il rappelle la théorie de la peine du *Gorgias*, qui consiste à reconnaître la justice comme fondement nécessaire de la peine, et comme sa conséquence l'utilité, savoir, d'une part l'amendement du coupable, de l'autre l'avertissement donné à quiconque serait tenté de l'imiter[6656]. Il est inutile de dire quel rôle joue la justice dans le code pénal de Platon ; c'est toujours la faute morale qui y détermine et y mesure la peine. Les deux autres éléments de la théorie y ont aussi leur place : ainsi dans le livre onzième : « Tout malfaiteur pour chacun des délits qu'il aura commis, sera condamné à un châtiment convenable, en vue de son amendement, » et dans le même livre : « Les coupables seront punis non pas à cause du mal commis, car ce qui est fait est fait (et c'est ici une protestation de Platon contre la vengeance comme fondement de la peine), mais

Copyright Arvensa Editions

pour leur inspirer à l'avenir, aussi bien qu'à ceux qui seront témoins de leur châtiment, l'horreur de l'injustice ou du moins pour affaiblir le funeste penchant qui les y porte. » Ce caractère de moralité donne au code pénal de Platon une grandeur et une originalité frappante.

C'est surtout aux lois pénales qu'il recommande de mettre des préambules et un exposé de motifs qui fassent d'une législation un véritable cours de morale. « Le législateur, dit-il, en écrivant ses lois, doit faire auprès de ses concitoyens le personnage d'un père et d'une mère pleins de prudence et d'affection, et non pas d'un tyran qui ordonne et menace, et croit que tout est fait quand la loi est écrite et affichée. »

Puisque la peine est essentiellement relative à la nature morale du délit, il suit qu'elle ne peut être appliquée qu'au délit moral proprement dit. Or ce qui constitue le délit moral, c'est le consentement au mal ; de sorte que la question de ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire dans un délit, est la question préalable de toute vraie procédure.

Tout délit involontaire n'est point un délit moral, fut-ce l'homicide; donc on ne peut lui imposer d'autre peine que la réparation du dommage causé.

Dans les délits volontaires, il faut encore distinguer la préméditation et la non préméditation.

Les délits non prémédités ressemblent d'un côté à des actes involontaires, et sous ce rapport on leur doit quelque indulgence ; mais ce sont des délits pourtant en

Copyright Arvensa Editions

ce qu'ils supposent un abandon coupable de l'âme à la passion du moment ; et sous ce rapport ils méritent d'être punis, mais ils doivent l'être moins que les délits prémédités pour lesquels doit être réservée toute la sévérité de la loi ; car c'est la préméditation qui constitue le délit véritable. C'est donc l'intention criminelle que la loi doit rechercher et punir: voilà la justice en soi, la fin principale de la loi ; et c'est encore l'intention morale qu'elle se propose subsidiairement de corriger par le châtiment dans le coupable, et d'éclairer par l'exemple dans le spectateur.

Reste à déterminer deux choses :

1° La proportion du délit et de la peine, proportion nécessairement arbitraire et qui dépend de l'état de la morale publique selon que celle-ci, pour être avertie ou corrigée, a besoin de châtiments plus ou moins rigoureux.

2° La gradation des peines entre elles fondée sur celle des délits, gradation beaucoup moins arbitraire, mais qui dépend encore de l'idée de culpabilité plus ou moins grande que les temps divers attachent aux divers délits.

Sous ce double rapport, rien n'est plus intéressant que l'étude d'une législation pénale, qui résume et mesure les mœurs de chaque époque. Moins la morale générale est avancée, moins il y a de lumières et d'habitudes d'ordre, et plus la loi pénale doit être sévère. C'est dire assez que la législation de Platon, que lui arrachent à regret les vices de la société de son temps, est d'une sévérité qui aujourd'hui, grâce à Dieu, serait excessive. Quant à

Copyright Arvensa Editions

l'échelle des délits, il n'a pas voulu la construire très systématiquement ; cependant elle n'est pas plus mal ordonnée que celle de la plupart des codes modernes. Nous allons parcourir rapidement les délits sur lesquels roulent les quatre derniers livres des *Lois* dans l'ordre même où Platon les présente, et avec les peines qu'il y attache.

I. Loi du sacrilège. Terrible selon l'esprit de l'antiquité et de toute époque où les gouvernements sont fondés sur la religion. Le coupable, marqué au front et sur les mains, sera chassé nu du territoire de la cité ; voilà pour l'étranger et pour l'esclave; si c'est un citoyen, comme il est supposé avoir reçu une bonne éducation, il sera regardé comme incurable et par conséquent puni de mort. Il faut ajouter que la procédure pour le sacrilège offre au moins toutes les garanties possibles pour l'innocence.

II. Loi sur les crimes d'État. Même procédure. Même peine : la mort. Au reste, ici comme auparavant, et comme pour tous les autres cas, les fautes sont personnelles et ne retombent pas sur les enfants.

III. Loi sur le vol. Pour peine la prison.

IV. Loi sur le meurtre.

Homicide par cas de défense naturelle, absous.

Homicide involontaire, invitation à s'exiler soi-même pendant une année.

Homicide non prémédité, toujours puni, parce que l'abandon à la passion est toujours une faute ; mais la

Copyright Arvensa Editions

punition varie selon les cas. La peine la plus forte n'excède pas un bannissement plus ou moins long. L'étranger coupable d'homicide non prémédité est banni à perpétuité ; et dans le cas où la tempête le rejetterait sur le territoire de l'État, il doit dresser une tente sur le rivage, de manière à avoir les pieds dans la mer, comme un homme prêt à se rembarquer.

L'homicide prémédité, puni de mort.

Le parricide, puni de mort. Le cadavre jeté nu hors de la ville. Tous les magistrats, au nom de l'État, lui jetteront une pierre sur la tête.

Les esclaves sont aussi maltraités dans cette partie de la législation de Platon que dans les autres. Il les place sous un régime exceptionnel. Si un esclave en tue un autre en se défendant, il est innocent comme l'homicide en cas de défense légitime ; mais tout esclave qui tue un citoyen, même dans ce cas, est réputé homicide. Voici du moins une loi qui console l'humanité, ou plutôt qui la venge : Si un citoyen tue un esclave qui ne lui faisait aucun tort, pour quelque mauvaise raison, il sera puni pour le meurtre d'un esclave comme pour celui d'un citoyen.

La vie de l'homme est si sainte que l'animal qui le tue doit être tué lui-même et jeté hors du territoire. Il en est de même des choses inanimées qui ôteraient la vie à l'homme, excepté la foudre qui vient des dieux : on les jettera hors des limites de l'État.

Les dieux seuls sont juges du suicide. Le suicide n'est point infâme ; mais il entraîne la privation de tout

Copyright Arvensa Editions

honneur funèbre, et une sépulture à part, sur les confins du territoire, dans quelque lieu inculte et ignoré, avec défense d'élever de colonnes sur la tombe et de graver le nom sur un marbre.

V. Blessures. — Ici revient la distinction de l'involontaire et du volontaire, de la non-préméditation et de la préméditation. Comme il est impossible de classer *a priori* toutes les espèces qu'embrasse ce délit, le mieux est d'abandonner la peine aux juges dans les divers cas, après avoir assuré la procédure dont la garantie la plus solide est la complète publicité des jugements.

VI. Violences. — Envers les esclaves, envers des personnes plus âgées, envers ses père et mère. Ces dernières sont punies du bannissement à perpétuité. Quiconque dans ce cas rompt son ban est condamné à mort. Quiconque a volontairement commerce avec le banni, et seulement le touche, est déclaré impur.

VII. Le dixième livre est entièrement consacré aux offenses envers les dieux, tant en action qu'en parole, offenses tout à fait distinctes du sacrilège dont il a été parlé. Ce sont à peu près nos offenses envers la morale religieuse.

Pourquoi offense-t-on les dieux? C'est qu'on ne croit point à leur existence ; ou que, si on admet leur existence, on ne croit pas qu'ils s'occupent des affaires humaines, ou c'est encore qu'on croit pouvoir les fléchir et les gagner par des sacrifices et des cérémonies. Tant qu'on n'aura pas tari ces trois sources des délits religieux, à quoi sert la

Copyright Arvensa Editions

peine ? elle n'est guère qu'une vengeance stérile. Il faut donc mettre à la tête de la législation pénale, en pareille matière, un préambule qui éclaire les citoyens et prévienne le mal, au lieu d'avoir à lui infliger une punition souvent impuissante par la disposition morale du condamné et du public. De là une théodicée rapide, moitié scientifique, moitié populaire, où on prouve :

1° Qu'il y a des dieux, par divers arguments, surtout par la nécessité d'expliquer le mouvement dans la matière inerte. Dualisme de Platon.

2° Qu'il y a une providence divine. Si Dieu est parfait, il est parfaitement intelligent, il possède la perfection absolue de toutes les vertus dont une ombre à peine se trouve dans l'homme, l'activité, l'énergie, la vigilance, etc. On ne peut donc pas supposer qu'il ne s'occupe pas du gouvernement du monde, et des petites choses comme des grandes, car ce serait supposer en lui ou un défaut d'intelligence, ou un défaut d'activité.

La providence qui gouverne le monde y fait régner le bien par des lois nécessaires, sans nuire à la liberté des individus. « Le roi de l'univers a imaginé le plan le plus facile et le meilleur, pour que le bien ait le dessus et le mal le dessous dans l'économie du monde : c'est dans cette vue qu'il a fait le système entier et déterminé la place que chaque chose doit y occuper ; mais il a laissé à la disposition de notre volonté les qualités bonnes ou mauvaises de chacun de nous; et chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les

Copyright Arvensa Editions

inclinations auxquelles il s'abandonne, et le caractère qu'il donne à son âme. » Ce sont là précisément les grands traits de la théodicée de Leibnitz. Ici la providence conduit nécessairement à l'ordre bienfaisant de l'univers, avec lequel la liberté individuelle n'est nullement incompatible. Dans Leibnitz le système a trouvé sa perfection. Là, comme l'optimisme est une conséquence de la providence, ainsi la liberté de l'homme est une conséquence de l'optimisme : elle fait partie essentielle de l'ordre de l'univers et du plan de la providence.

3° Puisque la providence est la justice elle-même, il est absurde de croire qu'on peut la gagner par des sacrifices. C'est traiter Dieu plus mal qu'un juge ordinaire.

Suivent les dispositions pénales :

1° Ou l'impie qui ne croit pas à l'existence de la divinité est d'ailleurs un citoyen paisible, ou il est ardent, audacieux, rusé ; il essaie de répandre son opinion et de corrompre la jeunesse. Dans le premier cas, la réprimande et la prison, pour qu'il ait le temps de s'amender dans la solitude ; et cette prison, considérée de ce point de vue moral, Platon l'appelle *sophronistère*, lieu de résipiscence; c'est la maison de correction, la maison pénitentiaire des modernes. Dans le second cas, la mort.

2° Contre l'impie qui nie l'intervention de la divine providence dans la conduite des choses humaines, sans répandre son opinion, et chercher à nuire, le sophronistère; contre l'impie qui passe toute borne, la mort.

Copyright Arvensa Editions

3° Contre l'impiété de la superstition, les évocations d'ombres, les enchantements, etc.; si c'est faiblesse d'esprit et délire d'imagination, le sophronistère ; si c'est mauvaise foi, spéculation sur la crédulité, perversité intérieure, la mort. Pour détruire la superstition, Platon interdit les chapelles particulières, et veut qu'on se borne au culte public que surveille l'autorité, et qui, étant fait pour un grand nombre d'hommes, offre toujours plus de garanties de sens commun, tandis que les pratiques particulières, abandonnées au caprice, peuvent produire des monstres de superstition, et enflamment l'imagination au lieu de la calmer.

VIII. Le livre onzième renferme une foule de dispositions pénales relatives aux contrats, aux dépôts, aux échanges, aux ventes, etc., dont je me contente de signaler l'esprit anti-industriel. Ainsi, la vente n'est permise qu'aux marchés publics et au comptant, jamais à crédit. Toute autre vente est licite, mais ne peut donner lieu à une action civile. Toute profession comme celle de marchand forain, revendeur, aubergiste, est interdite aux citoyens, sous peine d'un an de prison. La récidive emporte un an de plus d'emprisonnement. Toute espèce de trafic et d'occupation servile est abandonnée aux étrangers. Ne pas surfaire. Il y a action civile contre un prix excessif.

La matière si importante du testament et des héritages est traitée par Platon dans le même esprit. Il se plaint que les anciens législateurs, par trop de condescendance,

Copyright Arvensa Editions

aient permis à chaque individu de disposer absolument de ses biens, et il met des limites à la liberté de tester, sur ce principe que les biens de chaque individu, comme lui-même, appartiennent moins à lui qu'à la famille et surtout à l'État, et que c'est à l'État à en disposer. Il convient de l'inconvénient d'une pareille loi pour les individus, mais il s'excuse au nom du bien commun. Les règles qu'il pose entrent dans tous les cas, embrassent tout et fixent tout d'avance. Cependant cette législation, dont la couleur est presque orientale, a plus d'une nuance libérale qui rappelle l'esprit de la Grèce. Ainsi, le fils aîné n'hérite pas de droit de la part inaliénable des biens du père, mais celui des mâles qu'il plaît au père de désigner. Quelquefois même Platon est plus libéral que la Grèce elle-même. Le droit du père de déshériter son enfant était à Athènes exercé par le père, sans limite et sans règle. Ici il ne peut plus avoir son effet civil qu'à l'aide d'un conseil de famille et le fils entendu. De même, le fils ne peut traduire son père en justice comme incapable de gérer ses biens, sans la permission, non seulement de la famille, mais de l'État représenté par les plus anciens gardiens des lois[6657]. Le but de toutes ces dispositions fort justes en elles-mêmes est d'enlever à l'individu le droit de constitue, la famille, ou de la modifier à son gré; de mettre toujours l'État au-dessus de l'individu, parce que l'État, pour Platon, est la justice organisée, la raison vivante, la morale armée. Il respecte profondément la

Copyright Arvensa Editions

puissance paternelle, mais il la sacrifie à l'État ; ou du moins, s'il lui laisse quelque liberté, il lui trace des limites extrêmement étroites. Il en est de même des relations de la femme et du mari; il permet le divorce, mais après arbitrage de dix gardiens des lois et de dix matrones, inspectrices des mariages.

Il attache aussi des peines sévères à l'infraction des devoirs envers les père et mère dans leur âge avancé. Il les appelle des statues vivantes des ancêtres, qui prient pour nous les dieux, nous bénissent ou nous maudissent.

Il est impossible d'entrer dans le détail des lois sur les veufs et les veuves, sur les secondes noces, sur les bâtards, sur les maléfices qui sont punis très rigoureusement, sur les fous et les furieux que les parents sont tenus de renfermer à la maison, sur les injures, sur les railleries qu'il interdit au moins dans les lieux sacrés, les fêtes des dieux, la place publique et devant les tribunaux. Il ne veut pas de mendiants : « Si quelqu'un s'avise, dit-il, de mendier et d'aller amasser de quoi vivre à force de prières, que les agoranomes le chassent de la place publique, les astynomes de la cité et les agronomes de tout le territoire, afin que le pays soit tout à fait délivré de cette espèce d'animal. »

Platon voudrait bien qu'il n'y eût pas d'avocats dans sa cité. « La justice étant une si bonne chose, comment, dit-il, la profession d'avocat n'est-elle pas honnête ? » Ne pouvant supprimer les avocats dans un état fondé sur des lois et des lois pénales, il prétend du moins les forcer de

Copyright Arvensa Editions

ne pas parler contre le bon droit et de ne pas vendre leur talent. On pourra donc les traduire en justice comme prévenus de chicane ou d'avarice. En cas d'avarice, la mort; en cas de chicane, d'abord interdiction temporaire, et en cas de récidive, la mort. Ceci montre, ainsi que l'histoire, à quelle dégradation était tombée à Athènes une profession si belle en elle-même, pour inspirer de pareilles craintes et de pareilles précautions; et on y voit en même temps l'esprit de cette législation pénale qui ne mesure pas la peine sur le dommage causé par le délit, mais sur le plus ou moins de corruption morale qu'il suppose ; or de tous les vices, nous avons déjà vu qu'il n'y en a pas un que Platon déteste davantage et poursuive avec plus de force que la cupidité ; pas un qui à ses yeux témoigne plus d'une âme corrompue. IX. Le livre douzième traite des délits publics; par exemple, quand on prend le titre d'ambassadeur sans l'être, ou qu'on rend un compte infidèle de sa mission ; des délits militaires, des preuves de lâcheté ou de courage, des jugements à intervenir à cet égard, des récompenses et des peines qui s'y appliquent; des censeurs, c'est-à-dire de ceux qui sont chargés de faire rendre compte aux magistrats de leur administration, du serment qu'il ne faut pas exiger, selon Platon, des parties intéressées à mentir, mais de ceux qui ne gagneraient rien à se parjurer; de la prescription, de la contribution, des offrandes aux dieux qui doivent être médiocres, des funérailles qui doivent être simples. En général, les dispositions de Platon sur ces différents

Copyright Arvensa Editions

articles sont fort sévères. Quelquefois aussi la libéralité de ses sentiments est en opposition avec ses idées systématiques. Il devrait proscrire tout voyage à l'étranger, ainsi que toute admission d'étranger, comme altérant les mœurs et introduisant des nouveautés ; mais il trouve que cette séparation volontaire de tout commerce avec les autres hommes serait une proscription sauvage. Il permet donc de recevoir des étrangers et de voyager au dehors. Il est vrai qu'il entoure cette permission de tant de difficultés qu'elle se réduit à très peu de chose. Il exige de ceux qui veulent voyager un caractère public, un examen préalable et quarante ans. Il faut remarquer aussi l'institution d'observateurs envoyés pour s'enquérir officiellement de ce qui se fait de bien ailleurs. L'observateur devra être un homme distingué pour donner une bonne idée de l'État ; il ne pourra pas avoir moins de cinquante ans ; il restera dix ans en observation. A son retour, il sera tenu de faire un rapport aux gardiens des lois assemblés en conseil, sur les institutions qu'il a rencontrées à l'étranger et les réflexions qu'elles lui ont suggérées. S'il revient meilleur et ouvre des avis utiles, il faut l'honorer. Si au lieu de s'améliorer, il s'est corrompu, sans pourtant être nuisible, qu'il vive en paix sans être ni honoré ni puni. Mais s'il est convaincu en justice de vouloir introduire des innovations dans les lois et les mœurs, la mort. Cependant toute innovation n'est pas absolument interdite. Platon laisse une porte ouverte aux améliorations, mais il veut qu'elles

Copyright Arvensa Editions

viennent des gardiens des lois eux-mêmes auxquels il permet de faire quelques emprunts aux autres États.

Tel est l'ensemble des dispositions pénales qui, ajoutées aux lois dont nous avons rendu compte, achèvent le nouvel État que Platon substitue à la *République*. C'est le même esprit moral avec une tendance plus pratique. Tout y est fondé sur la vertu et en même temps calculé sur les besoins de la faiblesse humaine. Le but se rattache à celui de la *République* ; mais les moyens sont empruntés à la nécessité, et la loi pénale y est sans cesse appelée au secours de la loi morale. C'est déjà une garantie de durée; mais cette garantie n'est pas suffisante, et il ne faut pas oublier que la loi pénale elle-même que Ion appelle au secours des mœurs, serait bientôt impuissante sans elles, et si la vertu et les lumières qui ont présidé à l'établissement du nouvel État ne s'y maintenaient ; si, en un mot, le principe de cet État n'était sans cesse ranimé et raffermi ; car c'est l'esprit qui a fait les institutions qui seul peut les soutenir, et le salut de tout ordre social quel qu'il soit est dans la permanente énergie du principe sur lequel il repose. Voilà pourquoi, à la fin du douzième livre, Platon pourvoit à la solidité et à la durée de l'État qu'il vient de fonder, en établissant par-dessus tous les pouvoirs un pouvoir suprême uniquement chargé de veiller au maintien du principe de l'État, savoir la vertu et les lumières, et qui par conséquent possède lui-même ce principe au plus haut degré. Ce pouvoir supérieur à tous les autres, Platon l'appelle un conseil

Copyright Arvensa Editions

divin ; il le tire du corps le plus élevé, celui des gardiens des lois. Il sera composé des dix plus anciens gardiens des lois et de quelques autres citoyens plus jeunes qui ne pourront être admis qu'à l'unanimité. Les séances de ce conseil devront se tenir la nuit. Il doit avoir toutes les vertus et toutes les lumières qu'il est chargé de maintenir et de répandre : il doit avoir toutes les vertus, c'est-à-dire les quatre vertus tant de fois rappelées et énumérées dans les *Lois*, et en même temps les posséder dans leur unité ; car la vertu est une, si les vertus sont différentes : et ici comme ailleurs, la diversité bien entendue sert à l'unité, comme l'unité à la diversité. Il faut que le conseil divin ait le secret de ce rapport pour répandre partout chaque vertu en particulier et entretenir leur harmonie. Les lumières de ce conseil seront donc par-dessus tout des lumières morales, et chacun de ses membres devra posséder la science du bien. Il devra posséder aussi celle du beau considéré en lui-même et dans son rapport avec le bien, de manière à savoir comment le beau et le bien sont deux choses distinctes et pourtant n'en font qu'une. La science du bien et du beau constitue la science morale. Mais la science morale serait imparfaite sans celle de la religion. Or, la science de la religion suppose une connaissance approfondie du système du monde pour combattre à la fois et les superstitions des poètes et cette science athée qui ne voit dans le monde qu'un mécanisme matériel, tandis que tout ce mécanisme est l'image et le produit de l'intelligence. De là la nécessité de hautes

Copyright Arvensa Editions

connaissances de géométrie et d'astronomie. Mais il ne suffit pas de posséder la science morale et religieuse avec les sciences accessoires que suppose cette dernière ; il ne suffît pas de connaître le vrai et le bien, il faut savoir en inspirer le goût : c'est là l'œuvre de l'art, de la *musique*, qui, en épurant et en élevant l'âme, la forme à la vertu et met l'harmonie entre les mœurs et la loi. Enfin, il ne suffit pas de savoir pour soi-même, il faut savoir aussi pour les autres, il faut pouvoir rendre compte de ses connaissances et convaincre l'esprit comme la musique touche l'âme : c'est là le propre de la logique. On voit que toutes les connaissances que Platon impose au conseil suprême de l'État sont à peu près les diverses parties de la philosophie, et qu'ainsi c'est à la philosophie, appuyée sur la morale, qu'il remet le gouvernement de l'État. En effet la philosophie n'était pas pour lui une spéculation sans rapport à l'action. Fondée sur la science de l'homme et particulièrement de l'homme moral, elle embrassait le système général du monde et se résolvait dans la science de la société, l'art du gouvernement, la politique que la *République* présente dans sa perfection abstraite et absolue, et les *Lois* dans sa perfection relative et pratique.

Nous avons fait connaître le but, l'esprit, la composition et les traits principaux des *Lois*, il nous reste à dire un mot du style et de la partie dramatique de l'ouvrage. Ce n'est pas une conception commune que d'avoir mis en Crète la scène d'un dialogue sur les lois, et d'avoir pris pour interlocuteurs des représentants des

Copyright Arvensa Editions

trois grandes législations de la Grèce, un Crétois, un Lacédémonien et un vieillard Athénien. Une fois la scène placée en Crète, Socrate ne pouvait plus s'y trouver. Le personnage de Socrate manquant à ce dialogue, il serait injuste de lui demander cette abondance de plaisanteries, cette gaieté, cette verve comique attachées au nom de Socrate; et la malice et l'audace du maître devaient y faire place à l'exquise politesse, à la haute et gracieuse sérénité du disciple. Je conviens donc que la couleur dramatique, sans manquer ici, est beaucoup moins forte que dans les autres dialogues de Platon. Le style, je veux dire l'art de préparer, de soutenir, de développer ses idées, de passer avec aisance de l'une à l'autre, et surtout d'un ton à un autre, du calme ordinaire de la conversation à des morceaux dont l'élévation et la chaleur tiennent de la poésie lyrique, le style ainsi considéré et dans ses grandes parties est incontestablement dans les *Lois* celui du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *République* et du *Timée* ; mais il faut avouer que, pris en détail et dans la diction proprement dite, il est loin de rappeler toujours l'élégance, la délicatesse, l'harmonie, le fini et ce je ne sais quoi d'heureux et de suave qu'on respire dans les autres dialogues. Disons-le : la diction des Lois manque souvent de charme, de coloris et même de netteté. On a voulu expliquer cette différence frappante par celle du sujet et par celle de l'âge. Mais le sujet ne fait rien ici, et d'ailleurs il est à peu près le même que celui de la République, L'argument de l'âge est plus spécieux, et serait plus fondé

Copyright Arvensa Editions

si la *République* et le *Timée* n'étaient pas là pour attester que dans ses dernières productions et dans sa vieillesse, Platon n'avait rien perdu de son génie; et, en admettant que la *République*, le *Timée* et le fragment du *Critias* soient antérieurs aux *Lois* de quelques années, un aussi court intervalle ne peut guère expliquer une aussi grande différence. Il faut donc recourir à une autre cause. L'âge avait bien pu ôter au style de Platon quelque chose de son éclat et de sa mélodie, mais j'explique l'obscurité habituelle des *Lois*, et ce luxe d'ellipses et d'anacolouthies qui s'y rencontrent, par une négligence réelle ; et cette négligence je l'explique en supposant que l'auteur n'a pas mis la dernière main à son ouvrage ; or cette supposition très naturelle est un fait incontestable. Diogène de Laërte rapporte, comme une opinion généralement reçue, que Platon n'avait pas publié les *Lois*, et qu'elles furent trouvées dans ses papiers[6658] par son parent, Philippe d'Oponte, qui les transcrivit et les publia. Suidas et Eudocia rapportent la même tradition, Suidas même avec cette addition qui lui est propre, et que, par conséquent, il ne faut pas admettre légèrement, savoir, que ce fut ce même à Philippe d'Oponte qui divisa les *Lois* en douze livres. Il est possible, comme le veut [6659] Schneider, que l'ouvrage ait été publié peu de temps après la mort de Platon ; mais il n'en est pas moins avéré que Platon ne le publia pas lui-même, et qu'il dut le laisser dans l'imperfection nécessaire d'un premier travail, où

Copyright Arvensa Editions

l'ensemble occupe plus que les détails, et où tout entier à sa pensée, on exprime avec un naturel parfait, quelques morceaux brillants et mille négligences.

Comment donc Ast[6660] a-t-il pu affirmer qu'il suffit à un connaisseur de lire une seule page des *Lois* pour être bien sûr que Platon n'en est pas l'auteur? Ce hautain paradoxe tombe d'abord devant l'autorité d'Aristote, qui, en traitant sérieusement et comparativement de la *République* et des *Lois*, attribue à Platon le second ouvrage aussi bien que le premier, lui consacre un chapitre tout entier, et le cite perpétuellement. Mais que dire à un critique qui rejette sans façon l'autorité d'Aristote ? Comme si ce n'était pas surtout pour les derniers écrits de Platon que cette autorité est particulièrement décisive, puisqu'Aristote était alors à Athènes dans le commerce intime et la familiarité de Platon et devait être parfaitement au fait des ouvrages qui avaient occupé les dernières pensées de son maître. Et il ne faut pas prétexter ici l'état d'altération dans lequel les écrits d'Aristote nous sont parvenus, car il ne s'agit point de quelques mots ou de quelques lignes, mais d'un chapitre entier et de mille passages. Ce simple argument extérieur réfute Ast suffisamment. Mais les arguments internes sont encore plus accablants ; et, dans le silence d'Aristote et de toute autorité, il suffirait de comparer les *Lois* au *Gorgias* et à la *République* pour y reconnaître le même esprit avec les différences nécessaires

Copyright Arvensa Editions

qu'exigeaient des buts différents. Ast argumente de ces différences qu'il n'entend pas comme de contradictions, et il attribue les ressemblances qu'il ne peut nier à une imitation maladroite ; il veut que l'auteur des *Lois* soit quelque moraliste socratique qui, ne comprenant pas l'esprit de la *République*, se sera amusé à la corriger en lui donnant une tendance pratique. Et il reprend pour son compte cette objection que Diogène fait à Platon dans Stobée[6661] : « Est-ce que la *République* n'avait pas de lois, pour nous donner encore les *Lois* ? » La réponse est bien simple. Oui, sans doute, la *République* a des lois, mais purement morales, tandis que celles-ci sont aussi des lois pénales. On conçoit qu'Ast triomphe de l'imperfection du style des *Lois* ; mais quand l'authenticité d'un monument est d'ailleurs bien démontrée, la saine critique commande de ne pas laisser ébranler par une difficulté particulière un résultat solidement établi, mais de chercher plutôt à cette difficulté une explication qui s'accorde avec la vérité déjà obtenue; et cette explication est celle que nous avons empruntée à Diogène de Laërte.

Il me semble assez superflu de faire remarquer en terminant la haute importance des *Lois*, C'est d'abord incontestablement le dernier ouvrage de Platon, celui qui résume et couronne tous les autres. On n'en conçoit pas un seul qui puisse être placé après celui-là. Le *Timée* et le *Critias* tiennent à une trilogie religieuse dont nous n'avons qu'une seule pièce entière, le *Timée*, qui doit

Copyright Arvensa Editions

avoir été composé avant les Lois, car c'est une théodicée spéculative qui se retrouve dans le dixième livre des *Lois* sous une forme populaire. L'autre trilogie, politique et sociale, dont Platon nous donne lui-même l'esquisse, et qui, avec la première, occupa les dernières années de sa vie, n'a pas été au-delà de la *République* et des *Lois* ; on pourrait même dire que les Lois sont, à proprement parler, le seul monument de la pensée politique de Platon, puisque la *République* n'est que l'idéal qui doit diriger l'esprit du législateur, tandis que les *Lois* contiennent l'organisation et la législation positive qu'on peut obtenir en réalisant judicieusement cet idéal sur les données et les besoins de l'humanité. Platon s'y montre toujours le génie spéculatif qui a produit le *Gorgias* et la *République* ; mais il y fait preuve aussi d'une grande étendue de connaissances réelles et pratiques qu'il devait et à ses voyages chez les peuples les plus célèbres de son temps, et aux révolutions dont il avait été le témoin, et où plus d'une fois il avait joué lui-même un rôle important; car il avait à la fois la passion de la politique et celle de la philosophie. En même temps que sa raison lui démontrait que la destinée politique d'Athènes était finie, et qu'il ne restait plus à une âme comme la sienne d'autre patrie que la science et la vérité, la moindre lueur d'espérance le tirait de sa solitude et l'engagea plus d'une fois dans de périlleuses entreprises. Il avait une connaissance approfondie des affaires de son temps, de celles du continent Grec et de celles des

Copyright Arvensa Editions

colonies de la grande Grèce, et particulièrement de la Sicile. On sait que les Thébains et les Arcadiens lui avaient demandé une constitution pour Mégalopolis[6662]. Il ne faut donc pas regarder les *Lois* comme le rêve d'un solitaire étranger aux choses de ce monde. Sans doute cet ouvrage repose sur un système; mais toute législation digne de ce nom est un système; et s'il se propose un but élevé, il veut y conduire l'humanité sans sortir des limites de la réalité et de l'expérience. C'est donc ici un véritable livre de Politique, qui, pour l'originalité et la richesse des vues, occupe un rang très élevé parmi le petit nombre de livres politiques que nous possédons. On ne peut pas concevoir que la *Politique* d'Aristote eût pu être sans les *Lois* de Platon. Les *Lois*, sans être purement spéculatives, le sont plus que la *Politique*, et celle-ci, quoique spéculative aussi, c'est-à-dire une et pénétrée d'un seul et même esprit, est plus expérimentale; et il y a des endroits où elle n'est guère qu'une généralisation admirable et une classification profonde des faits politiques qui étaient connus au temps d'Aristote : c'est là son caractère particulier. Machiavel se rattacherait plutôt à Aristote qu'à Platon par sa tendance expérimentale ; mais chez lui cette tendance est entièrement exclusive : il n'a aucune théorie générale. Quoiqu'il eût à sa disposition un bien plus grand nombre de faits que Platon et Aristote, il ne cherche point à les généraliser. Il ne demande à l'histoire que des maximes pratiques qu'il rapporte à son

Copyright Arvensa Editions

but particulier, les affaires de l'Italie. Non seulement il ne mêle jamais la spéculation à l'expérience, mais il ne tire de l'expérience aucune spéculation. Il excelle dans l'art de poser le problème net et précis auquel donne lieu toute situation politique, et de résoudre ce problème sans aucun autre but que le succès, et avec tous les moyens moraux ou immoraux qui sortent des données mêmes du problème et s'y appliquent. Sa seule moralité est un amour de l'Italie qui est en lui une passion naturelle, vivace, inextinguible, qui survit à la corruption elle-même et qui la domine Le fond de son cœur est démocratique, mais sa pensée serait plutôt la tyrannie, parce que la tyrannie seule pouvait résoudre le problème particulier qu'il agitait. Machiavel est exclusivement pratique ; mais dans ce cercle il est incomparable. Sa force et en même temps sa faiblesse, son originalité historique, est de rester dans les liens de l'étroite politique de la petite république de Florence, et de ne pas dépasser l'horizon de l'expérience. Montesquieu est précisément tout l'opposé de Machiavel. Moins profond et moins pratique, il a l'esprit infiniment plus libre et plus étendu. Il embrasse des faits innombrables et les classe avec une aisance admirable qui rappelle et surpasse les essais de classifications d'Aristote; et non seulement il classe tous les faits, mais il les domine par un système qui souvent les explique et quelquefois aussi leur fait violence. Et il ne s'arrête point à l'écorce des faits et à leur forme extérieure, c'est leurs principes internes qu'il recherche,

Copyright Arvensa Editions

c'est l'essence des choses qu'il veut saisir. Sous ce rapport, et avec toutes les différences nécessaires, on peut dire qu'il y a du Platon dans Montesquieu, Celui qui a écrit cette phrase qui a tant scandalisé la philosophie du dix-huitième siècle, « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses[6663], » est un penseur de la famille de Platon. Comme Platon aussi, Montesquieu, malgré son impartialité, incline à l'aristocratie. Le gouvernement aristocratique de l'Angleterre est son idéal comme celui de Lacédémone était l'idéal de Platon. De ces quatre grands hommes, le premier en date a servi de base au développement des trois autres ; mais, par cela même plus éloigné de nous, il est le plus étranger à notre esprit et à nos besoins. Sa politique a précisément le caractère de son pays et de son siècle. Cette politique est grecque, mais, comme la Grèce, elle a ses racines dans l'Orient : elle est grecque dans son développement, et elle est orientale par son fond. D'un côté, Platon regarde Lycurgue, derrière Lycurgue Minos, derrière Minos l'Égypte et l'Orient. Ce sont là les grands antécédents sur lesquels il s'appuie ; c'est là l'esprit qu'il invoque et qui l'inspire. Cet esprit se marque dans l'unité la plus forte possible que Platon veut imprimer à l'État, aux dépens de la liberté des individus et des affections naturelles, même les plus sacrées. Préoccupé de l'idée de l'absolu, de l'immuable, de l'infini en politique comme en métaphysique, il lui sacrifie plus d'une fois la liberté

Copyright Arvensa Editions

individuelle, le mouvement, le progrès et la vie. Tout entier à la recherche de ce qui ne passe point, il oublie que passer utilement suffît à l'homme et à ses œuvres. Dans la sublimité de sa morale, il ne songe pas que la nature aussi a ses droits, les affections particulières leur but légitime, et les passions mêmes leur place dans l'économie sociale comme dans celle de l'univers. D'un autre côté, Platon est Grec par le caractère original, libéral, novateur même de sa politique. Il n'écrase pas l'individu et la liberté du poids de l'État autant que le fait l'Orient ; et il aime, il invoque, il poursuit sans cesse l'égalité, que l'Orient n'a jamais connue. Dans les *Lois*, plus de castes immobiles fondées sur des distinctions morales ou sociales qui ont la prétention d'être absolues ; mais des classes fondées sur le cens, qui varie sans cesse et ne peut produire une bien grande inégalité de fortunes, puisqu'il a pour base un fond primitif, le même pour tous, inaliénable, et qui ne peut être plus que quadruplé. Par là se trouve écartée l'extrême pauvreté et l'extrême richesse ; l'aisance et la médiocrité devient la condition de la grande majorité des citoyens, et la force même des choses vous donne une classe moyenne que la misère ne dégrade point, que l'opulence ne sépare pas du peuple, à laquelle un loisir suffisant et une éducation distinguée donnent peu à peu des lumières et des mœurs politiques, qui en se portant à volonté sur les points menacés de l'ordre social, fait, obstacle à la démagogie et à l'anarchie ainsi qu'à l'oligarchie et à la tyrannie, et, sans posséder

Copyright Arvensa Editions

elle-même le gouvernement, le dirige par son intervention et sa prépondérance. La gloire d'Aristote est d'avoir signalé l'importance de cette classe moyenne que Machiavel n'a pas même soupçonnée, que Montesquieu, ne la trouvant ni dans l'histoire ni dans son temps, n'a pu admettre dans ses classifications, et qui n'a commencé à paraître dans les livres des Politiques qu'après avoir paru dans la société européenne, c'est-à-dire depuis la révolution française organisée par l'empire. Il faut remonter à plus de deux mille ans pour rencontrer ce nom de classe moyenne, j'entends avec l'éclat d'une théorie, dans un paragraphe d'Aristote, qui n'a pas même été fort remarqué et qu'il appartenait à notre siècle de mettre en lumière[6664]. Mais si Aristote a fait le mot, Platon a fait la chose. Elle est partout dans les *Lois*, et dans la répartition primitive de la propriété, et dans les limites qu'il assigne à son développement ; elle est dans l'esprit de tempérance et de mesure qu'il recommande sans cesse, qu'Aristote lui a emprunté et dont il a fait le principe unique de sa morale. Nous avons vu que Platon condamne aussi bien la monarchie persane que la démocratie athénienne. Il se déclare nettement contre la monarchie absolue, et il attribue la chute des États doriens à l'absence d'un fort élément populaire dans l'organisation de ces États. Il tire le gouvernement du sein du peuple par l'élection et même presque toujours par l'élection directe. Son aristocratie est en grande partie

Copyright Arvensa Editions

élective. Il est curieux de voir ce disciple de l'Égypte faire nommer les prêtres par le peuple et leur conférer très peu d'influence[6665]. Il n'est pas plus asservi au sacerdoce qu'ailleurs nous ne l'avons vu asservi à la lettre de la religion[6666]. On peut dire qu'il est plus politique que pieux, plus aristocratique que sacerdotal, plus Dorien qu'Oriental ; et les Doriens étaient une race guerrière avec de fortes traditions religieuses, mais sans sacerdoce ; tandis qu'en Orient, dans l'Inde, et même dans cette Égypte que Platon avait vue, le gouvernement était sacerdotal, ou du moins les prêtres, en faisant les rois et en les jugeant, avaient la haute main dans les affaires politiques. Le prêtre, dans les Lois, ne joue pas un plus grand rôle qu'à Lacédémone. Et Platon n'imite pas seulement l'esprit dorien en ce qu'il a de libéral, il imite aussi l'esprit ionien, les lois de Solon son ancêtre, et d'Athènes sa patrie. La division des différentes classes du peuple par le cens est de Solon ; et la plus grande partie des dispositions civiles des Lois n'est autre chose que la législation athénienne arrangée et idéalisée. Mais comme ces emprunts ne sont presque jamais indiqués par Platon, et qu'ils sont en quelque sorte déguisés par les perfectionnements qu'ils reçoivent, il est très difficile de les reconnaître, d'autant plus que la plupart du temps l'original nous manque, ce qui réduit à des conjectures sur la copie; mais on la soupçonne, on la sent presque partout. J'ai soutenu[6667] que dans l'*Euthydème* la

Copyright Arvensa Editions

plupart des sophismes présentés par Platon avec tant de subtilité et de bouffonnerie, appartiennent réellement aux sophistes auxquels Platon faisait la guerre; de même j'ai la conviction qu'il y a dans les Lois une foule de dispositions particulières empruntées aux diverses législations de la Grèce, que Platon avait profondément étudiées, surtout aux lois de Solon et au droit attique. Aussi tant qu'un jurisconsulte philologue, comme Bunsen ou Plattner, n'aura pas porté dans les Lois le flambeau d'une critique à la fois pénétrante et circonspecte, ce grand monument sera toujours obscur dans bien des parties. Du moins Schleiermacher aura près de lui Gans et Savigny ; pour moi, toute lumière propre et empruntée m'a manqué; et je ne me suis permis que les rapprochements les plus faciles et qui étaient à ma portée; mais, dans le peu de recherches auxquelles je me suis livré à cet égard, j'ai reconnu à quel point les Lois de Platon étaient tantôt doriennes, tantôt attiques et toujours grecques. Il ne faut donc pas qu'un premier coup d'œil nous abuse ; je n'hésite point à le dire : un peu d'étude nous montre le caractère oriental de Platon ; beaucoup d'étude nous révèle à la longue son caractère grec qui n'est pas moins réel pour être moins apparent. C'est ce mélange de l'esprit oriental et de l'esprit grec qui distingue les *Lois* et la politique de Platon, comme en général sa philosophie. Ce mélange est-il la parfaite harmonie de l'un et de l'autre? Non sans doute, car ce serait la parfaite harmonie de l'ordre et de la liberté, de la

Copyright Arvensa Editions

stabilité et du mouvement, cette harmonie que l'humanité cherche encore. Du moins en étudiant les *Lois* on en contractera le besoin, et ce besoin est déjà un immense service que le lecteur moderne devrait à cet antique monument. Mais il y a dans les *Lois* quelque chose encore que Platon ne doit ni à l'Orient, ni à la Grèce, mais à son propre génie et au fond même de sa philosophie : je veux parler de l'esprit moral répandu partout dans les *Lois*. Par ce côté, les *Lois* sont de tous les temps et de tous les lieux : elles s'adressent à tous les législateurs, à tous les États et à tout citoyen quelle que soit sa patrie, pourvu qu'il en ait une, et qu'il appartienne à un ordre social qui ne repose point sur la volonté d'un seul homme. Toutes les combinaisons politiques d'un caractère un peu libéral supposent toujours, en dernière analyse, que ceux auxquels elles s'appliquent en seront dignes et qu'ils en seront capables. Les meilleures lois, qui ne s'appuieraient que sur la crainte des dispositions pénales, seraient des lois impuissantes ; car c'est la grandeur même de la nature humaine de ne pas céder à la crainte seule, et la passion ne se laisse bien désarmer que par la raison et la conscience. Ce sont donc les lumières, c'est la vertu qu'il faut appeler au secours de toute législation. Sans doute c'est la conquête de l'esprit nouveau d'avoir séparé la politique de la morale et de n'avoir soumis qu'une partie de l'homme à la loi. Mais on ne divise pas l'homme ; il n'est pas vertueux dans l'État et corrompu ailleurs, et à si peu que vous réduisiez la vertu

Copyright Arvensa Editions

politique, ne l'attendez jamais de l'homme qui n'aura pas donné son âme à la vertu et à la raison dans le degré permis à notre faiblesse. La morale n'est pas la politique, mais elle en est la base et la sanction. La loi ne doit pas embrasser tout l'homme, mais l'homme tout entier doit être raisonnable et honnête pour obéir à la loi, là où il lui doit obéissance. Déchaîner les passions de l'humanité n'est pas l'affranchir. Les droits des autres sont écrits dans nos devoirs. Violer ceux-ci, c'est s'exercer à violer un jour ceux-là. Qu'on me donne un seul vice privé, et j'en veux tirer mille vices publics : qu'on me donne une seule vertu privée et j'en veux tirer mille vertus publiques. C'est le précepte de l'expérience des siècles que les lois et l'ordre social tout entier reposent sur les mœurs. Or il est bien vrai que les mœurs d'un peuple sont le fruit de son histoire, de l'esprit du temps et de cette éducation des choses qui se fait dans chacun à son insu ; mais tout en comptant sur celle-là, il faut bien se garder de négliger l'éducation proprement dite. C'est encore ici que Platon peut instruire le législateur moderne, non pas par le système d'éducation qu'il prescrit et qui se rapporte exclusivement à une époque écoulée sans retour, mais par la haute importance qu'il nous apprend à attacher à l'éducation en général, à cette discipline de la jeunesse dans laquelle se forment les mœurs de l'homme, qui seules garantissent les vertus du citoyen, ces vertus sur lesquelles reposent avec le respect réfléchi et le libre amour des lois, la véritable force et la durée des empires.

Copyright Arvensa Editions

C'est le grand moraliste dans Platon que nous signalons au législateur et au lecteur moderne.

Copyright Arvensa Editions

LES LOIS

Liste des titres
Table des matières du titre

Les Lois

Interlocuteurs.

UN ÉTRANGER ATHENIEN, qui est ici Platon lui-même ; CLINIAS, CRÉTOIS; MEGILLE, LACÉDÉMONIEN.

La scène est en Crète, sur le chemin de Cnosse au temple de Jupiter, où se rendent les trois interlocuteurs.

Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Premier

L'ATHÉNIEN.
Étrangers, quel est celui qui passe chez vous pour le premier auteur de vos lois ? Est-ce un Dieu ? Est-ce un homme ?

CLINIAS.
Étranger, c'est un Dieu ; nous ne pouvons avec justice accorder ce titre à d'autre qu'à un Dieu. Ici, c'est Jupiter ; à Lacédémone, patrie de Mégille, on dit, je crois, que c'est Apollon[665]. N'est-il pas vrai, Mégille ?

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Racontes-tu la chose comme Homère, que tous les neuf ans Minos allait régulièrement s'entretenir avec son père, et que ce fut d'après ses réponses qu'il rédigea les lois des villes de Crète ?

CLINIAS.
Telle est en effet la tradition reçue chez nous. On y dit aussi que Rhadamanthe, frère de Minos, dont le nom ne vous est pas sans doute inconnu, fut le plus juste des hommes ; et nous croyons, nous autres Crétois, qu'il a mérité cet éloge par son intégrité dans l'administration de la justice.

L'ATHÉNIEN.
C'est un éloge bien glorieux, et qui convient parfaitement à un fils de Jupiter. J'espère qu'ayant été élevés l'un et l'autre dans des États si bien policés, vous consentirez sans peine à ce que nous nous entretenions ensemble pendant la route sur les lois et la politique. D'ailleurs il y a une assez longue marche, à ce que j'ai ouï dire, de Cnosse à l'antre[666] et au temple de Jupiter. Les grands arbres qui sont sur le chemin nous offriront sous leur ombre des endroits pour nous reposer, et nous mettre à l'abri de la chaleur de la saison. Il sera très à propos, à notre âge, de nous y arrêter souvent pour reprendre haleine, et, nous soulageant mutuellement par le charme de la conversation, d'arriver ainsi sans fatigue au terme de

Copyright Arvensa Editions

notre voyage.

CLINIAS.
Étranger, en avançant, nous trouverons dans les bois consacrés à Jupiter, des cyprès d'une hauteur et d'une beauté admirables, et des prairies où nous pourrons nous arrêter et nous reposer.

L'ATHÉNIEN.
A merveille.

CLINIAS.
Oui, mais nous le dirons plus volontiers encore quand nous y serons. Allons sous les auspices de la fortune.

L'ATHÉNIEN.
Soit ; eh bien, dis-moi, je te prie, pourquoi la loi a-t-elle établi chez vous les repas en commun, les gymnases et l'espèce d'armes dont vous vous servez ?

CLINIAS.
Étranger, il est aisé, ce me semble, à tout homme d'apercevoir quelle a été chez nous la raison de ces institutions. Vous voyez quelle est dans toute la Crète la nature du terrain ; ce n'est point un pays de plaines comme la Thessalie. Aussi la course à cheval est-elle beaucoup plus en usage en Thessalie, et ici la course à

Copyright Arvensa Editions

pied : le terrain en effet, à raison de son inégalité, y est bien plus propre à ce genre d'exercice[667]. En ce cas il est nécessaire d'avoir des armes légères, qui ne nuisent point à la vitesse par leur pesanteur ; et on ne pouvait en imaginer de plus convenables à cet égard que l'arc et la flèche. Ces institutions au reste ont été faites en vue de la guerre ; il me paraît même que dans toutes les autres, notre législateur ne s'est point proposé d'autre fin que celle là. Car il semble que ce qui l'a déterminé à établir les repas en commun, c'est qu'il a remarqué que chez tous les peuples, lorsque les troupes sont en campagne, le soin de leur propre sûreté les oblige à prendre leurs repas en commun tout le temps que la guerre dure. Et en cela il a voulu condamner l'erreur de la plupart des hommes, qui ne voient pas qu'il y a entre tous les États une guerre toujours subsistante ; et qu'ainsi, puisqu'il est nécessaire pour la sûreté publique, en temps de guerre, que les citoyens prennent leur nourriture ensemble, et qu'il y ait des chefs et des soldats toujours occupés à veiller à la défense de la patrie, cela n'est pas moins indispensable durant la paix : qu'en effet ce qu'on appelle ordinairement paix n'est tel que de nom, et que, dans le fait, sans qu'il y ait aucune déclaration de guerre, chaque État est naturellement toujours armé contre tous ceux qui l'environnent. En considérant la chose sous ce point de vue, tu trouveras que le plan du législateur des Crétois, dans toutes ses institutions publiques et particulières,

Copyright Arvensa Editions

porte sur la supposition d'un état de guerre continuelle, et qu'en nous recommandant l'observation de ses lois, il a voulu nous faire sentir que ni les richesses, ni la culture des arts, ni aucun autre bien, ne nous serviraient de rien, si nous n'étions les plus forts à la guerre, la victoire transportant aux vainqueurs tous les avantages des vaincus.

L'ATHÉNIEN.
Je vois, étranger, que tu as fait une étude profonde des lois de ton pays. Mais explique-moi ceci encore plus clairement. Autant que j'en puis juger, tu ne regardes un État comme parfaitement bien policé, que quand sa constitution lui donne une supériorité marquée, à la guerre, sur les autres États. N'est-ce pas ?

CLINIAS.
Oui : et je pense que Mégille est en cela de mon avis.

MÉGILLE.
Comment, mon cher, un Lacédémonien pourrait-il être d'un autre avis ?

L'ATHÉNIEN.
Mais cette maxime, qui est bonne pour les États à l'égard des autres États, ne serait-elle pas mauvaise pour une bourgade à l'égard d'une autre bourgade ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Point du tout.

L'ATHÉNIEN.
C'est donc la même chose ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ? est-ce aussi la même chose pour chaque famille d'une bourgade par rapport aux autres familles, et pour chaque particulier à l'égard des autres particuliers ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et le particulier lui-même, faut-il qu'il se regarde comme son propre ennemi ? Que dirons-nous à cela ?

CLINIAS.
Étranger athénien (car je ne voudrais pas t'appeler habitant de l'Attique, et tu me parais mériter plutôt d'être appelé du nom même de la déesse[668]), tu as jeté sur notre discours une nouvelle clarté, en le ramenant à son

Copyright Arvensa Editions

principe : aussi te sera-t-il plus aisé maintenant de reconnaître si nous avons raison de dire que tous sont ennemis de tous, tant les États que les particuliers, et que chaque individu est en guerre avec lui-même.

L'ATHÉNIEN.
Comment cela, je te prie ?

CLINIAS.
Par rapport à chaque individu aussi, la première et la plus excellente des victoires est celle qu'on remporte sur soi-même ; comme aussi de toutes les défaites la plus honteuse et la plus funeste est d'être vaincu par soi-même ; ce qui suppose que chacun de nous éprouve une guerre intestine.

L'ATHÉNIEN.
Renversons donc l'ordre de notre discours. Puisque chacun de nous est supérieur ou inférieur à soi-même, dirons-nous que cela a également lieu à l'égard des familles, des bourgs et des États, ou ne le dirons-nous pas ?

CLINIAS.
Quoi ? que les uns sont supérieurs à eux-mêmes, les autres inférieurs ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Oui.

CLINIAS.
C'est encore avec beaucoup de raison que tu me fais cette demande ; oui, les États sont absolument à cet égard dans le même cas que les particuliers. En effet, partout où les bons citoyens ont l'avantage sur les méchants, qui font le grand nombre, on peut dire d'un tel État qu'il est supérieur à lui-même, et une pareille victoire mérite à juste titre les plus grands éloges : c'est le contraire partout où le contraire arrive.

L'ATHÉNIEN.
N'examinons pas, pour le présent, s'il se peut faire quelquefois que le mal soit supérieur au bien, cela nous mènerait trop loin. Je comprends ta pensée : tu veux dire que dans un État composé de citoyens formant entre eux une espèce de famille, il arrive quelquefois que la multitude des méchants, venant à se réunir, met la force en usage pour subjuguer le petit nombre des bons ; que, quand les méchants ont le dessus, on peut dire avec raison que l'État est inférieur à lui-même et mauvais ; qu'au contraire, lorsqu'ils ont le dessous, il est bon, et supérieur à lui-même.

L'ATHÉNIEN.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il est vrai qu'au premier abord cela paraît étrange à concevoir ; cependant il faut de toute nécessité convenir que la chose est ainsi.

L'ATHÉNIEN.
Soit ; maintenant examinons ceci. Supposons plusieurs frères nés du même père et de la même mère. Ce ne serait pas une chose extraordinaire que la plupart fussent méchants, et que le petit nombre fut celui des bons.

CLINIAS.
Non.

L'ATHÉNIEN.
Il ne serait pas séant, ni à vous, ni à moi, de rechercher si, les méchants étant les plus forts, toute la maison et la famille serait dite avec raison inférieure à elle-même, et supérieure, s'ils étaient les plus faibles ; car il ne s'agit point ici des mots, et nous n'examinons pas quelle expression convient ou non selon l'usage, mais ce qui est bien ou mal en matière de lois, selon la nature des choses.

CLINIAS.
Rien de plus vrai que ce que tu dis, étranger.

Copyright Arvensa Editions

MÉGILLE.
Pour mon compte, je suis content jusqu'à présent de ce que je viens d'entendre.

L'ATHÉNIEN.
Considérons encore ce qui suit. Ne peut-on pas supposer que ces frères dont j'ai parlé tout à l'heure ont un juge ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Quel serait le meilleur juge, celui qui ferait mourir tous ceux d'entre eux qui sont méchants, et ordonnerait aux bons de se gouverner eux-mêmes, ou celui qui, remettant toute l'autorité aux bons, laisserait la vie aux méchants, après les avoir engagés à se soumettre volontairement aux autres ? Et s'il s'en trouvait un troisième qui, se chargeant de remédier aux divisions d'une telle famille sans faire mourir personne, imaginât un moyen de réconcilier les esprits et de les rendre tous amis pour la suite, en leur faisant observer de certaines lois, ce dernier l'emporterait sans doute sur les deux autres.

CLINIAS.
Ce juge, ce législateur serait le meilleur sans comparaison.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Cependant, dans les lois qu'il leur proposerait, il aurait en vue un objet directement opposé à celui de la guerre.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ? lorsqu'il s'agit d'un État, le législateur doit-il avoir en vue dans ses institutions la guerre du dehors, plutôt que cette guerre intestine, appelée sédition, qui se forme de temps en temps dans le sein d'un État, et que tout bon citoyen souhaiterait de ne voir jamais naître dans sa patrie, ou de la voir étouffée aussitôt après sa naissance ?

CLINIAS.
Il est évident qu'il doit avoir en vue cette seconde espèce de guerre.

L'ATHÉNIEN.
Et dans le cas d'une sédition, est-il quelqu'un qui préférât voir la paix achetée par la ruine d'un des partis et la victoire de l'autre, plutôt que l'union et l'amitié rétablies entre eux par un bon accord, et toute leur attention tournée vers les ennemis du dehors ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Il n'est personne qui n'aimât mieux pour sa patrie cette seconde situation que la première.

L'ATHÉNIEN.
Le législateur ne doit-il pas souhaiter la même chose ?

L'ATHÉNIEN.
Oui.

CLINIAS.
Certainement.

L'ATHÉNIEN.
N'est-ce pas en vue du plus grand bien que tout législateur doit porter ses lois ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Or, le plus grand bien d'un État n'est ni la guerre ni la sédition ; au contraire, on doit faire des vœux pour n'en avoir jamais besoin, mais la paix et la bienveillance entre les citoyens. La victoire qu'un État remporte pour ainsi dire sur lui-même peut passer pour un remède nécessaire, mais non pas pour un bien. Ce serait comme si l'on croyait qu'un corps malade et purgé avec soin par le médecin est alors dans la meilleure situation possible, et qu'on ne fît

Copyright Arvensa Editions

nulle attention à cette autre situation où il n'aurait aucun besoin de remèdes. Quiconque sera dans les mêmes principes par rapport au bonheur des États et des particuliers, et aura pour objet unique et principal les guerres du dehors, ne sera jamais un bon politique ni un sage législateur ; mais il faut qu'il règle tout ce qui concerne la guerre en vue de la paix, plutôt que de subordonner la paix à la guerre.

CLINIAS.
Étranger, ce que tu viens de dire est fort sage ; cependant je m'étonne bien si nos lois, aussi bien que celles de Lacédémone, ne sont pas entièrement occupées de ce qui appartient à la guerre[669].

L'ATHÉNIEN.
Peut-être la chose est-elle ainsi ; mais ce n'est pas ici le lieu de chercher querelle à vos deux législateurs : interrogeons-nous plutôt paisiblement, comme si leur but et le nôtre étaient le même ; et poursuivons notre entretien. Faisons paraître ici le poète Tyrtée, né à Athènes, et reçu citoyen à Lacédémone, l'homme du monde qui a fait le plus d'estime des vertus guerrières, comme il paraît par les vers où il dit :

Je croirais indigne d'éloge et compterais pour rien

Copyright Arvensa Editions

celui qui, fût-il d'ailleurs le plus riche, et possédât-il tous les avantages (et ici le poète les énumère presque tous), ne sait pas très bien faire la guerre toutes les fois qu'il le faut[670]. Sans doute, Clinias, tu as entendu réciter les poésies de Tyrtée ; pour Mégille, il en a, je pense, les oreilles rebattues.

MÉGILLE.
Tu dis vrai.

CLINIAS.
Elles ont aussi passé de Lacédémone chez nous.

L'ATHÉNIEN.
Interrogeons donc ce poète tous trois en commun, et disons-lui : Tyrtée, divin poète, tu as bien fait voir ton talent et ta vertu en comblant d'éloges ceux qui se sont distingués à la guerre. Nous convenons avec toi, Mégille, Clinias et moi, que ces éloges sont justes ; mais nous voudrions savoir si tes louanges et les nôtres tombent sur les mêmes personnes. Dis-nous donc : reconnais-tu comme nous qu'il y a deux sortes de guerre ? Je pense qu'il n'est pas besoin d'avoir l'esprit de Tyrtée pour répondre, ce qui est vrai, qu'il y en a deux, l'une que nous appelons tous sédition, et qui, comme nous le disions tout à l'heure, est de toutes les guerres la plus cruelle. Nous mettrons tous, je crois, pour la seconde espèce de guerre,

Copyright Arvensa Editions

celle que l'on fait aux ennemis du dehors et aux nations étrangères, laquelle est beaucoup plus douce que la première.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
De quelle guerre parlais-tu donc, Tyrtée, et quels hommes voulais-tu louer ou flétrir ? Tu parlais, ce semble, des guerres du dehors ; car tu dis dans tes poèmes que tu ne peux supporter ceux qui n'oseraient

Regarder en face la mort sanglante,
Et en venir aux mains avec l'ennemi[671].

Sur ces vers nous sommes autorisés à dire que tes louanges s'adressent à ceux qui se signalent dans les guerres du dehors et de nation à nation. Tyrtée ne sera-t-il pas obligé d'en convenir ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Nous, au contraire, en rendant justice aux guerriers de Tyrtée, nous prétendons qu'on doit leur préférer, et de

Copyright Arvensa Editions

beaucoup, ceux qui se font honneur dans l'autre espèce de guerre, qui est la plus violente. Et nous en avons pour garant le poète Théognis, citoyen de Mégare, en Sicile, qui dit :

Il est plus précieux que l'argent et l'or
Celui qui est fidèle, Cyrnus, au jour de la sédition[672].

Nous soutenons que celui qui se distingue dans cette guerre, beaucoup plus périlleuse que l'autre, l'emporte autant sur le guerrier de Tyrtée, que la justice, la tempérance et la prudence jointes à la force l'emportent sur la force seule. Car, pour être fidèle et incorruptible dans la sédition, il faut réunir en soi toutes les vertus : au lieu que parmi des soldats mercenaires, presque tous, et à un très petit nombre près, insolents, injustes, sans mœurs, et les plus insensés de tous les hommes, il s'en trouve beaucoup qui, selon l'expression de Tyrtée, se présenteront au combat avec une contenance fière, et iront au devant de la mort.

A quoi aboutit tout ce discours, et quelle autre chose voulons-nous prouver par là, sinon que tout législateur un peu habile, et surtout celui de Crète, instruit qu'il était par Jupiter lui-même, ne se propose dans ses lois d'autre but que la plus excellente vertu, laquelle, selon Théognis, n'est autre qu'une fidélité à toute épreuve dans les circonstances difficiles ; fidélité qu'on peut nommer à bon

Copyright Arvensa Editions

droit justice parfaite. Pour la vertu que Tyrtée a tant vantée, elle a son prix, et ce poète a fort bien choisi son temps pour la chanter ; mais, après tout, elle ne doit être mise que la quatrième en ordre et en dignité.

CLINIAS.
Ainsi donc, étranger, nous rejetons Minos parmi les législateurs du dernier ordre ?

L'ATHÉNIEN.
Ce n'est pas lui, mon cher Clinias, que nous traitons de la sorte, mais nous-mêmes, quand nous croyons que Lycurgue et Minos ont eu principalement la guerre pour objet dans les lois qu'ils ont données, l'un à la Crète, l'autre à Lacédémone.

CLINIAS.
Eh bien, que fallait-il donc dire au sujet de Minos ?

L'ATHÉNIEN.
Ce que je crois conforme à la vérité, et ce qu'il est juste que nous disions d'une législation faite par un dieu, savoir, que Minos, en dressant le plan de ses lois, n'a point jeté les yeux sur une seule partie de la vertu, et encore la moins estimable ; mais qu'il a envisagé la vertu tout entière, et qu'il a puisé le détail de ses lois dans chacune des espèces qui la composent, en suivant néanmoins une

Copyright Arvensa Editions

route bien différente de celle des législateurs de nos jours, qui s'occupent uniquement du point qu'ils ont besoin de régler et de proposer pour le moment : celui-ci, des héritages et des héritières ; celui-là, des violences ; d'autres enfin d'une foule de choses de cette nature ; au lieu que, selon nous, la vraie manière de procéder en fait de lois, est de débuter par où nous avons débuté. Car je suis charmé de la façon dont tu es entré dans l'exposition des lois de ton pays. Il est juste en effet de commencer par la vertu, et de dire, comme tu as fait, que Minos ne s'est proposé qu'elle dans ses lois. Mais ce qui ne m'a plus paru juste, c'est que tu as borné ses vues à une seule partie de la vertu, et encore à la moins considérable ; et voilà ce qui m'a jeté dans la discussion où nous venons d'entrer. Veux-tu que je te dise comment j'aurais souhaité que tu m'eusses expliqué la chose, et ce que j'attendais de ta part ?

CLINIAS.
Je le veux bien.

L'ATHÉNIEN.
Étranger, m'aurais-tu dit, ce n'est pas sans raison que les lois de Crète sont singulièrement estimées dans toute la Grèce : elles ont l'avantage de rendre heureux ceux qui les observent, en leur procurant tous les biens. Or, il y a des biens de deux espèces, les uns humains, les autres divins.

Copyright Arvensa Editions

Les premiers sont attachés aux seconds ; de sorte qu'un État qui reçoit les plus grands, acquiert en même temps les moindres, et que ne les recevant pas, il est privé des uns et des autres. A la tête des biens de moindre valeur, est la santé ; après elle marche la beauté, ensuite la vigueur, soit à la course, soit dans tous les autres mouvements du corps. La richesse vient en quatrième lieu, mais non pas Plutus aveugle, mais Plutus clairvoyant et marchant à la suite de la prudence.

Dans l'ordre des biens divins, le premier est la prudence ; après vient la tempérance ; et du mélange de ces deux vertus et de la force naît la justice, qui occupe la troisième place ; la force est à la quatrième. Ces derniers biens méritent par leur nature la préférence sur les premiers ; et il est du devoir du législateur de la leur conserver. Il faut enfin qu'il enseigne aux citoyens que toutes les dispositions des lois se rapportent à ces deux sortes de biens, parmi lesquels les biens humains se rapportent aux divins, et ceux-ci à la prudence, qui tient le premier rang. Sur ce plan, il réglera d'abord ce qui concerne les mariages, puis la naissance et l'éducation des enfants de l'un et l'autre sexe ; il les suivra depuis la jeunesse jusqu'à la vieillesse, marquant ce qui est digne d'estime ou de blâme dans toutes leurs relations, observant et étudiant soigneusement leurs peines, leurs plaisirs, leurs désirs et tous leurs penchants, les approuvant ou les condamnant dans ses lois, suivant la droite raison ; et de même, à l'égard de leurs colères, de

Copyright Arvensa Editions

leurs craintes, des troubles que l'adversité excite dans l'âme, et de l'ivresse que la prospérité y fait naître, et encore de tous les accidents auxquels les hommes sont sujets dans les maladies, les guerres, la pauvreté, et dans les situations contraires : il faut qu'il leur apprenne et qu'il détermine ce qu'il y a d'honnête ou de honteux dans la manière dont on se conduit en toutes ces rencontres. Après quoi, il est nécessaire qu'il porte son attention sur les fortunes, pour en régler l'acquisition et l'usage ; que dans toutes les sociétés et les pactes, soit libres soit involontaires, que le commerce mutuel occasionnera, il démêle le juste de l'injuste, et les conventions équitables de celles qui ne le sont pas ; qu'il décerne des récompenses aux fidèles observateurs des lois, et qu'il établisse des peines pour ceux qui les violeront.

Après avoir ainsi réglé successivement toutes les parties de la législation, il finira par ordonner ce qui appartient à la sépulture des morts, et quels honneurs il convient de leur rendre. Ces lois une fois établies, il préposera, pour veiller à leur maintien, des magistrats, les uns qui en posséderont l'esprit et la pleine intelligence, et les autres qui n'iront pas au-delà de l'opinion vraie[673] : en sorte que ce corps d'institutions, lié et assorti dans toutes ses parties par la raison, paraisse marcher à la suite de la tempérance et de la justice, et non de la richesse et de l'ambition.

Telle est, étrangers, la manière dont je souhaitais, et dont

Copyright Arvensa Editions

je souhaite encore que vous vous y preniez pour me montrer comment tout cela se trouve dans les lois de Minos et de Lycurgue, attribuées à Jupiter et à Apollon Pythien ; et comment l'ordre même que je viens d'indiquer s'y découvre aux yeux d'un homme que l'étude ou la pratique ont rendu habile dans la législation, tandis qu'il échappe aux yeux de tous les autres.

CLINIAS.
Étranger, quelle méthode faut-il observer dans ce qui nous reste à dire après cela ?

L'ATHÉNIEN.
Je pense qu'il nous faut parcourir de nouveau tous les exercices qui appartiennent à la force, comme nous avons commencé à le faire ; de là nous passerons, si vous voulez, à une autre espèce de vertu, et de celle-ci à une troisième. La méthode que nous aurons tenue dans l'examen de la première nous servira de modèle pour la discussion des suivantes ; et en discourant de la sorte, nous adoucirons la fatigue du voyage. Enfin, après avoir ainsi considéré la vertu tout entière, nous montrerons, si Dieu le permet, quel est le centre auquel vient aboutir tout ce que nous avons dit tout à l'heure.

MÉGILLE.
Fort bien. Commence par l'avocat de Minos, notre compagnon Clinias.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Soit ; mais il faudra aussi que toi et moi nous subissions la même épreuve : car ici nous sommes tous également intéressés. Répondez-moi donc. Nous convenons que le législateur a établi les repas en commun et les gymnases en vue de la guerre ?

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et qu'a-t-il établi en troisième et quatrième lieu ? Permettez-moi cette énumération ; car il faudra peut-être bien l'employer aussi quand nous examinerons la vertu dans ses autres parties, si vous me passez ce mot, et vous pouvez prendre celui qui vous plaira, pourvu qu'il exprime ce que j'entends par là.

MÉGILLE.
Je dirais volontiers, et tout Lacédémonien en dira autant, que la troisième chose que le législateur a instituée, est la chasse[674].

L'ATHÉNIEN.
Essayons, si nous pouvons, de dire quelle est la quatrième ou la cinquième.

Copyright Arvensa Editions

MÉGILLE.

Je mettrais pour la quatrième les exercices où l'on s'endurcit contre la douleur, exercices très fréquents chez nous, comme les combats de main, et certains vols, qu'on ne peut guère exécuter sans s'exposer à bien des coups[675]. Nous avons de plus un exercice nommé *Cryptie*, qui est d'un merveilleux usage pour accoutumer l'âme à la douleur[676]. J'en dis autant de l'habitude où nous sommes de marcher l'hiver nu-pieds, de dormir sans être couverts, de nous servir nous-mêmes sans recourir à des esclaves, et d'aller çà et là par tout le pays, soit de nuit, soit de jour. Les jeux où l'on s'exerce nu[677] sont encore admirables pour cet effet, par la nécessité où ils mettent de supporter l'excès de la chaleur. Je ne finirais pas, si je voulais parcourir tous les exercices qui tendent au même but.

L'ATHÉNIEN.

Tu as raison, étranger lacédémonien. Mais, dis-moi, ferons-nous consister la force uniquement dans la résistance qu'on oppose aux objets terribles et douloureux ? Ne s'exerce-t-elle pas aussi en luttant contre les désirs, les voluptés, et ces séductions qui, amollissant même le cœur de ceux qui se croient les plus fermes, les rendent souples comme la cire à toutes leurs impressions ?

Copyright Arvensa Editions

MÉGILLE.
Je crois que la force s'exerce aussi sur tout cela.

L'ATHÉNIEN.
Si nous nous rappelons ce qui a été dit tout à l'heure, Clinias prétendait qu'il y a des États et des particuliers inférieurs à eux-mêmes. N'est-ce pas, étranger de Cnosse[6770] ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Lequel des deux, à ton avis, mérite plutôt le nom de lâche, celui qui succombe à la douleur, ou celui qui se laisse vaincre par le plaisir ?

CLINIAS.
Il me paraît que c'est ce dernier ; et tout le monde s'accorde à dire que l'homme qui cède au plaisir est inférieur à lui-même d'une manière plus honteuse que celui qui cède à la douleur,

L'ATHÉNIEN.
Hé quoi ! vos deux législateurs inspirés par Jupiter et par Apollon n'ont-ils établi qu'une force boiteuse qui ne peut

Copyright Arvensa Editions

se soutenir que du côté gauche, et penche du côté droit vers les objets agréables et flatteurs ? ou cette force peut-elle se soutenir de l'un et de l'autre côté ?

CLINIAS.
De l'un et de l'autre, je pense.

L'ATHÉNIEN.
Montrez-moi donc quelles sont, dans vos deux cités, les institutions qui vous apprennent à vaincre le plaisir, non en l'évitant, mais en le goûtant, comme vous venez de me montrer les institutions qui, loin de vous permettre de fuir la douleur, vous mettent aux prises avec elle, et vous engagent à en triompher par l'espoir des récompenses et la crainte des châtiments. Y a-t-il dans vos lois quelque chose de semblable par rapport au plaisir ? Dites moi ce qui vous rend également forts contre le plaisir et la douleur, et par là vous met à portée de vaincre tout ce qu'il faut vaincre, et de ne point céder à des ennemis redoutables et qui sont sans cesse à nos côtés.

MÉGILLE.
Il m'a été aisé de vous rapporter un grand nombre de lois qui nous donnent des armes contre la douleur ; mais il ne me sera pas également facile d'en produire touchant l'usage des plaisirs : j'entends des lois remarquables et sur des points importants : car j'en pourrais peut-être trouver sur de minces objets.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Je conviens aussi que je serais embarrassé à vous montrer quelque chose de semblable dans les lois de Crète.

L'ATHÉNIEN.
Ô les meilleurs des étrangers ! cela n'a rien qui m'étonne. Cependant, si quelqu'un de nous, cherchant le vrai et le plus parfait, trouve quelque chose à redire aux lois de notre patrie, ne nous en offensons pas, et prenons sa critique en bonne part.

CLINIAS.
Cette demande est juste, étranger athénien, et il faut y avoir égard

L'ATHÉNIEN.
D'autant plus, Clinias, qu'il ne serait pas séant à notre âge de nous piquer pour un pareil sujet.

CLINIAS.
Non, sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Il ne s'agit pas ici de prononcer si c'est à tort ou avec raison que l'on critique le gouvernement de Lacédémone et de Crète ; mais peut-être suis-je plus à même que vous de savoir ce qu'on en dit dans les autres pays. En effet,

Copyright Arvensa Editions

quelque sages que puissent être vos autres lois, une des plus belles est celle qui interdit aux jeunes gens la recherche de ce qu'il pourrait y avoir dans les lois de bon ou de défectueux, et qui leur ordonne au contraire de dire tout d'une voix et de concert qu'elles sont parfaitement belles, ayant des Dieux pour auteurs, et de ne point écouter quiconque tiendrait en leur présence un autre langage, permettant aux vieillards seulement de proposer leurs réflexions aux magistrats et à ceux de leur âge, en l'absence des jeunes gens.

CLINIAS.
Tu as parfaitement raison, étranger. Malgré l'éloignement, tu as conjecturé à merveille, comme un devin habile, l'intention du législateur quand il fit cette loi ; et il me semble que tu n'en dis rien que de vrai.

L'ATHÉNIEN.
Puis donc qu'il n'y a point de jeune homme présent à cet entretien, et que notre âge nous donne droit d'user de la permission du législateur, nous ne pécherons point contre sa loi en nous communiquant seuls à seuls nos pensées sur cette matière.

CLINIAS.
Non. Ainsi blâme sans scrupule ce que tu trouveras à blâmer dans nos lois ; d'autant plus qu'il n'y a point de déshonneur a reconnaître qu'une chose est défectueuse,

Copyright Arvensa Editions

et qu'au contraire la censure met en état de réformer les abus celui qui la reçoit sans s'en fâcher, mais avec reconnaissance.

L'ATHÉNIEN.

Fort bien. Je vous déclare au reste que je ne me déterminerai à censurer vos lois, qu'après les avoir examinées avec toute l'attention possible ; ou plutôt je ne ferai que vous proposer mes doutes.

Vous êtes les seuls des Grecs, et des Barbares que nous connaissons, a qui le législateur ait interdit l'usage des divertissements et des plaisirs les plus vifs, tandis que, pour les fatigues, les dangers et la douleur, il a cru, comme nous le disions tout à l'heure, que si dès l'enfance on s'applique à les éviter, lorsque ensuite on y est exposé par nécessité, on fuit devant ceux qui s'y sont exercés et on devient leur esclave. Il me semble néanmoins que la même pensée devait lui venir à l'esprit par rapport aux plaisirs, et qu'il devait se dire à lui-même : Si mes citoyens ne font dès la jeunesse aucun essai des plus grands plaisirs, s'ils ne sont point exercés d'avance à les surmonter quand ils y seront exposés, en sorte que le penchant qui nous entraîne tous vers la volupté ne les contraigne jamais à commettre aucune action honteuse, il leur arrivera la même chose qu'à ceux que le danger abat ; ils tomberont d'une autre manière et avec plus de honte encore dans l'esclavage de ceux qui seront assez forts pour résister aux plaisirs, de ceux même qui s'en

Copyright Arvensa Editions

permettent librement la jouissance, et qui quelquefois sont tout à fait corrompus : leur âme sera en partie libre et en partie esclave ; ils ne mériteront pas le titre d'hommes vraiment courageux et vraiment libres. Voyez si ce que je dis vous semble raisonnable.

CLINIAS.
La chose nous paraît telle tandis que tu parles ; mais ne conviendrait-il pas à des jeunes gens et à des imprudents plutôt qu'à nous, de te croire sur-le-champ et à la légère, en des matières de cette conséquence ?

L'ATHÉNIEN.
Maintenant, Clinias, et toi étranger de Lacédémone, si nous passons, comme nous nous le sommes proposé, de la force à la tempérance, que trouverons-nous sur ce point, comme tout à l'heure sur la guerre, de mieux réglé dans vos deux États que dans les autres, qui se gouvernent au hasard ?

MÉGILLE.
C'est ce qu'il n'est pas aisé de dire.

CLINIAS.
Pour moi, je trouve que les repas en commun et les gymnases sont très bien imaginés pour le courage et la tempérance.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Je vois bien, étrangers, qu'en fait de lois, il est rare de régler toutes choses, soit en théorie, soit en pratique, de manière que personne n'y trouve à redire ; et il me paraît qu'il en est de la politique comme de la médecine, à laquelle il est impossible de prescrire pour chaque tempérament un régime qui ne soit en même temps nuisible et salutaire à certains égards. En effet, vos gymnases et vos repas en commun sont avantageux aux États en bien des points ; mais ils ont de grands inconvénients par rapport aux séditions. Les Milésiens, les Béotiens et les Thuriens en fournissent la preuve[678]. Cet établissement a encore produit un très grand mal, en pervertissant l'antique loi instituée par la nature sur les plaisirs de l'amour, non seulement pour les hommes, mais aussi pour les animaux : et c'est à vos deux cités surtout, et aux autres États où les gymnases sont introduits, qu'il faut attribuer la cause de ce désordre.

De quelque façon qu'on veuille envisager les plaisirs de l'amour, sérieusement ou en badinant, il paraît certain que la nature les a attachés à cette union des deux sexes qui a pour fin la génération ; et que toute autre union des mâles avec les mâles, ou des femelles avec les femelles, est un attentat contre la nature que l'excès de l'intempérance a pu seul inventer. Tout le monde accuse les Crétois d'avoir fabriqué la fable de Ganymède[679]. Jupiter passant pour l'auteur de leurs lois, ils ont imaginé

Copyright Arvensa Editions

cette fable sur son compte, afin de pouvoir goûter ce plaisir à l'exemple de leur dieu ; mais laissons-là cette fiction. Lorsque les hommes se proposent de faire des lois, presque toute leur attention doit rouler sur ces deux grands objets : le plaisir et la douleur, tant par rapport aux mœurs publiques qu'à celles des particuliers. Ce sont deux sources ouvertes par la nature, et qui coulent sans cesse. Tout État, tout homme, tout animal qui va y puiser dans l'endroit, dans le temps et dans la mesure convenables, est heureux ; quiconque au contraire y puise sans discernement et hors de propos, est malheureux.

MÉGILLE.

Étranger, tout cela est vrai sous un certain jour, et lorsque nous cherchons ce qu'on pourrait y opposer, nous sommes fort embarrassés. Cependant je pense que ce n'est pas sans raison que le législateur de Lacédémone nous a ordonné de fuir les plaisirs. Je laisse à Clinias le soin de défendre, s'il veut, les institutions de Cnosse ; pour celles de Sparte, il ne me paraît pas qu'on puisse rien prescrire de mieux touchant l'usage des plaisirs. La loi a banni de tout le pays ce qui donne le plus occasion aux hommes de se livrer à des excès de volupté, d'intempérance et de brutalité. Ni dans les campagnes ni dans les villes dépendantes de Sparte, tu ne verras pas de banquets, ni rien de ce qui les accompagne et excite en nous le sentiment de toute espèce de plaisirs. Il n'est personne qui, venant à rencontrer un citoyen qui eût

Copyright Arvensa Editions

poussé le divertissement jusqu'à l'ivresse, ne le châtiât sur-le-champ très sévèrement, eût-il beau alléguer pour excuse les fêtes de Bacchus. Ce n'est pas comme chez vous, où j'en ai vu ces jours-là dans des charrettes[680] ; ni comme à Tarente, une de nos colonies, où je vis toute la ville plongée dans l'ivresse le jour des Bacchanales. Il ne se passe rien de semblable chez nous.

L'ATHÉNIEN.

Étranger lacédémonien, ces sortes de divertissements n'ont rien que de louable lorsqu'on y apporte une certaine modération ; ils n'énervent que lorsqu'ils sont excessifs. D'ailleurs nos Athéniens pourraient vous rendre la pareille, en vous reprochant la licence où vous laissez vivre vos femmes[681]. Enfin, à Tarente, ainsi que chez nous et chez vous, une seule raison suffit pour justifier tous les usages semblables, et montrer qu'ils sont bien établis ; c'est que chacun ne manquera pas de répondre à l'étranger qui témoignerait sa surprise à la vue d'un usage auquel il n'est pas accoutumé : Étranger, ne t'étonne pas ; telle est la loi parmi nous ; peut-être en suivez-vous une autre. Mais dans cet entretien, mes chers amis, il ne s'agit pas des préjugés du vulgaire, mais de la sagesse et de l'ignorance des législateurs eux-mêmes. Entrons donc dans quelque détail au sujet des excès de la table en général. Ce point est de grande importance, et le bien régler n'est pas le fait d'un législateur ordinaire ; je ne

Copyright Arvensa Editions

parle point ici de l'usage du vin, s'il faut en boire ou non ; je parle de l'excès, de la débauche en ce genre, et je demande s'il est plus à propos d'en user à cet égard comme les Scythes, les Perses, les Carthaginois, les Celtes, les Ibères et les Thraces, toutes nations belliqueuses, ou comme vous. Chez vous on s'en abstient entièrement, à ce que tu dis : au contraire les Scythes et les Thraces boivent toujours pur, eux et leurs femmes ; ils vont même jusqu'à répandre le vin sur leurs habits[682], persuadés que cet usage n'a rien que d'honnête, et qu'en cela consiste le bonheur de la vie. Les Perses, quoique plus modérés, ont aussi leurs raffinements que vous rejetez.

MÉGILLE.

Aussi mettons-nous en fuite chacun de ces peuples, toutes les fois qu'ils en viennent aux mains avec nous.

L'ATHÉNIEN.

Crois-moi, mon ami, ne fais pas valoir cette raison-là. Car il y a eu et il y aura encore bien des défaites et des victoires dont il est difficile d'assigner la cause. Ne nous servons donc point des batailles gagnées ou perdues, comme d'une preuve décisive de la bonne ou de la mauvaise disposition des lois : c'en est une preuve fort douteuse. Dans la guerre, ce sont les grands États qui triomphent des petits et les subjuguent. Ainsi les Syracusains ont subjugué les Locriens, qui passent pour le

Copyright Arvensa Editions

peuple le mieux policé de cette contrée : ainsi les Athéniens ont soumis les habitants de Céos[683]. On pourrait citer mille exemples semblables. Voyons plutôt ce qu'il nous faut penser de chaque institution, en l'examinant en elle-même, et en mettant à part les défaites et les victoires. Disons de tel usage, qu'il est bon en soi ; de tel autre, qu'il est mauvais ; et avant toutes choses, écoutez-moi sur la manière dont je crois qu'il faut envisager ce qui est bon en ce genre et ce qui ne l'est pas.

MÉGILLE.
Comment doit-on donc s'y prendre ?

L'ATHÉNIEN.
Il me paraît que tous ceux qui, discourant sur quelque usage, commencent par le blâmer ou par l'approuver sitôt qu'on en a prononcé le nom, ne s'y prennent pas comme il faut. C'est précisément comme si quelqu'un disant que le fromage est une bonne nourriture[6830], on se mettait à le contredire, sans s'être auparavant informé de ses effets ni de la manière dont on le prend comment, à qui, avec quoi, dans quel état tant de la chose que des personnes, il faut le donner. Or voilà ce que nous faisons vous et moi. Au seul mot d'excès de table, vous vous êtes récrié, et moi j'ai approuvé, le tout avec bien peu de jugement de part et d'autre. Car nous n'avons allégué chacun pour notre sentiment que des témoins et des

Copyright Arvensa Editions

autorités : j'ai cru dire quelque chose de péremptoire en faveur de cette pratique, en faisant voir qu'elle est en usage chez beaucoup de nations ; vous vous êtes appuyés au contraire sur ce que les peuples à qui elle est inconnue sont supérieurs aux autres dans les combats, preuve très équivoque, comme nous l'avons vu. Si nous suivons la même méthode dans l'examen des autres lois, notre entretien n'ira pas comme je souhaite. Je veux, sur la question qui nous occupe, vous proposer une autre méthode, qui est, à mon avis, celle qu'on doit suivre ; et j'essaierai par là de vous donner une idée de la vraie manière de traiter ces sortes de sujets : d'autant plus, qu'en suivant notre première route, nous trouverions une infinité de nations qui ne seraient nullement d'accord à cet égard avec vos deux cités.

MÉGILLE.

Si vous avez quelque manière plus sûre de traiter ces sujets, parlez, nous sommes disposés à écouter.

L'ATHÉNIEN.

Examinons la chose ainsi. Si quelqu'un disait qu'il est bon d'élever des chèvres, et qu'on tire un grand profit de cet animal, et qu'un autre pensât le contraire, parce qu'il aurait vu des chèvres paître sans gardien dans des endroits cultivés et y faire de grands dégâts, et qu'il portât le même jugement sur tout autre animal pour l'avoir vu sans berger, ou n'en ayant qu'un mauvais, croyons-nous

Copyright Arvensa Editions

qu'une pareille manière de blâmer pût avoir jamais, sur quoi que ce soit au monde, la moindre raison ?

MÉGILLE.
Non, assurément.

L'ATHÉNIEN.
Suffit-il pour être un bon pilote, d'avoir une connaissance exacte de la navigation, que d'ailleurs on soit sujet ou non au mal de mer ? Qu'en dirons-nous ?

MÉGILLE.
Point du tout : la science ne sert de rien au pilote qui serait sujet à cette maladie.

L'ATHÉNIEN.
Un général d'armée qui possède l'art de la guerre, sera-t-il en état de commander, s'il est timide dans le danger, et si la crainte lui trouble la tête ?

MÉGILLE.
Nullement.

L'ATHÉNIEN.
Et s'il était à la fois lâche et sans expérience ?

MÉGILLE.
Ce serait un fort mauvais général, plus digne de

Copyright Arvensa Editions

commander à des femmelettes qu'à des gens de cœur.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! si quelqu'un approuvait ou blâmait une assemblée quelconque, qui, par sa nature, devrait avoir un chef et pourrait être utile, étant bien gouvernée, et que d'ailleurs il ne l'eût jamais vue en ordre sous la direction d'un chef, mais ou abandonnée à elle-même ou mal conduite ; pensons-nous que le jugement d'un tel homme pût être de quelque poids ?

MÉGILLE.
Comment cela pourrait-il être, puisqu'il n'aurait jamais été à portée de voir aucune assemblée bien gouvernée, ni d'y assister ?

L'ATHÉNIEN.
Eh bien, les banquets et les convives qui les composent ne forment-ils pas une certaine espèce d'assemblée ?

MÉGILLE.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Or quelqu'un a-t-il jamais vu de la règle et de l'ordre dans ces banquets ? Il vous est aisé à tous deux de répondre que vous n'en avez jamais vu : cela n'est point d'usage chez vous, et la loi vous l'interdit. Pour moi, qui ai assisté à

Copyright Arvensa Editions

beaucoup de banquets en divers lieux, et qui me suis informé de presque tous, je puis vous assurer que je n'en ai ni vu ni entendu nommer un seul où tout se passât régulièrement. On y observe bien en certains lieux quelque ordre en un petit nombre de points peu importants ; mais l'essentiel, le tout, pour mieux dire, n'est nullement réglé.

CLINIAS.
Que dis-tu là, étranger ? explique-toi plus clairement. Car, comme tu l'as dit, n'ayant nulle expérience de ces sortes d'assemblées, nous serions peut-être incapables, lors même que nous y assisterions, de reconnaître sur-le-champ ce qui s'y ferait de bien ou de mal.

L'ATHÉNIEN.
Cela doit être. Écoute-moi donc ; je vais te mettre au fait. Tu conçois que, dans toute assemblée, dans toute société, quel qu'en soit l'objet, il est selon l'ordre qu'il y ait un chef.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Nous venons de dire que le chef d'une armée doit être courageux.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
L'homme courageux sera moins sujet que le lâche à se troubler à la vue du danger.

CLINIAS.
Cela est évident.

L'ATHÉNIEN.
S'il y avait quelque moyen de mettre à la tête d'une armée un homme qui ne craignît rien, qui ne se troublât de rien, ne ferions-nous pas tout au monde pour nous en servir ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Or, il ne s'agit point ici d'un chef qui commande une armée contre l'ennemi en temps de guerre, mais d'un chef qui, au sein de la paix, préside à des amis rassemblés pour passer quelques moments dans une allégresse commune.

CLINIAS.
Fort bien.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Une pareille assemblée ne se tiendra pas sans quelque tumulte, si les excès de table y entrent pour quelque chose. N'est-ce pas ?

CLINIAS.
Non, certes : elle doit même être fort tumultueuse.

L'ATHÉNIEN.
Donc, la première chose dont une pareille assemblée a besoin, c'est un chef.

CLINIAS.
Oui ; et rien au monde n'en a plus besoin.

L'ATHÉNIEN.
Ne faut-il pas, si la chose est possible, lui procurer un chef ennemi du tumulte ?

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Il est encore nécessaire qu'il soit bien au fait des lois d'une telle assemblée, puisque son devoir est non seulement de veiller à entretenir l'amitié entre les convives, mais encore de faire servir leur réunion à en resserrer les nœuds de

Copyright Arvensa Editions

plus en plus.

CLINIAS.
Rien de plus vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, il faut mettre à la tête de cette troupe échauffée par le vin un chef sobre et sage ; car s'il a les qualités contraires, s'il est jeune, peu sage, et qu'il fasse la débauche avec eux, il aura bien du bonheur, s'il n'en résulte quelque grand mal.

CLINIAS.
J'en conviens.

L'ATHÉNIEN.
Que si, même en supposant ces assemblées aussi parfaitement réglées dans les États qu'elles peuvent l'être, on les condamne, et on trouve à redire au fond même de la chose, il se peut faire que cette censure soit fondée en raison. Mais si on ne les blâme que parce qu'on en a vu remplies des plus grands désordres, il est évident, premièrement qu'on ignore que les choses ne se passent point comme elles doivent se passer ; en second lieu, que toute autre chose paraîtra sujette aux mêmes inconvénients, faute d'un maître et d'un chef sobre. Ne remarquez-vous pas en effet qu'un pilote ou tout autre chef renverse tout, s'il est ivre, vaisseau, char, armée, en

Copyright Arvensa Editions

un mot tout ce qui est confié à sa conduite ?

CLINIAS.
Ce que tu viens de dire, étranger, est parfaitement vrai. Mais je voudrais savoir encore quel avantage il en reviendrait, au cas qu'on observât dans les banquets les règles que tu as marquées. Et pour me servir des exemples qu'on vient de citer, un bon général à la tête d'une armée est pour elle un gage assuré de la victoire, laquelle n'est pas un bien médiocre : il en est de même de tout le reste. Quel avantage pareil retireraient dans les États ou les particuliers d'un banquet réglé avec tout l'ordre possible ?

L'ATHÉNIEN.
Quel grand bien croyez-vous qu'il résultât pour un État de la bonne éducation d'un enfant, ou même d'un chœur d'enfants ? Si l'on nous faisait une semblable question, ne répondrions-nous pas qu'un seul enfant bien élevé est un petit objet pour tout l'État ? Mais si tu me demandais en quoi l'éducation de toute la jeunesse intéresse le bien public, il ne serait pas difficile de répondre, que les jeunes gens bien élevés seront un jour de bons citoyens ; qu'étant tels, ils se comporteront bien en toutes rencontres, et qu'en particulier ils remporteront à la guerre la victoire sur l'ennemi. Ainsi la bonne éducation amène après soi la victoire : mais la victoire à son tour pervertit quelquefois l'éducation. Car souvent on a vu les

Copyright Arvensa Editions

succès militaires engendrer l'insolence, et celle ci produire ensuite les plus grands malheurs. Jamais une bonne éducation n'a tourné contre elle-même ; au lieu que les victoires ont été et seront plus d'une fois encore funestes aux vainqueurs.

CLINIAS.
Tu me parais persuadé que les banquets, pourvu qu'ils se passent dans l'ordre, soit d'une grande conséquence pour l'éducation.

L'ATHÉNIEN.
Je n'en doute point.

CLINIAS.
Et pourrais-tu prouver la vérité de ce que tu dis ?

L'ATHÉNIEN.
Comme bien des gens sont en cela d'un avis différent du mien, il n'y a qu'un Dieu qui puisse assurer que la chose est en effet telle que je dis. Mais si vous voulez savoir ma pensée là-dessus, je vous en ferai part avec plaisir, puisque aussi bien nous sommes en train de parler de lois et de politique.

CLINIAS.
C'est aussi ta façon de penser que nous voulons connaître, dans un sujet où les sentiments sont si partagés.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Veuillez donc me donner toute votre attention ; et, de mon côté, je vais redoubler mes efforts pour vous expliquer nettement ma pensée. Mais avant tout, il est bon de vous prévenir d'une chose. Les Athéniens passent dans toute la Grèce pour aimer à parler et pour parler beaucoup. Les Lacédémoniens au contraire ont la réputation de parler peu ; et les Crétois, de s'appliquer beaucoup plus à penser qu'à parler. Je crains donc que vous ne me preniez pour un vain discoureur, lorsque vous me verrez entamer un long propos sur un objet aussi mince que les banquets. Mais il m'est impossible de vous expliquer clairement et suffisamment comment ils doivent être réglés, sans vous dire quelque chose touchant la vraie nature de la musique ; et je ne puis parler de musique sans embrasser toutes les parties de l'éducation : ce qui m'engagera nécessairement dans de longues discussions. Ainsi délibérez sur le parti que nous avons à prendre, et si, laissant cet objet pour le présent, nous passerons à quelque autre considération sur les lois.

MÉGILLE.

Étranger athénien, tu ne sais peut-être pas que ma famille est chargée à Lacédémone de l'hospitalité publique envers Athènes[684]. C'est apparemment une chose ordinaire à tous les enfants, lorsqu'ils viennent à

Copyright Arvensa Editions

apprendre qu'ils sont les hôtes d'une ville, de se sentir de l'inclination pour elle, et de la regarder comme une seconde patrie, après celle qui leur a donné le jour. C'est un sentiment que j'ai éprouvé. Dès ma plus tendre jeunesse, quand j'entendais les Lacédémoniens louer ou blâmer les Athéniens, et quand on me disait : Mégille, votre ville nous a bien ou mal servis en cette rencontre ; je prenais sur-le-champ le parti de vos concitoyens contre ceux qui en parlaient mal ; et j'ai toujours conservé pour Athènes toute sorte de bienveillance. Votre accent me charme ; et ce qu'on dit communément des Athéniens, que quand ils sont bons, ils le sont au plus haut degré, m'a toujours paru véritable. Ce sont en effet les seuls qui ne doivent point leur vertu à une éducation forcée ; elle naît en quelque sorte avec eux ; ils la tiennent des Dieux en présent ; elle est franche, et n'a rien de fardé. Ainsi pour ce qui me regarde, dis avec confiance tout ce que tu jugeras à propos.

CLINIAS.

Étranger, lorsque tu auras entendu et reçu favorablement ce que j'ai à te dire de mon côté, j'espère que tu ne te croiras pas gêné en parlant devant moi. Tu connais sans doute de réputation Épiménide, cet homme divin. Il était de Cnosse, et de notre famille. Dix ans[685] avant la guerre des Perses, étant allé à Athènes par ordre de l'oracle, il y fit certains sacrifices que le Dieu lui avait

Copyright Arvensa Editions

prescrits ; et comme les Athéniens étaient dans l'attente de l'invasion des Perses, il leur prédit que les Perses ne viendraient pas de dix ans, et qu'après avoir vu échouer leur entreprise, ils s'en retourneraient, ayant fait moins de mal aux Grecs qu'ils n'en auraient reçu d'eux. Alors vos ancêtres accordèrent à ma famille le droit d'hospitalité ; et depuis ce temps-là de père en fils, elle a toujours été très attachée aux Athéniens.

L'ATHÉNIEN.
De votre part, tout me paraît bien disposé pour m'entendre : de la mienne, je puis répondre de ma bonne volonté ; mais je crains que le pouvoir ne la seconde point. Essayons cependant. Commençons par définir ce que c'est que l'éducation, et quelle est sa vertu. Nous ne pouvons nous dispenser d'entamer par là le discours qui est entre nos mains, jusqu'à ce qu'il nous conduise par degrés au Dieu du vin.

CLINIAS.
Entrons donc par là en matière, si tu le trouves bon.

L'ATHÉNIEN.
Voyez si l'idée que je me forme de l'éducation est de votre goût.

CLINIAS.
Quelle est-elle ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

La voici. Je dis que pour devenir un homme excellent en quelque profession que ce soit, il faut s'exercer dès l'enfance dans tout ce qui peut y avoir rapport, pendant ses divertissements comme dans les moments sérieux : par exemple, il faut que celui qui veut être un jour un bon laboureur ou un bon architecte, s'amuse dès ses premiers ans, celui-ci à bâtir de petits châteaux d'enfant, celui-là à remuer la terre ; que le maître qui les élève fournisse à l'un et à l'autre de petits outils, sur le modèle des outils véritables ; qu'il leur fasse apprendre d'avance ce qu'il est nécessaire qu'ils sachent, avant que d'exercer leur profession, comme au charpentier, à mesurer et à niveler, au guerrier, à aller à cheval, ou quelque autre exercice semblable, par forme de passe-temps ; en un mot, il faut qu'au moyen des jeux il tourne le goût et l'inclination de l'enfant vers le but qu'il doit atteindre pour remplir sa destinée. Je dis donc que toute la force de l'éducation est dans une discipline bien entendue qui, par voie d'amusement, conduise l'âme d'un enfant à aimer ce qui, lorsqu'il sera devenu grand, doit le rendre accompli dans le genre qu'il a embrassé. Voyez, comme je vous ai dit, si ce commencement vous plaît.

CLINIAS.

Oui, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Cependant ne laissons pas à ce que nous appelons éducation une signification vague. Souvent, par forme de louange ou de mépris, nous disons de certaines gens qu'ils ont de l'éducation ou qu'ils n'en ont pas, alors même qu'ils en ont reçu une très bonne dans le trafic, dans le commerce de mer, et en d'autres professions semblables. C'est qu'apparemment ce n'est pas là ce que nous appelons éducation, et que pour nous l'éducation proprement dite est celle qui a pour but de nous former à la vertu dès notre enfance, et qui nous inspire le désir ardent d'être des citoyens accomplis, instruits à commander et à obéir selon la justice. C'est celle-là que nous cherchons à définir, et qui, ce me semble, mérite seule le nom d'éducation. Quant à celle qui est dirigée vers les richesses, la vigueur du corps, et quelque talent que ce soit, où la sagesse et la justice n'entrent pour rien, c'est une éducation basse et servile, ou plutôt elle est indigne de porter ce nom. Mais ne disputons pas sur les termes avec le vulgaire. Tenons seulement pour constant ce qui vient d'être reconnu, que ceux qui ont été bien élevés deviennent d'ordinaire des hommes estimables ; qu'ainsi on ne doit jamais mépriser l'éducation, car de tous les avantages c'est le premier pour la vertu ; et que si elle manque, et qu'on puisse réparer ce malheur, il faut y faire tous ses efforts pendant toute la vie.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Tu as raison, et nous convenons de tout cela.

L'ATHÉNIEN.
Mais nous sommes aussi convenus précédemment que les gens de bien sont ceux qui ont un empire absolu sur eux-mêmes, et les méchants, ceux qui n'en ont aucun.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Reprenons et développons ce que nous entendons par là ; et permettez-moi d'essayer si, avec le secours d'un emblème, je pourrai vous mieux expliquer la chose.

CLINIAS.
Très volontiers.

L'ATHÉNIEN.
N'admettons-nous pas que chaque homme est un ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et qu'il a au dedans de soi deux conseillers insensés, opposés l'un à l'autre, qu'on appelle le plaisir et la douleur ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
La chose est ainsi.

L'ATHÉNIEN.
Il y faut ajouter le pressentiment du plaisir et de la douleur à venir, auquel on donne le nom commun d'attente : l'attente de la douleur se nomme proprement crainte, et celle du plaisir, espérance. A toutes ces passions préside la raison, qui prononce sur ce qu'elles ont de bon ou de mauvais : et lorsque le jugement de la raison devient la décision commune d'un État, il prend le nom de loi.

CLINIAS.
J'ai quelque peine à te suivre. Ne laisse pas cependant de continuer.

MÉGILLE.
Je suis dans le même cas que Clinias.

L'ATHÉNIEN.
Formons-nous maintenant de tout cela l'idée suivante. Figurons nous que chacun de nous est une machine animée sortie de la main des Dieux, soit qu'ils l'aient faite pour s'amuser, ou qu'ils aient eu quelque dessein sérieux : car nous n'en savons rien. Ce que nous savons, c'est que les passions dont nous venons de parler sont comme

Copyright Arvensa Editions

autant de cordes ou de fils qui nous tirent chacun de leur côté, et qui, par l'opposition de leurs mouvements, nous entraînent vers des actions opposées, ce qui fait la différence du vice et de la vertu. En effet le bon sens nous dit qu'il est de notre devoir de n'obéir qu'à un de ces fils, d'en suivre toujours la direction, et de résister fortement à tous les autres. Ce fil est le fil d'or et sacré de la raison, appelé la loi commune de l'État. Les autres sont de fer et roides : celui-là est souple, parce qu'il est d'or ; il n'a qu'une seule forme, tandis que les autres ont des formes de toute espèce. Et il faut rattacher et soumettre tous ces fils à la direction parfaite du fil de la loi ; car la raison, quoique excellente de sa nature, étant douce et éloignée de toute violence, a besoin d'aides afin que le fil d'or gouverne les autres. Cette manière de nous représenter chacun de nous comme une machine animée établit en quoi consiste la vertu, explique ce que veut dire être supérieur ou inférieur à soi-même, et fait voir, par rapport aux États et aux particuliers, que tout particulier qui sait comment ces divers fils doivent se mouvoir, doit conformer sa conduite à cette connaissance ; et que tout État, qu'il soit redevable à un Dieu de cette connaissance, ou qu'il la tienne d'un sage qui l'ait acquise par lui-même, doit en faire la loi de son administration tant intérieure qu'extérieure ; elle nous donne des notions plus claires du vice et de la vertu ; et ces notions, à leur tour, nous feront peut-être mieux connaître ce que c'est que l'éducation et les autres institutions humaines ; et pour les banquets,

Copyright Arvensa Editions

que l'on pourrait être tenté de regarder comme un objet trop peu important pour qu'on s'en entretienne si longtemps…

CLINIAS.
Non pas ; ils méritent bien, au contraire, que nous nous y soyons ainsi arrêtés.

L'ATHÉNIEN.
Fort bien. Tâchons enfin d'en venir à quelque conclusion digne d'un si long discours.

CLINIAS.
Parle donc.

L'ATHÉNIEN.
Qu'arriverait-il à cette machine, si on lui faisait boire beaucoup de vin ?

CLINIAS.
A quel dessein me fais-tu cette question ?

L'ATHÉNIEN.
Il ne s'agit pas encore de l'expliquer. Je demande seulement en général quel effet la boisson produira sur elle ? Et pour te faire mieux entendre le sens de ma question, je te prie de me dire si l'effet du vin n'est pas de donner un nouveau degré de vivacité à nos plaisirs et à

Copyright Arvensa Editions

nos peines, à nos colères et à nos amours ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Donne-t-il pareillement une nouvelle activité à nos sens, à notre mémoire, à nos pensées et à nos raisonnements ? Ou plutôt le vin, lorsqu'on en boit jusqu'à s'enivrer, n'éteint-il pas en nous tout cela ?

CLINIAS.
Il l'éteint entièrement.

L'ATHÉNIEN.
L'ivresse remet donc l'homme au même état quant à l'âme, que lorsqu'il était enfant ?

CLINIAS.
Précisément.

L'ATHÉNIEN.
Il s'en faut de beaucoup sans doute qu'on soit alors maître de soi-même.

CLINIAS.
Oui, certes.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
La disposition d'un homme en pareil état n'est-elle pas très mauvaise ?

CLINIAS.
Très mauvaise.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi le vieillard n'est point, à ce qu'il paraît, le seul qui redevienne enfant ; il en arrive autant à quiconque s'enivre.

CLINIAS.
Tu as raison, étranger.

L'ATHÉNIEN.
Après cela, crois-tu que quelqu'un fût assez hardi pour entreprendre de prouver, non seulement qu'il ne faut pas fuir, autant qu'on le peut, la débauche, mais qu'il est même à propos d'en goûter quelquefois ?

CLINIAS.
Il le faut bien, puisque c'est à quoi tu t'es engagé.

L'ATHÉNIEN.
Je m'y suis engagé, il est vrai ; et je suis prêt à tenir parole, vu la grande envie que vous m'avez témoignée l'un et l'autre de m'entendre.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Comment n'en serions nous point curieux, quand ce ne serait qu'à cause de ce qu'il y a de surprenant et d'étrange à dire qu'un homme doit, de gaieté de cœur, se mettre dans l'état le plus honteux ?

L'ATHÉNIEN.
C'est de l'état de l'âme que tu parles sans doute ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! par rapport au corps, trouverais-tu extraordinaire que l'on consentît à le réduire à un état de maigreur, de difformité et de faiblesse qui ferait pitié ?

CLINIAS.
Certainement.

L'ATHÉNIEN.
Quoi donc ! croirons-nous que ceux qui vont chez les médecins prendre des breuvages, ignorent que ces remèdes, dès qu'ils les auront pris, les mettront pour plusieurs jours dans une situation si fâcheuse, que si elle devait durer toujours ils aimeraient mieux mourir ? Ne savons-nous pas aussi combien ceux qu'on dresse aux

Copyright Arvensa Editions

pénibles exercices du gymnase sont d'abord accablés de faiblesse ?

CLINIAS.
Nous savons tous cela.

L'ATHÉNIEN.
Et de plus, qu'ils prennent d'eux-mêmes ce parti, à cause de l'utilité qui doit leur en revenir ?

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ne faut-il pas porter le même jugement sur toutes les autres choses de la vie ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et conséquemment aussi sur l'usage des banquets, s'il est vrai qu'il ait pareillement ses avantages ?

CLINIAS.
J'en conviens.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Si donc nous trouvons que cet usage renferme autant d'utilité que la gymnastique, il sera bien naturel de lui donner la préférence sur celle-ci, en ce que l'une est accompagnée de douleurs, et que l'autre en est exempt.

CLINIAS.
Tu as raison, mais je m'étonnerais beaucoup si tu trouves en l'usage des banquets l'utilité que tu prétends.

L'ATHÉNIEN.
Voilà ce qu'il faut que je tâche de démontrer maintenant. Réponds-moi. Peut-on apercevoir en nous deux sortes de craintes tout à fait opposées ?

CLINIAS.
Quelles sont-elles ?

L'ATHÉNIEN.
Les voici. D'abord nous craignons les maux dont nous sommes menacés.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et de plus nous craignons en plusieurs rencontres l'opinion désavantageuse qu'on pourrait concevoir de nous, quand nous y donnons occasion par des actions ou

Copyright Arvensa Editions

des discours peu honnêtes. Nous appelons cette crainte pudeur, et c'est, je pense, le nom qu'on lui donne partout.

CLINIAS.
Nul doute.

L'ATHÉNIEN.
Telles sont les deux sortes de craintes dont je voulais parler. La seconde combat en nous l'impression de la douleur et des autres objets terribles ; elle n'est pas moins opposée à la plupart des plaisirs, et surtout aux plus grands.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas vrai qu'un législateur, et tout homme de sens, a pour cette crainte les plus grands égards, et que, la revêtant du nom de pudeur, il qualifie d'impudence la confiance qui lui est opposée, la regardant comme le plus grand mal que puissent éprouver les États et les particuliers ?

CLINIAS.
Tu dis vrai.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

C'est encore cette crainte qui fait notre sûreté dans je ne sais combien d'occasions importantes ; à la guerre, c'est à elle plus qu'à nulle autre chose, qu'on doit son salut et la victoire. Deux choses en effet contribuent à la victoire, la confiance à la vue de l'ennemi et la crainte de se déshonorer devant ses amis.

CLINIAS.
Cela est certain.

L'ATHÉNIEN.
Il faut donc que chacun de nous soit à la fois sans crainte et craintif ; et nous avons dit pourquoi l'un et l'autre.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Lorsqu'on veut apprendre à quelqu'un à ne pas craindre, n'en vient-on point à bout en l'exposant avec discrétion à toutes sortes de craintes ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Et quand il s'agit d'inspirer à quelqu'un la crainte de ce qu'il doit craindre, n'est-ce pas en le mettant aux prises

Copyright Arvensa Editions

avec l'impudence, et en l'exerçant contre elle, qu'il faut lui apprendre à se combattre lui-même et à triompher des plaisirs ? N'est-ce pas en luttant sans cesse contre ses penchants habituels, et en les réprimant, qu'il faut qu'il acquière la perfection de la force, tandis que sans l'expérience et l'usage de ce genre de combat, on ne sera pas même vertueux à demi ? Sera-t-il jamais parfaitement tempérant, celui qui n'a point été aux prises avec une foule de sentiments voluptueux et de désirs qui le portent à ne rougir de rien et à commettre toutes sortes d'injustices ; qui n'a pas appris à les vaincre par la réflexion, et à pratiquer une méthode suivie dans ses amusements comme dans ses occupations sérieuses, et qui au contraire n'a jamais éprouvé les atteintes des passions ?

CLINIAS.
Il n'y a guère d'apparence.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! quelque Dieu a-t-il donné aux hommes un breuvage propre à inspirer la crainte, en sorte que plus on en boive, plus on se croie malheureux, plus on sente augmenter sa frayeur sur le présent et sur l'avenir, et qu'à la fin l'homme le plus intrépide soit glacé d'effroi, et que cependant on revienne à son premier état dès qu'on s'endort et qu'on cesse de boire ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Étranger, y a-t-il sur la terre un breuvage de cette nature ?

L'ATHÉNIEN.
Aucun. Mais s'il y en avait un, quel qu'il fût, un législateur ne s'en servirait-il pas utilement pour exercer au courage ? Par exemple, n'aurions-nous pas sujet de lui dire là-dessus : Législateur, quel que soit le peuple à qui tu donnes des lois, Crétois ou autre, le principal objet de tes souhaits ne serait-il pas de connaître par une épreuve certaine ses dispositions par rapport au courage et à la lâcheté ?

CLINIAS.
Il n'est personne qui ne répondit que oui.

L'ATHÉNIEN.
Ne désirerais-tu pas aussi que cette épreuve se pût faire sans aucun risque ni danger considérable, plutôt que d'une autre façon ?

CLINIAS.
Tout législateur aimera mieux qu'elle se puisse faire sans risque.

L'ATHÉNIEN.
Et tu te servirais de ce breuvage pour éprouver l'âme de tes citoyens, t'assurant de leurs dispositions, employant

Copyright Arvensa Editions

les encouragements, les avis et les récompenses, pour les élever au-dessus de toute crainte ; couvrant au contraire d'opprobre quiconque ne s'efforcerait pas d'être en tout tel que tu veux qu'il soit ; et si dans ces exercices on montrait de la bonne volonté et du courage, on n'aurait rien à craindre de ta part ; sinon, on n'aurait que des châtiments à attendre. Ou bien refuserais-tu absolument de te servir de ce breuvage, quoiqu'il ne fût sujet d'ailleurs à aucun inconvénient ?

CLINIAS.
Et pour quelle raison, étranger, un législateur ne s'en servirait-il pas ?

L'ATHÉNIEN.
Cette sorte d'épreuve, mon cher ami, serait d'une merveilleuse facilité en comparaison de celles d'aujourd'hui, pour quiconque voudrait s'exercer seul vis-à-vis de soi-même, ou avec d'autres, en grand ou en petit nombre. Et si par pudeur, dans la crainte d'être aperçu en cet état avant que d'être suffisamment aguerri, on choisissait de s'exercer dans la solitude ; au lieu de mille autres choses on n'aurait qu'à se procurer ce breuvage et on serait sûr du succès. Il en serait de même si, comptant assez sur ses dispositions naturelles et les essais précédents, on ne craignait point de s'exercer avec d'autres, et de montrer en leur présence sa force à surmonter les impressions fâcheuses et inévitables de ce

Copyright Arvensa Editions

breuvage, de sorte qu'on ne laissât échapper aucune action indécente, et qu'on eût assez de vertu pour se préserver de toute altération, pourvu encore qu'on se retirât avant que d'avoir bu à l'excès, par une juste défiance de ce breuvage, capable à la fin de terrasser tous les hommes.

CLINIAS.
Oui, ce serait là une excellente école de tempérance.

L'ATHÉNIEN.
Revenons à notre législateur. Il est vrai, lui dirons-nous, que les Dieux n'ont point fait présent aux hommes d'un semblable remède contre la crainte, et que nous n'en avons pas imaginé nous-mêmes (car je ne mets pas les enchanteurs de la partie) ; mais n'avons-nous pas un breuvage dont l'effet est d'inspirer une sécurité et une confiance téméraire et hors de propos ? Qu'en dis-tu ?

CLINIAS.
Nous en avons un, répondra-t-il, et c'est le vin.

L'ATHÉNIEN.
Cette boisson n'a-t-elle pas une vertu tout opposée à celle dont nous venons de parler, rendant d'abord l'homme plus gai qu'auparavant ; ensuite, à mesure qu'il en boit, le remplissant de mille belles espérances, et lui donnant une idée plus avantageuse de sa puissance ; à la fin lui

Copyright Arvensa Editions

inspirant une pleine assurance de parler de tout, comme s'il n'ignorait de rien, et le rendant tellement libre, tellement supérieur à toute crainte, qu'il dit et fait sans balancer tout ce qui lui vient dans l'esprit ?

CLINIAS.
Tout le monde en conviendra avec toi.

MÉGILLE.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Rappelons-nous maintenant ce qui a été dit tout à l'heure, qu'il y a deux choses auxquelles il faut aguerrir notre âme : l'une, à ne rien craindre en certaines occasions, l'autre, à tout craindre en d'autres.

CLINIAS.
Tu donnais, ce me semble, à cette seconde crainte le nom de pudeur ?

L'ATHÉNIEN.
Justement. Puis donc que la force et l'intrépidité ne peuvent s'acquérir qu'en s'exerçant à affronter les objets terribles, voyons si, pour parvenir au but opposé, il n'est pas besoin d'employer les moyens contraires.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Selon toute apparence.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi c'est dans les choses qui ont la vertu de nous remplir d'une confiance et d'une hardiesse extraordinaire qu'il nous faut chercher un remède à l'impudence et à l'effronterie, apprenant à devenir timides et circonspects, pour ne rien dire, ne rien faire, ne rien souffrir dont nous ayons à rougir.

CLINIAS.
Cela doit être.

L'ATHÉNIEN.
Qu'est-ce qui nous expose à tomber en de pareilles fautes ? N'est-ce point la colère, l'amour, l'intempérance, l'ignorance, l'avidité, la lâcheté, et encore les richesses, la beauté, la vigueur du corps, enfin tout ce qui nous enivre par le plaisir, et nous fait perdre la raison ? Or, pour faire d'abord l'essai de ces passions, et s'exercer ensuite à les vaincre, est-il une épreuve plus aisée, plus innocente que celle du vin ? Et lorsqu'on y apporte les précautions convenables, est-il un divertissement plus propre à cet effet que celui des banquets ? Examinons la chose de plus près. Pour reconnaître un caractère difficile et farouche, capable de mille injustices, n'est-il pas plus dangereux de traiter avec lui à nos risques et périls, que de l'examiner dans l'abandon d'une fête bachique ? Pour nous assurer si

Copyright Arvensa Editions

un homme est esclave des plaisirs de l'amour, lui confierons-nous nos filles, nos fils et nos femmes, et ferons-nous un essai de ses mœurs au risque de ce que nous avons de plus cher ? Je ne finirais pas si je voulais rapporter toutes les raisons qui montrent combien il est plus avantageux de prendre connaissance des divers caractères à la faveur d'un divertissement, sans paraître le vouloir, sans courir aucun danger ; et je suis persuadé qu'il n'est personne, ni Crétois ni autre, qui ne reconnaisse que cette manière de sonder l'âme d'autrui est très convenable, et de toutes les épreuves la moins coûteuse, la plus sûre et la plus courte.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Or ce qui fait connaître le caractère et la disposition des hommes est sans doute ce qu'il y a de plus utile à l'art dont l'objet est de les rendre meilleurs ; et c'est là, je pense, l'objet de la politique : n'est-ce pas ?

CLINIAS.
Assurément.

FIN DU LIVRE PREMIER



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Deuxième

[652a] **L'ATHÉNIEN.**
Il faut, ce me semble, examiner maintenant si le seul bien qu'on retire de l'usage bien réglé des banquets, est d'y voir à découvert les différents caractères, ou s'il en résulte encore quelque autre avantage considérable. Qu'en pensez-vous ? pour moi, je soutiens qu'un pareil avantage s'y rencontre, comme je l'ai déjà insinué ; mais par quelle raison et comment ? c'est ce qu'il faut expliquer : redoublons [652b] notre attention, pour ne pas nous laisser induire en erreur.

CLINIAS.
Parle.

L'ATHÉNIEN.
Je suis bien aise auparavant de vous rappeler à la

Copyright Arvensa Editions

mémoire l'idée que [653a] nous avons donnée d'une bonne éducation, car je soupçonne qu'elle exige des banquets convenablement réglés.

CLINIAS.
Tu attribues là aux banquets une grande importance.

L'ATHÉNIEN.
Je dis donc que les premiers sentiments des enfants sont ceux du plaisir et de la douleur, et que chez eux la vertu et le vice ne sont d'abord que cela ; car pour la science et l'opinion vraie fondée en raison, heureux qui y parvient, même dans un âge avancé ; et c'est la perfection de posséder ces biens et [653b] tous les autres renfermés dans ceux-là. J'appelle éducation[6860] la vertu qui se montre dans les enfants, et lorsque leurs plaisirs et leurs peines, leurs amours et leurs haines sont conformes à l'ordre, sans qu'ils soient en état de s'en rendre compte, et lorsque, la raison étant survenue, ils se rendent compte des bonnes habitudes auxquelles on les a formés. C'est dans cette harmonie de l'habitude et de la raison que consiste la vertu prise en son entier : mais considérez seulement cette partie de la vertu qui soumet à l'ordre nos plaisirs et nos peines, et qui, depuis le commencement de la vie jusqu'à la fin, [653c] nous fait embrasser ou haïr ce qui mérite notre amour ou notre aversion, séparez-la du reste par la pensée, et appelez-la

Copyright Arvensa Editions

éducation ; vous lui donnerez, selon moi, le nom qu'elle mérite.

CLINIAS.
Nous sommes également satisfaits, étranger, de ce que tu as dit précédemment de l'éducation, et de ce que tu viens d'y ajouter.

L'ATHÉNIEN.
J'en suis ravi. Cette discipline du plaisir et de la douleur, qui constitue l'éducation, se relâche ensuite et se corrompt en bien des points dans le cours de la vie. Mais les Dieux, [653d] touchés de compassion pour le genre humain, condamné par sa nature au travail, nous ont ménagé des intervalles de repos dans la succession régulière des fêtes instituées à leur honneur ; ils ont voulu que les Muses, Apollon leur chef, et Bacchus, les célébrassent de concert avec nous, afin qu'avec leur secours nous pussions réparer dans ces fêtes les pertes de notre éducation. Voyez donc si ce que je prétends ici est vrai, et pris dans la nature. Je dis qu'il n'est presque aucun animal qui, lorsqu'il est jeune, puisse tenir son corps ou sa langue dans un état tranquille, [653e] et ne fasse sans cesse des efforts pour se mouvoir et pour crier ; aussi voit on les uns sauter et bondir, comme si je ne sais quelle impression de plaisir les portait à danser et à folâtrer, tandis que les autres font retentir l'air de mille cris

Copyright Arvensa Editions

différents. Mais aucun animal n'a le sentiment de l'ordre ou du désordre dans les mouvements, et de ce que nous appelons mesure et harmonie, tandis que [654a] ces mêmes Divinités qui président à nos fêtes nous ont donné le sentiment de la mesure et de l'harmonie avec celui du plaisir. Ce sentiment règle nos mouvements sous la direction de ces Dieux, et nous apprend à former entre nous une espèce de chaîne par le chant et la danse ; de là le nom de chœur dérivé naturellement du mot qui signifie joie[686]. Goûtez-vous ce discours, et convenez-vous que nous tenons d'Apollon et des Muses notre première éducation ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, n'avoir aucune éducation, et n'avoir aucun usage du chœur ; [654b] être bien élevé, et être suffisamment versé dans les exercices du chœur, selon nous ce sera la même chose.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Mais l'art des chœurs, la chorée, embrasse le chant et la

Copyright Arvensa Editions

danse.

CLINIAS.
Nécessairement.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi celui qui a reçu une bonne éducation saura bien chanter et bien danser.

CLINIAS.
Il y a toute apparence.

L'ATHÉNIEN.
Faisons un peu attention à ce que signifient ces dernières paroles.

CLINIAS.
Quelles paroles ?

L'ATHÉNIEN.
Celui qui a reçu une bonne éducation chante bien, [654c] disons nous, il danse bien ; ajouterons-nous ou non : Les paroles qu'il chante, les danses qu'il exécute sont belles ?

CLINIAS.
Ajoutons-le.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! quel est celui qui vous paraît le mieux élevé par rapport à la chorée et à la musique, ou celui qui connaît et qui sent ce qui est beau en ce genre et ce qui ne l'est pas, et qui exécute comme il connaît et comme il sent ; ou celui qui connaît le beau et peut, soit en chantant, soit en dansant, le rendre parfaitement, mais sans en avoir d'ailleurs le sentiment, sans aimer le beau et sans haïr son contraire ; ou celui qui ne peut ni discerner ce qui est beau, ni l'exprimer par les mouvements, soit du corps, [654d] soit de la voix, mais qui en a un sentiment profond qui lui fait embrasser ce qui est beau, et détester ce qui ne l'est pas ?

CLINIAS.
Étranger, il n'y a point de comparaison à faire entre eux pour l'éducation.

L'ATHÉNIEN.
Maintenant, si nous connaissons tous trois en quoi consiste la beauté du chant et de la danse, il nous sera facile de discerner celui qui est bien et celui qui est mal élevé ; mais si nous sommes dans l'ignorance à cet égard, il nous sera impossible de reconnaître si quelqu'un est fidèle aux lois de l'éducation, [654e] et en quoi il y est fidèle. Cela n'est-il pas vrai ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

L'ATHÉNIEN.
Il nous faut donc aller à la découverte de ce qu'on appelle dans la danse et dans le chant belle figure et belle mélodie ; il faut le poursuivre comme à la piste ; faute de l'atteindre, tout ce que nous pourrons dire au sujet de la bonne éducation, soit des Grecs, soit des Barbares, n'aboutira à rien de solide.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Soit. En quoi donc ferons-nous consister la beauté d'une figure ou d'une mélodie ? Dis-moi : les gestes et le ton de voix d'un homme de cœur [655a] dans une situation pénible et violente ressemblent ils à ceux d'un homme lâche en pareille circonstance ?

CLINIAS.
Comment cela se pourrait-il, puisque alors les couleurs même ne se ressemblent pas ?

L'ATHÉNIEN.
Fort bien, mon cher Clinias : mais la musique ayant pour objet la mesure et l'harmonie, embrasse à la fois les

Copyright Arvensa Editions

figures et les mélodies, de sorte qu'on peut dire d'une figure qu'elle est bien mesurée, d'une mélodie qu'elle est harmonieuse ; mais on ne peut pas dire également que l'une ou l'autre soit bien colorée, et les maîtres de chœur ont tort d'user de cette métaphore[687]. Et quant à la figure et à l'accent de l'homme lâche et de l'homme de cœur, [655b] ceux de l'homme de cœur sont beaux, et en ont à bon droit la réputation, tandis qu'il en est tout autrement de ceux du lâche. En un mot, pour ne pas nous étendre trop sur ce sujet, toute figure, toute mélodie qui exprime les bonnes qualités de l'âme ou du corps, soit elles-mêmes, soit leur image, est belle : c'est tout le contraire, si elle en exprime les mauvaises qualités.

CLINIAS.
Tu as raison, et que ce soit pour nous un point décidé.

L'ATHÉNIEN.
Dis-moi encore : prenons nous tous un égal plaisir aux mêmes chants [655c] et aux mêmes danses ? ou s'en faut-il de beaucoup ?

CLINIAS.
Il s'en faut du tout.

L'ATHÉNIEN.
A quoi donc attribuerons-nous nos erreurs à cet égard ?

Copyright Arvensa Editions

Ce qui est beau ne l'est-il pas pour tout le monde ; ou, quoiqu'il le soit, ne le paraît-il pas ? Jamais personne n'osera dire que les danses et les chants du vice soient plus beaux que ceux de la vertu, ni qu'il prend plaisir aux figures qui expriment le vice, tandis que chacun se plaît à la Muse opposée. Il est vrai pourtant que la plupart mettent l'essence et la perfection [655d] de la musique dans le pouvoir qu'elle a d'affecter agréablement Famé. Mais ce langage n'est point supportable, et il n'est pas même permis de le tenir. Voici plutôt quelle est la source de nos erreurs sur ce point.

CLINIAS.
Laquelle ?

L'ATHÉNIEN.
Comme la danse et le chant ne sont qu'une imitation de mœurs, qu'ils représentent toutes sortes d'actions, de situations, de caractères, et que chaque artiste en son genre embrasse tout cela par l'imitation, c'est une nécessité que ceux qui entendent des paroles et des chants, ou qui voient des danses analogues au caractère qu'ils ont reçu [655e] de la nature ou de l'éducation, ou de l'une et de l'autre, y prennent plaisir, les approuvent, et disent qu'elles sont belles : qu'au contraire ceux dont elles choquent le caractère, les mœurs, ou une certaine habitude, ne puissent ni les goûter ni les louer, et disent

Copyright Arvensa Editions

qu'elles sont laides. A l'égard de ceux qui ont naturellement un goût sain avec de mauvaises habitudes, ou de bonnes habitudes avec un goût naturellement mauvais, c'est encore une nécessité que leurs éloges tombent sur des objets différents de [656a] ceux qui leur causent du plaisir : car ils disent des mêmes choses qu'elles les affectent agréablement et qu'elles sont mauvaises : et lorsqu'ils sont en présence de personnes qu'ils croient en état d'en bien juger, ils ont honte de se laisser aller à reproduire ces sortes de danses et de chants, comme si leur empressement à le faire était un témoignage qu'ils les trouvent belles ; cependant ils y prennent intérieurement du plaisir.

CLINIAS.
Tu as parfaitement raison.

L'ATHÉNIEN.
Mais le plaisir qu'on prend à des figures ou à des chants vicieux n'apporte-t-il point quelque préjudice ; et ne revient-il point de grands avantages à quiconque se plaît aux danses et aux chants opposés ?

CLINIAS.
Il y a apparence.

[656b] **L'ATHÉNIEN.**
Y a-t-il apparence seulement, ou n'est-il pas en effet

Copyright Arvensa Editions

nécessaire qu'il arrive ici la même chose qu'à celui qui, étant engagé dans le commerce d'hommes méchants et corrompus, se plaît en leur compagnie, au lieu de la détester, et condamne, il est vrai, sa corruption naissante, mais la condamne par forme de badinage et comme en songe. Ne faut-il pas qu'on ressemble à ceux avec qui l'on aime à vivre, soit bons, soit méchants, quand même on aurait honte de les louer ouvertement ? Or, croirons-nous qu'il puisse y avoir pour quelqu'un un plus grand bien ou un plus grand mal que celui-là ?

CLINIAS.
Je ne le crois pas.

[656c] **L'ATHÉNIEN.**
Pensons-nous qu'en quelque état que ce soit, qui est ou qui sera un jour gouverné par de bonnes lois, on laisse à la disposition du poète l'éducation et les divertissements que nous donnent les Muses ; et qu'à l'égard de la mesure, de la mélodie et des paroles, on leur accorde la liberté de choisir ce qui leur plaît davantage, pour l'enseigner ensuite dans les chœurs à une jeunesse née de citoyens vertueux, sans se mettre en peine si ces leçons la formeront à la vertu ou au vice ?

CLINIAS.
Non, cela ne serait pas raisonnable. Qui peut en douter ?

Copyright Arvensa Editions

[656d] **L'ATHÉNIEN.**
C'est cependant ce qui est permis aujourd'hui presque en tous les pays, excepté l'Égypte.

CLINIAS.
Comment les choses sont elles réglées en Égypte à cet égard ?

L'ATHÉNIEN.
D'une manière dont le récit vous surprendra. Il y a longtemps, à ce qu'il paraît, qu'on a reconnu chez les Égyptiens la vérité de ce que nous disons ici, que dans chaque État la jeunesse ne doit employer habituellement que ce qu'il y a de plus parfait en fait de figure et de mélodie. C'est pourquoi après en avoir choisi et déterminé les modèles, on les expose dans les temples, [656e] et il est défendu aux peintres et aux autres artistes qui font des figures ou d'autres ouvrages semblables, de rien innover, ni de s'écarter en rien de ce qui a été réglé par les lois du pays : et cette défense subsiste encore aujourd'hui, et pour les figures, et pour toute espèce de musique. Et si on veut y prendre garde, on trouvera chez eux des ouvrages de peinture ou de sculpture faits depuis dix mille ans (quand je dis dix mille ans, ce n'est pas pour ainsi dire, mais à la lettre), [657a] qui ne sont ni plus ni moins beaux que ceux d'aujourd'hui, et qui ont été travaillés sur les mêmes règles.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Voilà en effet qui est admirable.

L'ATHÉNIEN.
Oui, c'est un chef d'œuvre de législation et de politique. Leurs autres lois ne sont peut-être pas exemptes de défauts ; mais pour celle-ci touchant la musique, elle nous prouve une chose vraie et bien digne de remarque, c'est qu'il est possible de fixer par des lois, d'une manière durable et avec assurance, les chants qui sont absolument beaux. Il est vrai que cela n'appartient qu'à un Dieu ou à un être divin : aussi les Égyptiens [657b] attribuent-ils à Isis ces mélodies qui se conservent chez eux depuis si longtemps. Si donc, comme je disais, quelqu'un était assez habile pour saisir, par quelque moyen que ce soit, ce qu'il y a de vrai en ce genre, il doit en faire une loi avec assurance, et en ordonner l'exécution, persuadé que le goût du plaisir, qui porte sans cesse à inventer de nouvelle musique, n'aura pas assez de force pour abolir des modèles une fois consacrés, sous prétexte qu'ils sont surannés ; du moins voyons-nous qu'en Égypte, loin que le goût du plaisir ait prévalu sur l'antiquité, tout le contraire est arrivé.

[657c] **CLINIAS.**
Il est fort vraisemblable qu'il en est ainsi, d'après les raisons que tu viens d'en donner.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Oserons nous donc expliquer le vrai usage de la musique, et de cet amusement mêlé de danses et de chants, à peu près de cette manière ? N'est-il pas vrai qu'on ressent de la joie lorsqu'on se croit heureux, et que réciproquement on se croit heureux lorsqu'on ressent de la joie ?

CLINIAS.
Cela est certain.

L'ATHÉNIEN.
L'effet naturel de la joie n'est-il point de nous empêcher de demeurer en repos ?

CLINIAS.
Oui.

[657d] **L'ATHÉNIEN.**
Et alors les jeunes gens ne sont-ils pas portés à danser et à chanter, tandis que nous autres vieillards nous croyons de notre dignité de rester là, regardant la jeunesse, suivant avec plaisir ses jeux et ses fêtes, et, dans le regret que nous donnent notre agilité et nos forces évanouies, proposant des prix à ceux qui sauront le mieux nous rendre le souvenir de nos belles années ?

CLINIAS.
Rien de plus vrai.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Croyons-nous donc que ce soit tout à fait sans fondement qu'on dit [657e] ordinairement des acteurs de ces jeux, que celui qui nous divertit et réjouit davantage doit passer pour le plus habile, et mérite d'être couronné ? En effet, puisque le plaisir est le but de ces fêtes, il est dans l'ordre que la victoire et tous les honneurs soient, comme j'ai dit, pour celui qui aura le plus contribué au plaisir de l'assemblée. [658a] Ce discours n'est-il pas raisonnable, et si cette règle était suivie, pourrait-on y trouver à redire ?

CLINIAS.
Je ne le pense pas.

L'ATHÉNIEN.
Ne prononçons pas si vite, mon cher Clinias ; considérons auparavant notre objet sous toutes ses faces, nous y prenant de cette sorte. Supposons qu'on propose des jeux, sans spécifier quels ils seront, gymniques, équestres ou musicaux, et que, rassemblant tous les citoyens, on leur déclare qu'il ne s'agit [658b] que de plaisir, que chacun d'eux peut y venir disputer le prix, et que la victoire demeurera à celui qui aura le mieux diverti les spectateurs, n'importe de quelle manière, et aura été jugé le plus amusant. Quel effet pensons-nous que produisît une pareille déclaration ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Comment ? explique-toi.

L'ATHÉNIEN.
Selon toute apparence, les uns viendraient y réciter quelque poème héroïque, comme eût pu faire Homère ; d'autres y chanteraient des vers sur le luth ; celui-ci jouerait une tragédie, celui-là une comédie. Je ne serais pas même [658c] surpris qu'il y vînt quelque charlatan avec des marionnettes, et qu'il se flattât plus qu'aucun autre de l'espérance de la victoire. Parmi tous ces concurrents, et une foule d'autres semblables qui ne manqueraient pas de s'y rendre, pourrions-nous dire lequel mériterait le prix à plus juste titre ?

CLINIAS.
Cette question est absurde : et qui s'aviserait de la décider, en connaissance de cause, avant d'avoir entendu chacun des concurrents, et jugé par soi-même de leur mérite ?

L'ATHÉNIEN.
Voulez-vous que je réponde à cette question qui vous paraît si absurde ?

CLINIAS.
Voyons.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Si les petits enfants sont pris pour juges, n'est-il pas vrai qu'ils se déclareront en faveur du charlatan ?

[658d] **CLINIAS.**
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Que le suffrage des enfants un peu plus grands sera pour le poète comique, et celui des femmes d'un esprit cultivé, des jeunes gens, en un mot de la plupart des spectateurs, pour le poète tragique ?

CLINIAS.
Cela est vraisemblable.

L'ATHÉNIEN.
Quant à nous autres vieillards, il est certain que nous prendrons plus de plaisir à entendre un Rhapsode nous réciter, comme il faut, l'Iliade, l'Odyssée, ou quelques morceaux d'Hésiode, et que nous lui donnerons la préférence. A qui donc sera la victoire ? C'est là la question, n'est-ce pas ?

CLINIAS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

[658e] **L'ATHÉNIEN.**
Il est évident que nous ne pouvons nous dispenser, vous et moi, de l'attribuer à celui qui aura eu le suffrage des spectateurs de notre âge ; car nos habitudes, nous autres vieillards, nous paraissent valoir infiniment mieux que tout ce qui se fait aujourd'hui dans tout état et dans tout pays.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Je demeure donc d'accord avec le vulgaire, qu'il faut juger de la musique par le plaisir qu'elle cause, mais non pas aux premiers venus, mais que la plus belle muse est celle qui plaît à ceux qui valent davantage et qui ont reçu une éducation convenable, et plus [659a] encore celle qui plaît à un seul, distingué par la vertu et l'éducation. Et la raison pour laquelle j'exige de la vertu de ceux qui doivent prononcer sur ces matières, est qu'outre les lumières ils ont encore besoin de courage. Il ne convient pas en effet à un vrai juge de juger d'après les leçons du théâtre, de se laisser troubler par les acclamations de la multitude et par sa propre ignorance ; il convient encore moins qu'il aille, contre ses lumières, par lâcheté et par faiblesse, de la même bouche dont il a pris les dieux [659b] à témoin de dire la vérité, se parjurer en trahissant indignement sa pensée. Car ce n'est pas pour être l'écolier des

Copyright Arvensa Editions

spectateurs, mais leur maître, que le juge est assis apparemment, et pour s'opposer à ceux qui n'amuseraient pas le public convenablement. L'abus contraire, autorisé autrefois dans la Grèce comme il l'est encore aujourd'hui en Sicile et en Italie, qui laisse le jugement à la multitude assemblée, et déclare vainqueur celui pour qui plus de mains se sont levées, a produit deux méchants effets : le premier, de gâter les auteurs, [659c] qui se règlent sur le goût des juges, qui est mauvais, en sorte que ce sont les spectateurs qui se donnent à eux-mêmes leur éducation ; le second, de corrompre le plaisir du théâtre, parce qu'au lieu que le plaisir de l'assemblée devrait s'épurer chaque jour par des pièces dont les mœurs seraient meilleures que les siennes, de la manière dont on s'y prend, tout le contraire arrive aujourd'hui. Mais à quoi tend ce discours ? Voyez si ce n'est point à ceci.

CLINIAS.
A quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Il me paraît qu'il nous ramène pour la troisième ou la quatrième fois [659d] au même terme, je veux dire à nous convaincre que l'éducation n'est autre chose que l'art d'attirer et de conduire les enfants vers ce que la loi dit être la droite raison, et ce qui a été déclaré tel par les

Copyright Arvensa Editions

vieillards les plus sages et les plus expérimentés. Afin donc que l'âme des enfants ne s'accoutume point à des sentiments de plaisir ou de douleur contraires à la loi et à ce que la loi a recommandé, mais plutôt que dans ses goûts et ses aversions elle embrasse ou rejette les mêmes objets [659e] que la vieillesse, on a dans cette vue inventé les chants, qui sont de véritables enchantements destinés à produire l'accord dont nous parlons ; et parce que les enfants ne peuvent souffrir rien de sérieux, il a fallu déguiser ces enchantements et les employer sous le nom de chants et de jeux, à l'exemple du médecin qui, pour rendre la santé aux malades et aux languissants, fait entrer dans des aliments [660a] et des breuvages flatteurs au goût, les remèdes propres à les guérir, et mêle de l'amertume à ce qui pourrait leur être nuisible, pour les accoutumer pour leur bien à la nourriture salutaire, et leur donner de la répugnance pour l'autre. De même le législateur habile engagera le poète, et le contraindra même s'il le faut, par la rigueur des lois, à exprimer dans des paroles belles et dignes de louange, ainsi que dans ses mesures, ses figures et ses accords, le caractère d'une âme tempérante, forte, vertueuse.

[660b] **CLINIAS.**
Au nom de Jupiter, penses-tu, étranger, que ce règlement soit en usage dans les autres États ? Pour moi, je ne connais aucun endroit du monde où cela se pratique, si ce n'est chez nous et à Lacédémone ; partout ailleurs on fait

Copyright Arvensa Editions

chaque jour de nouveaux changements dans la danse et toutes les autres parties de la musique ; et ce ne sont point les lois qui dirigent ces innovations, mais je ne sais quel goût bizarre et déréglé qui, loin de se plaire constamment aux mêmes choses, comme [660c] celui des Égyptiens, change lui-même à toute heure.

L'ATHÉNIEN.
Rien n'est plus vrai, mon cher Clinias. Si tu as cru que je voulais insinuer que cela se pratiquât aujourd'hui, ta méprise vient sans doute de ce que je n'ai point expliqué assez clairement ma pensée. J'ai voulu dire seulement ce que je voudrais qu'on observât par rapport à la musique, et tu as cru que je parlais d'une chose existante. Lorsque les maux sont désespérés et portés à leur comble, il est quelquefois nécessaire, [660d] quoique toujours triste, d'en faire la censure. Puisque tu penses comme moi sur ce point réponds-moi : Tu dis qu'on observe mieux chez vous et à Lacédémone que dans tout le reste de la Grèce ce que je viens de prescrire touchant la musique ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Si les autres Grecs se conformaient à cet usage, les choses iraient donc mieux chez eux à cet égard qu'elles ne vont

Copyright Arvensa Editions

aujourd'hui ?

CLINIAS.
Il n'y aurait point de comparaison s'ils suivaient ce qui se pratique ici et à Lacédémone, et ce que tu viens de dire.

L'ATHÉNIEN.
Voyons si mes idées s'accordent avec les vôtres. Le plan [660e] de votre éducation et des leçons de votre musique se réduit-il à ce qui suit ? Obligez-vous vos poètes à dire que, dès qu'on est tempérant, juste, vertueux, on est heureux ; qu'il importe peu d'ailleurs qu'on soit grand ou petit, faible ou robuste, riche ou pauvre ; et que, quand même *on aurait plus de trésors que Cyniras et Midas*[688] si on est injuste, on n'en est ni moins malheureux ni moins à plaindre ? A quoi l'on peut ajouter ce que doit dire le poète, s'il veut bien dire : *Je croirais indigne d'éloge et compterais pour rien* quiconque possédant ce que le vulgaire appelle des biens, n'y joindra pas la possession et la pratique de la justice. [661a] S'il est juste, *qu'il brûle d'en venir aux mains avec l'ennemi* ; mais s'il est injuste, aux dieux ne plaise qu'il *ose regarder en face la mort sanglante*, ni qu'il *devance à la course Borée de Thrace*[689], ni qu'il jouisse d'aucun des avantages que l'on regarde ordinairement comme de vrais biens, car les hommes se trompent dans l'idée qu'ils s'en forment. Le premier des biens, disent-ils, est la santé ; le second, la

Copyright Arvensa Editions

beauté ; le troisième, la vigueur ; le quatrième, la richesse : ils en comptent encore beaucoup d'autres, comme d'avoir la vue, l'ouïe et [661b] les autres sens en bon état ; de pouvoir faire tout ce qu'on veut en qualité de tyran ; enfin le comble du bonheur, selon eux, ce serait de devenir immortel au même instant qu'on aurait acquis tous les biens dont je viens de parler. Disons-nous au contraire, vous et moi, que la jouissance de ces biens est avantageuse à ceux qui sont justes et pieux, mais qu'ils se tournent en véritables maux pour les méchants, à commencer par la santé ; qu'il en est de même de la vue, [661c] de l'ouïe, des autres sens, en un mot, de la vie ; que le plus grand de tous les malheurs pour un homme serait d'être immortel, et de posséder tous les autres biens, hormis la justice et la vertu, et qu'en cet état, plus sa vie serait courte, moins il serait à plaindre ? Vous engagerez, je pense, vous contraindrez même vos poètes à tenir ce langage pour l'instruction de votre jeunesse, et à y conformer leurs mesures et leurs harmonies, n'est-il pas vrai ? Voyez ; pour moi, je vous déclare [661d] nettement que ce qui passe pour un mal dans l'idée du vulgaire, est un bien pour les méchants, et n'est un mal que pour les justes ; qu'au contraire, ce qui est réputé bien, n'est tel que pour les bons, et est un mal pour les méchants. Sommes-nous d'accord ou non sur tout cela, vous et moi ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Nous le sommes, ce me semble, en certaines choses, et nullement en d'autres.

L'ATHÉNIEN.
Peut-être ne puis-je réussir à vous persuader que la santé, la richesse, une autorité sans bornes pour l'étendue et la durée, j'y ajoute encore une vigueur extraordinaire, [661e] du courage, et par-dessus tout cela l'immortalité avec l'exemption de ce qu'on tient communément pour des maux, loin de contribuer au bonheur de la vie, rendraient au contraire un homme souverainement malheureux, s'il logeait en même temps dans son âme l'injustice et le désordre ?

CLINIAS.
Tu as deviné juste.

L'ATHÉNIEN.
Soit. Comment m'y prendrai-je après cela pour vous convaincre ? Ne vous semble-t-il pas que cet homme à qui j'accorde la beauté, la vigueur du corps, la richesse, le courage, [662a] un plein pouvoir durant le cours de sa vie de faire tout ce qu'il désire, s'il est d'ailleurs injuste et livré au désordre, mène nécessairement une vie honteuse ? Peut-être m'accorderez-vous cela ?

CLINIAS.
Tout à fait.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Et par conséquent, qu'il mène une mauvaise vie ?

CLINIAS.
Un peu moins.

L'ATHÉNIEN.
Et par conséquent, une vie désagréable et fâcheuse pour lui ?

CLINIAS.
Pour ceci, comment veux-tu que nous en convenions ?

[662b] **L'ATHÉNIEN.**
Comment ? Si quelque dieu veut bien nous mettre d'accord ; car pour le présent nous ne le sommes guère. Quant à moi, mon cher Clinias, la chose me paraît si évidente, qu'il m'est moins évident que la Crète est une île ; et si j'étais législateur, je ne négligerais rien pour forcer les poètes et tous mes citoyens à tenir les mêmes discours ; je n'aurais point de châtiments assez grands pour punir quiconque oserait dire qu'il y a des méchants [662c] qui vivent heureux, et que l'utile est une chose, et le juste une autre ; et il y a encore bien d'autres points sur lesquels j'inspirerais à mes citoyens des sentiments bien éloignés, à ce qu'il me semble, de ceux des Crétois, des Lacédémoniens et du reste des hommes. Permettez-moi,

Copyright Arvensa Editions

ô les meilleurs des hommes, au nom de Jupiter et d'Apollon, de consulter ici ces mêmes dieux qui sont vos législateurs, et de leur demander [662d] si la vie la plus juste n'est pas aussi la plus heureuse, ou s'il y a deux sortes de vie, dont l'une ait le plaisir, et l'autre la justice en partage. S'ils nous répondent qu'il y a deux sortes de vie, nous leur demanderons de nouveau, pour procéder en règle, laquelle des deux est plus heureuse que l'autre, la vie juste ou celle du plaisir : s'ils nous disent que c'est celle qui a le plaisir en partage, je soutiens que cette réponse est absurde dans leur bouche. Mais gardons-nous de faire tenir aux Dieux un pareil [662e] langage ; mettons-le plutôt sur le compte de nos pères et de nos législateurs. Supposons que les questions que je viens de faire s'adressent uniquement au législateur, et que c'est lui qui nous a répondu que la vie la plus riche en plaisirs est la plus heureuse. Mon père, lui dirais-je, tu ne veux donc pas que je mène la vie la plus heureuse, puisque tu n'as cessé de m'exhorter à vivre dans la pratique de la justice ? Celui qui aurait posé un pareil principe, soit législateur, soit père, serait condamné, selon moi, à la plus évidente contradiction avec lui-même. Et, d'un autre côté, s'il soutenait que la vie la plus juste est aussi la plus heureuse, chacun pourrait lui demander ce que la loi trouve dans la justice de beau et de bon [663a] qui la fait préférer au plaisir ; car sans le plaisir, quel bien peut-il rester à l'homme juste ? Quoi ! l'estime et l'approbation des hommes et des Dieux serait-elle une chose belle et

Copyright Arvensa Editions

bonne, mais incapable de causer aucun plaisir ; et l'infamie aurait-elle les qualités opposées ? Divin législateur, cela ne peut pas être, dirons-nous. Peut-il être beau et bon, et en même temps fâcheux, de ne commettre aucune injustice, et de n'en avoir point à souffrir de personne ? Et y a-t-il au contraire de l'agrément dans la condition opposée, quoique mauvaise et honteuse ?

CLINIAS.
Comment cela pourrait-il être ?

L'ATHÉNIEN.
Ainsi le discours qui ne sépare point l'agréable du juste, [663b] du bon et du beau[690], a du moins cet avantage, qu'il porte ceux qui l'entendent à embrasser la justice et la vertu ; et le législateur ne peut se permettre un autre langage, sans se couvrir de honte et sans se contredire ; car jamais personne ne consentira de lui-même à embrasser un genre de vie qui doit lui procurer moins de plaisir que de peine. Or ce qu'on ne voit que dans le lointain donne des vertiges à presque tout le monde, surtout aux enfants. Le soin du législateur sera donc d'ôter les nuages qui pourraient offusquer [663c] l'esprit des citoyens, et de mettre en œuvre toutes les pratiques, les louanges et les raisons les plus efficaces pour leur persuader que la justice et l'injustice sont, pour ainsi dire,

Copyright Arvensa Editions

représentées sur deux tableaux placés l'un vis-à-vis de l'autre ; que l'injuste et le méchant portant la vue sur ces deux tableaux, celui de l'injustice lui paraît charmant, et celui de la justice insupportable ; mais que le juste, les regardant à son tour, en porte un jugement tout opposé.

CLINIAS.
Cela doit être.

L'ATHÉNIEN.
De ces deux jugements, quel est le plus conforme à la vérité, celui de l'âme dépravée, ou celui de l'âme saine ?

[663d] **CLINIAS.**
Il est évident que c'est le second.

L'ATHÉNIEN.
Il est donc évident aussi que la condition de l'injuste, outre qu'elle est plus honteuse et plus criminelle, est dans la réalité plus fâcheuse que celle de l'homme juste et vertueux.

CLINIAS.
Tu as bien l'air d'avoir raison.

L'ATHÉNIEN.
Et quand cela ne serait pas aussi certain que la raison vient de nous le démontrer, si un législateur tant soit peu

Copyright Arvensa Editions

habile s'est cru quelquefois permis de tromper les jeunes gens pour leur avantage, fut-il jamais un mensonge [663e] plus utile que celui-ci, et plus propre à les porter d'eux-mêmes et sans contrainte à la pratique de la vertu ?

CLINIAS.
Étranger, rien de plus beau ni de plus solide que la vérité ; mais il me semble difficile de la faire entrer dans les esprits.

L'ATHÉNIEN.
Cela peut être. On a pourtant réussi à rendre croyable la fable du Sidonien[691], tout absurde qu'elle est, et mille autres semblables.

CLINIAS.
Quelle fable ?

L'ATHÉNIEN.
Celle qui raconte que des dents d'un serpent jetées en terre il sortit des hommes armés. C'est là une preuve bien sensible pour tout législateur, [664a] qu'il n'est rien dont il ne puisse venir à bout de persuader la jeunesse. La seule chose donc qu'il ait à faire, est de trouver le point dont il importe le plus pour le bonheur de ses citoyens qu'ils soient pleinement convaincus ; et quand il l'aura trouvé, d'imaginer les moyens de leur faire tenir sur ce point un

Copyright Arvensa Editions

langage uniforme en tout temps et en toutes rencontres, dans leurs chants, dans leurs discours sérieux et dans leurs fables. Si vous êtes là-dessus d'un avis contraire au mien, rien ne vous empêche de combattre mes raisons.

[664b] **CLINIAS.**
Je ne crois pas que nous puissions ni l'un ni l'autre vous opposer rien de raisonnable.

L'ATHÉNIEN.
Je reprends donc le fil du discours, et je dis que le but de tous les chœurs, qui sont de trois espèces, doit être d'enchanter en quelque sorte l'ame des enfants, tandis qu'elle est tendre et docile, en leur répétant sans cesse les belles maximes que nous venons d'exposer, et beaucoup d'autres qu'on pourrait y ajouter ; et, pour les comprendre toutes en une seule, disons-leur que la vie la plus juste est aussi la plus heureuse au jugement des Dieux ; [664c] et non seulement nous dirons la vérité, mais ce discours entrera plus aisément qu'aucun autre, quel qu'il puisse être, dans l'esprit de ceux qu'il nous importe de persuader.

CLINIAS.
Il faut bien convenir de ce que tu dis.

L'ATHÉNIEN.
Nous ne saurions donc mieux faire que d'introduire en

Copyright Arvensa Editions

premier lieu le chœur des Muses, composé d'enfants qui chanteront ces maximes avec un soin extrême en public et à tous les citoyens. Ensuite viendra le second chœur, composé de jeunes gens au-dessous de trente ans, qui prendront Apollon à témoin de la vérité de ces mêmes maximes, le priant de leur être propice, et de les graver [664d] profondément dans leur âme. Un troisième chœur, composé d'hommes faits, depuis trente ans jusqu'à soixante, chantera aussi les mêmes choses. Pour ceux qui auront passé cet âge, comme les chants ne sont plus alors de saison, il faut les réserver à composer, sur les mêmes objets, des fables qui s'appuient sur des oracles divins.

CLINIAS.
Quelle est, étranger, cette troisième espèce de chœur ? Nous ne comprenons pas bien ce que tu veux dire à cet égard.

L'ATHÉNIEN.
C'est néanmoins le but de tout ce que nous avons dit jusqu'à ce moment,

[664e] **CLINIAS.**
Nous n'entendons pas davantage ; tâche d'expliquer plus clairement ta pensée.

L'ATHÉNIEN.
Nous avons dit, s'il vous en souvient, au commencement

Copyright Arvensa Editions

de cet entretien, que la jeunesse, naturellement vive et ardente, ne pouvait tenir en repos ni son corps ni sa langue ; qu'elle criait et sautait continuellement sans règle ni méthode ; qu'à l'exception de l'homme, les autres animaux n'avaient aucune idée de l'ordre qui doit régner dans les mouvements du corps et ceux de la voix ; que, par rapport aux mouvements du corps, [665a] cet ordre s'appelait mesure ; qu'à l'égard de la voix, on avait donné au mélange des tons graves et aigus le nom d'harmonie, et celui de chorée à l'union du chant et de la danse. Les Dieux, disions-nous, touchés de compassion pour nous, avaient envoyé les Muses et Apollon pour prendre part à nos fêtes et y présider. Nous mettions aussi Bacchus de la partie ; vous le rappelez-vous ?

CLINIAS.
Nous n'avons eu garde de l'oublier.

L'ATHÉNIEN.
Ce qui appartient aux deux premiers chœurs, l'un des Muses, [665b] l'autre d'Apollon, a été expliqué. Il nous reste à parler du troisième, qui ne peut être que celui de Bacchus.

CLINIAS.
Comment cela, s'il te plaît ? L'idée d'un chœur de vieillards consacré à Bacchus, a quelque chose de si étrange, que l'esprit ne saurait sur-le-champ s'y

Copyright Arvensa Editions

accoutumer. Quoi ! ce chœur sera en effet composé de ceux qui sont au-dessus de trente ans, et même de cinquante jusqu'à soixante ?

L'ATHÉNIEN.
Oui ; mais il faut expliquer, je crois, la manière dont la chose doit se passer pour paraître plausible.

CLINIAS.
Voyons.

L'ATHÉNIEN.
Êtes-vous d'accord avec moi sur ce que nous disions tout à l'heure ?

[665c] **CLINIAS.**
Sur quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Qu'il fallait que chaque citoyen, sans distinction d'âge, de sexe, de condition, libre ou esclave, en un mot, que tout l'État en corps se répétât sans cesse à lui-même les maximes dont nous avons parlé, et qu'à certains égards il variât et diversifiât ses chants en tant de manières qu'il ne s'en lassât jamais et y trouvât toujours un nouveau plaisir.

CLINIAS.
Qui pourrait ne pas convenir qu'il n'y aurait rien de mieux

Copyright Arvensa Editions

à faire ?

[665d] **L'ATHÉNIEN.**
Mais en quelle occasion la plus excellente partie des citoyens, celle à qui l'âge et la sagesse donnent une plus grande autorité, pourra-t-elle, en chantant les plus belles maximes, contribuer au plus grand bien de l'État ? Serions-nous assez malavisés pour négliger ce qui rendrait plus efficaces ces chants si beaux et si utiles ?

CLINIAS.
D'après ce que tu dis, il n'est pas possible de le négliger.

L'ATHÉNIEN.
Quelle serait donc la manière la plus convenable de s'y prendre ? Voyez si ce ne serait pas celle-ci.

CLINIAS.
Laquelle ?

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas vrai qu'à mesure qu'on devient vieux, on prend du dégoût pour le [665e] chant, on ne s'y prête qu'avec beaucoup de répugnance ; et que si on se trouvait dans la nécessité de chanter, plus on aurait d'âge et de vertu, plus la chose nous semblerait honteuse ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Cela est certain.

L'ATHÉNIEN.
A plus forte raison un vieillard de ce caractère rougirait-il de chanter debout sur un théâtre en présence d'une multitude confuse ; surtout si, pour donner plus de force et d'étendue à sa voix, on l'assujettissait au régime et à l'abstinence des chœurs de chantres qui disputent la victoire ; c'est bien alors qu'il ne chanterait qu'avec un déplaisir, une honte et une répugnance extrême.

[666a] **CLINIAS.**
La chose n'est pas douteuse.

L'ATHÉNIEN.
Comment ferons-nous donc pour les engager à chanter de bonne grâce ? N'interdirons-nous point d'abord, par une loi, l'usage du vin aux enfants jusqu'à l'âge de dix-huit ans, leur faisant entendre qu'il ne faut point verser un nouveau feu sur le feu qui dévore leur corps et leur âme, avant l'âge du travail et des fatigues, de peur de l'exaltation qui est naturelle à la jeunesse ? Nous leur permettrons ensuite d'en boire modérément jusqu'à [666b] trente ans, avec ordre de s'abstenir de toute débauche et de tout excès. Ce ne sera que lorsqu'ils toucheront à quarante ans, qu'ils pourront se livrer à la joie des banquets, et inviter Bacchus à venir avec les autres dieux prendre part à leurs fêtes et à leurs orgies,

Copyright Arvensa Editions

apportant avec lui cette divine liqueur dont il a fait présent aux hommes comme un remède pour adoucir l'austérité de la vieillesse, lui rendre la vivacité de ses premiers ans, dissiper ses chagrins, amollir [666c] la dureté de ses mœurs, comme le feu amollit le fer, et lui donner je ne sais quoi de plus souple et de plus flexible. Échauffés par cette liqueur, nos vieillards ne se porteront-ils pas, avec plus d'allégresse et moins de répugnance, à chanter, et, suivant l'expression que nous avons employée souvent, à faire leurs enchantements, non en présence de beaucoup de personnes ni d'étrangers, mais devant un petit nombre d'amis ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Ce moyen, que nous mettons en œuvre pour les disposer à mêler leur chant à celui des autres, n'a rien [666d] qui choque la bienséance.

CLINIAS.
Absolument rien.

L'ATHÉNIEN.
Mais quel chant leur mettrons-nous dans la bouche ? Quelle sera leur Muse ? N'est-il pas évident qu'il faut observer encore ici les bienséances de l'âge ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Quelle est donc la musique qui convient à des homme divins ? Serait-ce celle des chœurs ?

CLINIAS.
Nous serions bien en peine, nous autres Crétois, ainsi que les Lacédémoniens, d'employer en cette occasion d'autres chants que ceux qu'on nous a appris dans les chœurs, et auxquels nous sommes accoutumés.

L'ATHÉNIEN.
Cela doit être, parce qu'en effet vous n'avez jamais été dans le cas de faire usage du [666e] plus beau de tous les chants. Par vos institutions, vous ressemblez moins à des citoyens qui habitent une ville, qu'à des soldats campés sous une tente. Votre jeunesse est semblable à une troupe de poulains qu'on fait paître ensemble dans la prairie sous un gardien commun. Les pères n'ont point droit chez vous d'arracher leur enfant farouche et sauvage de la compagnie des autres, de l'élever dans la maison paternelle, de lui donner un gouverneur particulier, et de le dresser en le caressant, en l'apprivoisant, et en usant des autres moyens convenables à l'éducation des

Copyright Arvensa Editions

enfants ; ce qui en ferait non seulement un bon [667a] soldat, mais un bon citoyen capable d'administrer les affaires publiques, meilleur guerrier, comme nous l'avons dit, que le guerrier de Tyrtée, et qui regarderait la force comme étant, non la principale partie de la vertu, mais la quatrième, toujours et en tous lieux, tant pour les particuliers que pour l'État.

CLINIAS.
Étranger, je ne sais pourquoi tu rabaisses de nouveau nos législateurs.

L'ATHÉNIEN.
S'il est vrai que je le fasse, mon cher Clinias, c'est sans dessein : mais laisse ce reproche, crois-moi, et suivons la raison partout où elle nous conduira. Si réellement nous découvrons une musique plus parfaite que celle des chœurs [667b] et des théâtres publics, essayons de la donner en partage à ceux qui, de notre aveu, ont de la répugnance pour cette dernière, et désirent ne faire usage que de la plus belle.

CLINIAS.
Nous le devons.

L'ATHÉNIEN.
En toutes les choses qui sont accompagnées de quelque agrément, n'est-ce pas une nécessité, ou que cet

Copyright Arvensa Editions

agrément soit la seule chose qui les rende dignes de nos empressements, ou qu'il s'y joigne quelque raison de bouté intrinsèque, ou enfin d'utilité ? Par exemple, le manger, le boire, en général tout aliment, est accompagné d'un sentiment agréable que nous nommons plaisir ; [667c] pour la bonté intrinsèque et l'utilité, que les aliments soient sains, c'est là leur véritable bonté.

CLINIAS.
J'en conviens.

L'ATHÉNIEN.
La science a pareillement son agrément, son plaisir : quant à la bonté, l'utilité, la beauté, elle tient tout cela de la vérité.

CLINIAS.
La chose est telle que tu dis.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ? les arts d'imitation [667d] ne donnent-ils pas du plaisir par la reproduction de la réalité, et le sentiment attaché à cette reproduction, quand elle a lieu, n'a-t-on pas raison de l'appeler agréable ?

CLINIAS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Cependant, pour la bonté intrinsèque de leurs ouvrages, ce n'est point du plaisir qu'ils causent qu'elle dépend, mais, pour le dire en un mot, du rapport d'égalité entre l'imitation et la chose imitée.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Le plaisir n'est donc une règle sûre d'estimation qu'à l'égard des choses qui n'ont pour objet ni l'utilité, ni la vérité, ni la ressemblance, et qui, d'un autre côté, [667e] n'apportent avec elles aucun dommage, mais qu'on cherche à se procurer uniquement en vue de ce sentiment agréable qui accompagne quelquefois l'utilité, la vérité, la ressemblance, et qu'on appelle plaisir, lorsque rien de tout cela n'y est joint.

CLINIAS.
Tu ne parles que du plaisir qui n'a rien de nuisible.

L'ATHÉNIEN.
Oui, et je lui donne le nom de divertissement, lorsque d'ailleurs il n'est ni nuisible ni utile d'une manière tant soit peu considérable.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
De ces principes ne faut-il pas conclure qu'il n'appartient ni au plaisir, ni à aucune opinion [668a] fondée sur la seule apparence, de juger des arts qui consistent dans l'imitation et le rapport d'égalité ? Car l'égalité et la proportion ne reposent ni sur l'imagination ni sur la sensibilité, mais sur la vérité seule, et pas sur autre chose.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Or qu'est-ce que la musique, sinon un art de représentation et d'imitation ?

CLINIAS.
Tout à fait.

L'ATHÉNIEN.
Il ne faut donc pas écouter ceux qui disent qu'on doit juger de la musique par le plaisir, ni rechercher [668b] comme digne de notre empressement celle qui n'aurait d'autre objet que le plaisir, s'il y en a une semblable, mais celle qui est en soi conforme au beau.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cela est très vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi nos vieillards, qui recherchent la plus parfaite musique, ne s'attacheront point à celle qui est agréable, mais à celle qui est juste ; et la justesse d'une imitation consiste en effet, comme nous avons dit, dans l'exacte représentation de la chose imitée.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Et tout le monde convient assez que les ouvrages de musique ne sont qu'imitation [668c] et représentation. N'est-ce pas de quoi tomberont aisément d'accord les poètes, les spectateurs et les acteurs ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent, pour ne point se tromper sur chacun de ces ouvrages, il faut connaître ce qu'il exprime ; car si l'on ne connaît point la chose même qu'il veut rendre et dont il est la représentation, il n'est pas possible de bien juger s'il a atteint son but, ou s'il l'a manqué.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Comment cela se pourrait-il ?

[668d] **L'ATHÉNIEN.**
Mais si on ne peut juger de la justesse et de la vérité d'un ouvrage, comment juger de sa beauté ? Je ne m'explique point assez clairement : peut-être me ferai-je mieux entendre de cette manière.

CLINIAS.
De quelle manière, s'il te plaît ?

L'ATHÉNIEN.
Il y a un nombre infini d'imitations qui s'adressent à la vue.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Si l'on ne connaît en aucune façon les objets que l'artiste a voulu rendre, peut-on bien juger de la justesse de son travail ; par exemple, si les proportions du corps sont reproduites telles qu'elles sont dans l'original ; si la position des parties [668e] et leur correspondance sont bien observées ; et de même pour les couleurs et les figures ; ou bien si tout cela a été manqué et confondu

Copyright Arvensa Editions

dans l'exécution ? Vous semble-t-il qu'on puisse prononcer là-dessus, si l'on n'a nulle idée de l'être que l'artiste s'est proposé d'imiter ?

CLINIAS.
Comment le pourrait-on ?

L'ATHÉNIEN.
Mais lorsqu'on sait que ce qu'il a voulu représenter sur la toile ou sur le marbre est un homme y et qu'il en a exprimé fidèlement toutes les parties, [669a] avec la couleur et la figure convenables, s'ensuit-il nécessairement qu'on soit en état de juger d'un coup d'œil de la beauté d'un ouvrage ou de ses défauts ?

CLINIAS.
En ce cas, nous nous connaîtrions tous en peinture.

L'ATHÉNIEN.
Tu as raison. En général, à l'égard de toute imitation, soit en peinture, soit en musique, soit en tout autre genre, ne faut-il pas, pour en être un juge éclairé, connaître ces trois choses : [669b] en premier lieu, l'objet imité ; en second lieu, si l'imitation est juste ; enfin si elle est belle, que cette imitation soit faite par la parole, ou par la mélodie, ou par la mesure ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Il me paraît que oui.

L'ATHÉNIEN.

Voyons donc ce qui fait la difficulté de bien juger par rapport à la musique, et ne nous rebutons pas. Comme c'est de toutes les imitations la plus vantée, c'est aussi celle qui exige de l'artiste le plus de précaution. L'erreur ici serait très funeste, car elle s'étend jusque [669c] sur les mœurs ; et en même temps elle est très délicate à saisir, parce qu'il s'en faut bien que les poètes soient aussi habiles dans leur art que les Muses elles-mêmes. Jamais les Muses ne s'écarteraient du vrai, au point d'adapter à des paroles faites pour des hommes une figure et une mélodie qui ne peuvent convenir qu'à des femmes ; ou de joindre des mesures d'esclaves ou de personnes viles à une mélodie et à des figures d'hommes libres ; ou enfin d'accommoder à des figures et à des mesures pleines de noblesse une mélodie ou des paroles d'un caractère opposé. Jamais elles ne mêleraient ensemble des cris d'animaux, [669d] des voix humaines, et des sons d'instruments, ni n'emploieraient cette confusion de toutes sortes de sons pour exprimer une seule chose ; au lieu que nos poètes humains confondant et mêlant ensemble toutes ces choses, sans goût et sans principes, mériteraient d'être moqués de ceux qui, comme dit Orphée, ont reçu en partage un sentiment délicat[692]. A cette confusion, nos poètes ajoutent le défaut contraire,

Copyright Arvensa Editions

qui est de tout séparer, tantôt présentant [669e] des mesures, des figures et des vers sans mélodie, et tantôt sans paroles des mesures et des mélodies qu'ils exécutent sur le luth ou sur la flûte, de sorte qu'il est fort difficile de deviner ce que signifient ces mesures et cette mélodie dénuées de paroles, ni à quel genre d'imitation un peu raisonnable cela ressemble ; on ne peut au contraire s'empêcher de reconnaître qu'il y a dans tout cela une absence totale de goût, surtout dans cette affectation à accumuler des sons semblables à des cris d'animaux, avec une extrême rapidité et sans s'arrêter, et dans cette manie de jouer du luth [670a] ou de la flûte autrement que pour accompagner la danse et le chant. Cet emploi des instruments sans voix humaine est une barbarie et un vrai charlatanisme. Voilà ce que j'avais à dire sur ce sujet. Au reste, nous n'examinons pas ici quel genre de musique ne convient pas à nos citoyens, depuis l'âge de trente ans jusqu'au-delà de cinquante, mais quel est celui qui leur convient ; et ce qui me paraît résulter de ce discours, c'est que les vieillards quinquagénaires, [670b] qui seront dans le cas de chanter, doivent être beaucoup mieux instruits que personne de tout ce qui concerne la musique des chœurs, parce qu'ils ont besoin de discerner et de sentir avec la dernière délicatesse toutes les espèces de mesure et d'harmonie : sans quoi, comment connaîtront-ils la justesse d'une mélodie, quand il faut du dorien, et quand il n'en faut pas, et si la mesure que le musicien a accommodée à la mélodie y convient ou non ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il est évident qu'ils ne le pourront pas sans cela.

L'ATHÉNIEN.
En vérité la plupart des spectateurs sont bien ridicules de s'imaginer qu'ils sont capables de juger de la mesure et de l'harmonie, parce qu'ils ont appris par contrainte à chanter et à danser ; ils ne songent pas [670c] qu'ils font cela par routine et sans principes. Toute mélodie est juste et bonne quand elle a le caractère qui lui convient ; elle est manquée dès qu'elle en sort.

CLINIAS.
Cela est certain.

L'ATHÉNIEN.
Celui qui ne connaît point la nature d'une chose, pourra-t-il jamais, à ce compte, juger de sa bonté ?

CLINIAS.
Le moyen ?

L'ATHÉNIEN.
Voici donc ce que nous trouvons pour la seconde fois, c'est qu'il faut que ceux que nous invitons ici à chanter, et à qui nous faisons pour cela [670d] une douce violence,

Copyright Arvensa Editions

soient du moins assez instruits dans le chant pour pouvoir suivre les cadences des mesures et les différents tons d'une mélodie, afin que, connaissant toutes les espèces d'harmonies et de mesures, ils puissent en choisir de convenables à des gens de leur âge et de leur caractère ; et qu'ainsi se prêtant au chant de bonne grâce, ils goûtent d'abord eux-mêmes un plaisir innocent, et par leur exemple apprennent [670e] à la jeunesse à embrasser tout ce qui est propre en ce genre à former ses mœurs. S'ils ont l'habileté que nous supposons ici, ils auront nécessairement des lumières supérieures à celles que donne l'éducation commune, et à celles des poètes eux-mêmes ; car il n'est nullement nécessaire que le poète connaisse si son imitation est belle ou non, ce qui est le troisième point qui achève le juge éclairé, tandis qu'il ne peut se dispenser de posséder ce qui regarde la mesure et l'harmonie ; mais nos vieillards doivent avoir une connaissance égale des trois points en question, afin de pouvoir choisir ce qu'il y a de plus excellent et ce qui en approche davantage ; autrement, [671a] jamais ils ne seront propres à faire goûter aux jeunes gens le charme de la vertu.

Nous avons expliqué selon notre pouvoir, comme nous nous l'étions proposé d'abord, les moyens de remédier aux inconvénients du chœur de Bacchus. Voyons si nous y avons réussi. C'est une nécessité que le tumulte règne dans une pareille assemblée, et qu'il y croisse à mesure que l'on continuera à boire : inconvénient qui dès le

Copyright Arvensa Editions

commencement nous a paru inévitable dans les banquets d'aujourd'hui, de la manière dont les choses [671b] s'y passent.

CLINIAS.
Il est inévitable, en effet.

L'ATHÉNIEN.
Dans ces moments on se trouve plus vif, plus gai, plus libre et plus hardi qu'à l'ordinaire : on ne sait ce que c'est que d'écouter personne ; on se croit capable de gouverner et soi-même et les autres.

CLINIAS.
Il est vrai.

L'ATHÉNIEN.
C'est alors, disions-nous, que les âmes des buveurs, échauffées par le vin comme le fer par le feu, deviennent plus molles et plus jeunes, en quelque sorte ; de façon qu'elles seraient aussi dociles et aussi flexibles [671c] que celles des enfants entre les mains d'un homme qui aurait l'autorité et la capacité requises pour les dresser et les former. Cet homme est précisément le même que l'excellent législateur : l'effet de ses lois touchant les banquets doit être de faire passer à une disposition tout opposée ce buveur plein de confiance et de hardiesse, qui pousse l'impudence au-delà de toutes bornes, incapable

Copyright Arvensa Editions

de s'assujettir à l'ordre, de parler, de se taire, de boire et de chanter à son rang ; il faut qu'elles introduisent discrètement en son cœur, pour s'y opposer à l'invasion de l'impudence, [671d] la plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée du nom de honte et de pudeur.

CLINIAS.
Soit.

L'ATHÉNIEN.
Il faut encore que ces mêmes lois aient pour gardiens et pour coopérateurs des ennemis du tumulte, et que des hommes sobres président à la troupe des buveurs ; parce que sans de tels chefs, il est plus difficile de combattre la débauche, que de défaire l'ennemi sans un général qui ait du sang-froid ; il faut enfin qu'il y ait un égal ou même un plus grand déshonneur à désobéir à [671e] ces chefs et aux commandants de Bacchus, vieillards plus que sexagénaires, qu'à désobéir aux commandants de Mars.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Si tout se passait de la sorte dans les banquets et dans ces assemblées d'allégresse ; si les buveurs se conformaient en tout aux lois et à la volonté de ceux qui sont sobres ;

Copyright Arvensa Editions

n'est-il pas vrai que les convives en tireraient de grands avantages, et qu'au lieu d'en sortir, [672a] comme aujourd'hui, ennemis les uns des autres, ils se quitteraient meilleurs amis qu'auparavant ?

CLINIAS.
J'en conviens, pourvu qu'on y observe un jour les règlements que tu viens de marquer.

L'ATHÉNIEN.
Ne condamnons donc plus sans restriction cet usage des présents de Bacchus, comme s'il était absolument mauvais, et qu'on dût le proscrire de tous les États. Il y aurait même encore bien des choses à dire en sa faveur, et je n'oserais parler à la foule du plus grand bien que ce Dieu procure, parce que les hommes s'en forment une idée peu juste, [672b] et prennent mal ce qu'on en dit.

CLINIAS.
De quoi s'agit-il ?

L'ATHÉNIEN.
C'est une opinion et un bruit vulgaire que Junon, la marâtre de Bacchus, lui a ôté[693] la raison ; que, pour se venger d'elle, il a inventé les orgies et toutes ces danses extravagantes ; et que c'est dans cette vue qu'il nous a fait présent du vin. Pour moi, je laisse ce langage à ceux qui

Copyright Arvensa Editions

croient pouvoir dire en sûreté de pareilles choses des Dieux ; [672c] ce que je sais, c'est qu'aucun homme ne vient au monde avec toute la raison qu'il doit avoir un jour, lorsqu'il sera parvenu à l'âge de maturité : que dans cet intervalle, où il n'a point encore acquis toute la sagesse qui convient à sa nature, il est dans un état de folie, il crie sans aucune règle et saute de même, aussitôt qu'il se met en mouvement. Rappelons-nous que c'est de là, comme nous avons dit, qu'ont pris naissance la musique et la gymnastique.

CLINIAS.
Nous nous en souvenons.

L'ATHÉNIEN.
Et que c'est de là aussi qu'est né [672d] dans l'espèce humaine le sentiment de la mesure et de l'harmonie, sous les auspices d'Apollon, des Muses et de Bacchus.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Selon les préjugés vulgaires, le vin a été donné aux hommes par un effet de la vengeance de Bacchus, pour troubler leur raison : mais le discours présent nous montre au contraire que les hommes l'ont reçu comme un spécifique dont la vertu est d'inspirer à l'âme la pudeur, et

Copyright Arvensa Editions

d'entretenir la santé et les forces au corps.

CLINIAS.
Étranger, voilà un résumé exact de ce qui a été dit plus haut.

[672e] L'ATHÉNIEN.
Nous avons expliqué la moitié de ce qui compose la chorée, expliquerons-nous l'autre moitié, ou la laisserons-nous ?

CLINIAS.
Quelle est cette autre moitié, et comment conçois-tu cette division ?

L'ATHÉNIEN.
La chorée prise en entier embrasse, selon nous, l'éducation prise aussi en entier. Une de ses parties comprend la mesure et l'harmonie qui servent à régler la voix.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
L'autre partie, dont l'objet est le mouvement du corps, a de commun avec le mouvement de la voix, la mesure ; et elle a de propre la figure, [673a] comme le mouvement de la voix a de propre la mélodie.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Nous avons donné, par je ne sais quelle raison, le nom de musique à l'art qui, réglant la voix, passe jusqu'à l'âme et lui inspire le goût de la vertu.

CLINIAS.
Et on l'a très bien nommé.

L'ATHÉNIEN.
Quant aux mouvements du corps, que nous appelons la danse, lorsqu'ils se proposent pour but le perfectionnement du corps, nous nommons gymnastique l'art qui conduit à ce but.

CLINIAS.
Oui.

[673b] **L'ATHÉNIEN.**
Je disais donc, et je le répète, que nous avons traité suffisamment de cette moitié de la chorée qu'on nomme musique. Pour ce qui est de l'autre moitié, en parlerons-nous ? Voyez ce que nous avons à faire.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Que crois-tu, étranger, que doivent répondre à une pareille demande des Crétois et des Lacédémoniens, lorsque après les avoir entretenus longtemps sur la musique, on ne leur a point encore parlé de la gymnastique ?

L'ATHÉNIEN.
Tu m'as répondu clairement en m'interrogeant [673c] de la sorte ; et je vois que cette interrogation est non seulement une réponse à ma question, mais encore un ordre de parler de la gymnastique.

CLINIAS.
Tu es parfaitement entré dans mes intentions, et je te prie d'y avoir égard.

L'ATHÉNIEN.
Je le ferai d'autant plus volontiers, qu'ayant à traiter une matière qui vous est connue, il me sera moins difficile de me faire entendre : car vous avez l'un et l'autre beaucoup plus d'expérience de la gymnastique que de la musique.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Ce divertissement a pris son origine [673d] dans la nature, qui apprend à tout animal à sauter. L'homme seul, entre

Copyright Arvensa Editions

tous les animaux, ayant, comme nous avons dit, le sentiment de la mesure, s'en est servi pour inventer et former la danse. Ensuite la mélodie réveillant en lui le souvenir de la mesure, de leur union s'est formée la chorée et tous les jeux de cette nature.

CLINIAS.
Cela est très vrai.

L'ATHÉNIEN.
Nous avons déjà expliqué une de ces deux choses ; nous tâcherons dans la suite d'expliquer l'autre.

CLINIAS.
Soit.

L'ATHÉNIEN.
Mais avant de passer outre, faisons, [673e] si vous le trouvez bon, un dernier règlement sur l'usage des banquets.

CLINIAS.
Quel règlement, je te prie ?

L'ATHÉNIEN.
Dans tout État où, regardant l'usage des banquets comme d'une grande importance, on s'y comportera selon les lois et les règles, où l'on en fera un exercice et un

Copyright Arvensa Editions

apprentissage de la tempérance ; où l'on se permettra, de la même manière et en gardant les mêmes bornes, l'usage des autres plaisirs, dans le dessein de s'exercer à les vaincre, une pareille pratique ne saurait être trop autorisée. Mais si l'on n'en use que comme d'un divertissement, s'il est permis à chacun de boire [674a] quand il voudra, avec ceux qu'il voudra, sans garder d'autre règle que celle qui lui plaira, jamais je n'autoriserai par mon suffrage l'usage des banquets à l'égard de tout particulier et de tout État qui sera dans ces dispositions : au contraire, je préférerais en ce cas, à ce qui se pratique en Crète et à Lacédémone, la loi établie chez les Carthaginois, qui interdit le vin à tous ceux qui portent les armes, et les oblige à ne boire que de l'eau pendant tout le temps que dure la guerre, qui, dans l'enceinte des murs, enjoint la même chose aux esclaves de l'un et l'autre sexe, aux magistrats [674b] pendant l'année qu'ils sont en charge, aux pilotes et aux juges dans l'exercice de leurs fonctions, et à tous ceux qui doivent assister à une assemblée pour y délibérer sur quelque objet important ; faisant en outre la même défense à tous d'en boire pendant le jour, si ce n'est à raison de maladie ou pour réparer leurs forces, et pendant la nuit aux gens mariés, lorsqu'ils auront dessein de faire des enfants. On pourrait encore assigner mille autres circonstances où le bon sens et les lois doivent interdire [674c] l'usage du vin. Sur ce pied-là, il faudrait très peu de vignobles à une cité, quelque grande qu'on la suppose, et dans la distribution

Copyright Arvensa Editions

des terres pour la culture des autres denrées et de tout ce qui sert aux besoins de la vie, la plus petite portion serait celle qu'on destinerait aux vignes. Tel est le règlement par lequel je voulais terminer notre entretien sur cette matière.

CLINIAS.
Il est très beau, et nous y donnons les mains.

FIN DU LIVRE DEUXIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS

Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Troisième

[676a] **L'ATHÉNIEN.**
En voilà assez sur ce sujet. A présent cherchons l'origine des gouvernements. Pour la découvrir, la voie la plus facile et la plus sûre, n'est-ce pas celle-ci ?

CLINIAS.
Laquelle ?

L'ATHÉNIEN.
Celle qu'il faut prendre aussi quand on veut se donner le spectacle de la marche et du développement de la société, soit en bien, soit en mal.

CLINIAS.
Eh bien ! quelle est-elle ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
C'est, je pense, de remonter à la naissance des temps presque infinis qui se sont écoulés, [676b] et des révolutions arrivées dans cet intervalle.

CLINIAS.
Comment entends-tu ceci ?

L'ATHÉNIEN.
Dis-moi : pourrais-tu supputer combien de temps il y a que les premières sociétés ont été fondées, et que les hommes vivent sous des lois ?

CLINIAS.
Cela n'est nullement aisé.

L'ATHÉNIEN.
L'époque en est sans doute très reculée, et va se perdre dans l'infini.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Depuis cette époque, ne s'est-il pas formé un nombre prodigieux d'états, tandis que d'autres en pareil nombre [676c] ont été entièrement détruits ? Chacun d'eux n'a-t-il pas passé par toutes les formes de gouvernement ? N'ont-

Copyright Arvensa Editions

ils point eu leurs périodes d'élévation et de décadence ? Les mœurs n'y ont-elles pas été tour à tour de la vertu au vice, et du vice à la vertu ?

CLINIAS.
Tout cela a dû nécessairement arriver.

L'ATHÉNIEN.
Tâchons de découvrir, s'il est possible, la cause de toutes ces révolutions : peut-être nous montrera-t-elle la formation et le développement des gouvernements.

CLINIAS.
Tu as raison : appliquons-nous, toi à nous exposer là-dessus ta pensée, et nous à te suivre.
[677a] L'ATHÉNIEN.
Ajoutez-vous foi à ce que disent les anciennes traditions ?

CLINIAS.
Que disent-elles ?

L'ATHÉNIEN.
Que le genre humain a été détruit plusieurs fois par des déluges, des maladies et d'autres accidents semblables, qui n'épargnèrent qu'un très petit nombre d'hommes[694].

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il n'y a rien en cela qui ne soit fort vraisemblable.

L'ATHÉNIEN.
Représentons-nous donc quelqu'une de ces catastrophes générales ; par exemple, celle qui a été causée autrefois par un déluge.

CLINIAS.
Quelle idée faut-il que nous nous en fassions ?
[677b]

L'ATHÉNIEN.
Ceux qui échappèrent alors à la désolation universelle devaient être des habitants des montagnes, faibles étincelles du genre humain conservées sur quelques sommets.

CLINIAS.
La chose est évidente.

L'ATHÉNIEN.
De pareils hommes étaient nécessairement dans une ignorance entière des arts, de toutes les inventions que l'ambition et l'avarice imaginent dans les villes, et de tous ces expédients dont les hommes policés s'avisent pour s'entrenuire.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cela devait être.

[677c] **L'ATHÉNIEN.**
Posons pour certain que toutes les villes situées en rase campagne et sur les bords de la mer furent entièrement détruites en ce temps-là.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ne dirons-nous pas aussi que les instruments de toute espèce, que toutes les découvertes faites jusqu'alors dans les arts utiles, dans la politique et dans toute autre science, que tout cela fut perdu sans qu'il en restât le moindre vestige ?

[677d] **CLINIAS.**
Sans doute ; et comment aurait-on inventé depuis rien de nouveau en aucun genre, si les connaissances humaines eussent subsisté dans le même état où elles sont aujourd'hui ? Ceux qui survécurent au déluge ne se doutèrent pas que des milliers d'années se fussent écoulées jusqu'à eux ; et il n'y a pas plus de mille ou de deux mille ans qu'ont été faites les découvertes attribuées à Dédale, à Orphée, à Palamède, l'invention de la flûte, qu'on doit à Marsyas et à Olympus, celle de la lyre qui

Copyright Arvensa Editions

appartient à Amphion, et tant d'autres qui sont d'hier, si je puis m'exprimer ainsi.

L'ATHÉNIEN.
Sais-tu, Clinias, que tu oublies un homme qui te touche de près, et qui n'est véritablement que d'hier ?

CLINIAS.
Parles-tu d'Épiménide ?

[677e] **L'ATHÉNIEN.**
De lui-même. Il a en effet, selon vous, surpassé en industrie tous les plus habiles, et, comme on dit chez vous, ce qu'Hésiode n'avait fait que deviner, lui l'a exécuté[695].

CLINIAS.
Oui, c'est ce que nous disons.

L'ATHÉNIEN.
Telle était donc la situation des affaires humaines au sortir de cette désolation générale : partout s'offrait l'image d'une vaste et affreuse solitude ; des pays immenses étaient sans habitants ; tous les autres animaux ayant péri, quelques troupeaux peu nombreux de bœufs et de chèvres étaient la seule ressource [678a] qui restât aux hommes d'alors pour subsister.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il n'en pouvait être autrement.

L'ATHÉNIEN.
Pour ce qui est de société, de gouvernement, de législation, ce qui fait le sujet de cet entretien, croyez-vous qu'ils en eussent conservé le moindre souvenir ?

CLINIAS.
Point du tout.

L'ATHÉNIEN.
Or, c'est de cet état de choses qu'est sorti tout ce que nous voyons aujourd'hui, sociétés, gouvernements, arts et lois, bien des vices et bien des vertus.

CLINIAS.
Comment cela, je te prie ?

[678b] **L'ATHÉNIEN.**
Penses-tu, mon cher, que ceux d'alors n'ayant aucune expérience d'une infinité de biens et de maux nés dans le sein de nos sociétés, fussent tout à fait bons, ou tout à fait méchant ?

CLINIAS.
Tu as raison, nous comprenons ta pensée.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Ce ne fut donc qu'avec le temps, et à mesure que notre espèce se multiplia, que les choses en vinrent au point où nous les voyons.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Ce changement, selon toute apparence, ne se fit pas tout à coup ; mais peu à peu, et dans un grand espace de temps.

[678c] **CLINIAS**.
Vraisemblablement.

L'ATHÉNIEN.
En effet la mémoire du déluge devait inspirer trop de crainte pour qu'on descendît des montagnes dans les plaines.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Le petit nombre rendait alors les entrevues fort agréables ; mais la perte des arts n'avait-elle pas ôté

Copyright Arvensa Editions

presque tous les moyens de se transporter les uns chez les autres, soit par terre soit par mer ? il n'était donc guère possible aux hommes d'avoir quelque commerce entre eux. Le fer, [678d] l'airain et toutes les mines avaient été engloutis, et il n'y avait aucun moyen d'extraire les métaux ; on était même très embarrassé pour couper du bois ; car le peu d'outils qui pouvaient s'être conservés dans les montagnes avaient dû être usés en peu de temps, et ne pouvaient être remplacés par d'autres, jusqu'à ce qu'on eût de nouveau inventé la métallurgie.

CLINIAS.
Il fallait bien qu'il en fût ainsi.

L'ATHÉNIEN.
Après combien de générations croyez-vous qu'on ait fait cette découverte ?

[678e] **CLINIAS.**
Ce n'a été évidemment qu'après un très grand nombre.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi tous les arts qui ne peuvent se passer du fer, de l'airain, et des autres métaux, ont dû être ignorés durant tout cet intervalle, et même plus longtemps.

CLINIAS.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent, la discorde et la guerre étaient aussi bannies de presque tous les lieux du monde.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
D'abord les hommes trouvaient dans leur petit nombre un motif de s'aimer et de se chérir. Ensuite ils ne devaient point avoir de combats pour la nourriture, [679a] tous, à l'exception peut-être de quelques uns dans les commencements, ayant en abondance des pâturages, d'où pour lors ils tiraient principalement leur subsistance : ainsi ils ne manquaient ni de chair, ni de laitage. De plus, la chasse leur fournissait des mets délicats, et en quantité. Ils avaient aussi des vêtements, soit pour le jour, soit pour la nuit, des cabanes et des vases de toute espèce, tant de ceux qui servent auprès du feu que d'autres : car il n'est pas besoin de fer pour travailler l'argile ni pour tisser ; [679b] et Dieu a voulu que ces deux arts pourvussent à nos besoins en ce genre, afin que l'espèce humaine, lorsqu'elle se trouverait en de semblables extrémités, pût se conserver et s'accroître. Avec tant de secours, leur pauvreté ne pouvait pas être assez grande pour occasionner entre eux des querelles. D'un autre coté, on

Copyright Arvensa Editions

ne peut pas dire qu'ils fussent riches, ne possédant ni or ni argent ; et en effet ils n'en possédaient point. Or dans toute société où l'on ne connaît ni l'opulence ni l'indigence, les mœurs doivent être très pures : car ni [679c] le libertinage, ni l'injustice, ni la jalousie et l'envie ne sauraient s'y introduire. Ils étaient donc vertueux par cette raison, et encore à cause de leur extrême simplicité, qui leur faisait admettre sans défiance ce qu'on leur disait sur le vice et la vertu : ils y ajoutaient foi, et y conformaient bonnement leur conduite. Ils n'étaient point assez habiles pour y soupçonner du mensonge, comme on le fait aujourd'hui ; ils tenaient pour vrai ce qui leur était enseigné sur les Dieux et les hommes, et ils en faisaient la règle de leur vie. C'est pourquoi ils étaient tout à-fait tels que je viens de les peindre.

[679d] **CLINIAS.**
Nous sommes de ton sentiment, Mégille et moi.

L'ATHÉNIEN.
Nous pouvons donc assurer que, pendant plusieurs générations, les hommes de ce temps ont dû être moins industrieux que ceux qui avaient vécu immédiatement avant le déluge, et que ceux de nos jours ; qu'ils ont été plus ignorants dans une infinité d'arts, en particulier dans l'art de la guerre, et dans les combats de mer et de terre, tels qu'ils sont en usage maintenant ; qu'ils ne connaissaient pas davantage les procès et les dissensions

Copyright Arvensa Editions

qui n'ont lieu que dans la société civile, et où l'on emploie, tant en paroles [679e] qu'en actions, tous les artifices imaginables pour se nuire et se faire réciproquement mille injustices : mais qu'ils étaient plus simples, plus courageux, plus tempérants et plus justes en tout. Nous en avons déjà dit la raison.

CLINIAS.
Tout cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ces détails et ceux que nous allons ajouter ont pour but de nous faire connaître comment les lois devinrent nécessaires aux hommes d'alors, et quel fut leur législateur.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas vrai que dans ces temps-là ils n'avaient aucun besoin de législateur, et que ce n'est point en de pareilles circonstances que les lois ont coutume de prendre naissance ? Car l'écriture était inconnue à cette époque ; l'usage, et ce qu'on appelle la tradition, étaient les seules règles de conduite.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il y a toute apparence.

L'ATHÉNIEN.
Quant au gouvernement d'alors, voici à peu près quelle en a dû être la forme.

CLINIAS.
Quelle forme ?

[680b] **L'ATHÉNIEN.**
Il me paraît que ceux de ce temps-là ne connaissaient point d'autre gouvernement que le patriarcat, dont on voit encore quelques vestiges en plusieurs lieux chez les Grecs et les Barbares[696]. Homère dit quelque part que ce gouvernement était celui des Cyclopes

Il n'y a chez eux ni sénats ni tribunaux;
Ils habitent les sommets des montagnes,
Dans des antres profonds ; là chacun donne des lois
[680c] A sa femme et à ses enfants, sans se soucier de son voisin.

CLINIAS.
Votre pays a produit dans Homère un poète admirable. Nous en avons parcouru quelques endroits très beaux, mais en petit nombre : car nous ne faisons guère usage,

Copyright Arvensa Editions

nous autres Crétois, des poésies étrangères.

MÉGILLE.

Pour nous, nous lisons beaucoup Homère[697], et il nous paraît supérieur aux autres poètes : quoiqu'en général les mœurs qu'il décrit soient plutôt ioniennes que lacédémoniennes. L'endroit que tu en cites vient parfaitement à l'appui de ton discours ; le poète se sert d'une fable pour représenter l'état primitif comme un état sauvage.

L'ATHÉNIEN.

Il est vrai qu'Homère est pour moi ; et son témoignage peut nous servir à prouver qu'il y a eu autrefois des gouvernements de cette nature.

CLINIAS.

Assurément.

L'ATHÉNIEN.

Ce gouvernement ne se forme-t-il point de familles séparées d'habitation, et dispersées çà et là par l'effet de quelque désolation universelle ; [680e] et le plus ancien n'y a-t-il point l'autorité, par la raison qu'elle lui est transmise de père et de mère comme un héritage ; en sorte que les autres, rassemblés autour de lui comme des poussins, ne forment qu'un seul troupeau, et vivent soumis à la

Copyright Arvensa Editions

puissance paternelle et à la plus juste des royautés ?

CLINIAS.
Tout à fait.

L'ATHÉNIEN.
Avec le temps ces familles devenant plus nombreuses se réunissent ; la communauté s'étend ; on se livre à l'agriculture, on cultive [681a] d'abord le penchant des montagnes ; on plante des haies d'épines en guise de murailles, pour servir d'abri contre les bêtes féroces ; et de tout cela il se forme une seule habitation commune à tous et assez vaste.

CLINIAS.
Il est naturel que les choses se passent ainsi.

L'ATHÉNIEN.
Ce que j'ajoute est-il moins dans la nature ?

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Dans l'agrandissement de la communauté par la réunion des petites sociétés primitives, chacune de celles-ci a dû se maintenir distincte des autres, ayant à sa tête le plus ancien en qualité de chef, [681b] avec ses coutumes

Copyright Arvensa Editions

particulières, religieuses et sociales, fruits de l'isolement, de la diversité de race et d'éducation, ici plus douces, là plus énergiques, selon le génie de la famille ; et chacune gravant ainsi naturellement ses mœurs dans le cœur de ses enfants et des enfants de ses enfants, comme on dit, toutes ont dû apporter dans la grande famille leurs usages particuliers.

CLINIAS.
Nécessairement.

[681c] **L'ATHÉNIEN.**
Et chacune a dû préférer ses usages à ceux des autres.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Si je ne me trompe, nous voilà parvenus sans y penser à l'origine de la législation.

CLINIAS.
Je le crois aussi.

L'ATHÉNIEN.
En effet, conséquemment à cette variété d'usages, il aura fallu que les diverses familles assemblées en commun choisissent quelques uns de leurs membres pour

Copyright Arvensa Editions

examiner les divers usages particuliers et proposer aux chefs et aux conducteurs des familles, comme [681d] à autant de rois, ceux qui leur paraîtraient le mieux convenir à la communauté ; ce qui leur aura fait donner le titre de législateurs. Des chefs auront été nommés ; le patriarcat aura fait place à l'aristocratie ou à la monarchie, et un nouveau gouvernement se sera établi.

CLINIAS.
C'est bien là l'ordre naturel.

L'ATHÉNIEN.
Parlons encore d'une troisième espèce de gouvernement, où se rencontrent toutes les formes de gouvernement et tous les accidents auxquels les sociétés sont sujettes.

CLINIAS.
Quelle est-elle ?

[681e] **L'ATHÉNIEN.**
Celle qu'Homère indique après la seconde, et dont il explique ainsi la formation, en troisième ordre[698] :

Celui-ci bâtit Dardanie ; car les murs sacrés
De la noble Ilion n'étaient point encore élevés dans la plaine;
Mais on habitait encore le penchant de l'Ida, d'où coulent

Copyright Arvensa Editions

tant de sources.

[682a] Ces vers, et ceux que nous avons vus touchant les Cyclopes, lui ont été comme inspirés par les Dieux, et sont tout à fait dans la nature ; car les poètes sont de race divine, et quand ils chantent, les Grâces et les Muses leur révèlent souvent la vérité.

CLINIAS.
J'en suis persuadé.

L'ATHÉNIEN.
Examinons plus attentivement ce récit d'Homère revêtu d'une écorce fabuleuse ; peut-être y découvrirons-nous quelques éclaircissements sur la question qui nous occupe. Y consentez-vous ?

[682b] **CLINIAS.**
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Après donc que l'on eut quitté les hauteurs, on bâtit Ilion dans une belle et vaste plaine, sur une petite éminence baignée par différents fleuves qui descendaient du mont Ida.

CLINIAS.
C'est ainsi qu'on le raconte.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Ne jugerons-nous pas que cela n'a dû arriver que bien des siècles après le déluge ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Il fallait que les hommes d'alors eussent absolument perdu le souvenir [682c] de ce terrible événement, pour oser ainsi placer leur ville au-dessous de plusieurs fleuves qui coulaient d'un endroit fort élevé, et pour se croire en sûreté sur un tertre d'une hauteur médiocre.

CLINIAS.
Rien ne prouve mieux combien ils étaient éloignés du temps où cet événement s'était passé.

L'ATHÉNIEN.
Comme le genre humain se multipliait, il se forma sans doute alors beaucoup d'autres villes en plusieurs endroits.

CLINIAS.
Nécessairement.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

On peut mettre de ce nombre celles qui firent une expédition contre Ilion, même par mer ; car déjà la mer n'épouvantait plus personne, et toutes les nations en faisaient usage.

[682d] **CLINIAS.**
Il paraît que oui.

L'ATHÉNIEN.
Les Achéens ne renversèrent Troie qu'après l'avoir assiégée dix ans.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Or, pendant ce long intervalle de temps que dura le siège d'Ilion, il arriva dans la patrie de la plupart des assiégeants de grands maux occasionnés par le soulèvement des jeunes gens qui étaient demeurés, et qui reçurent fort mal les guerriers quand ils revinrent dans leur pays et dans leurs familles ; [682e] en sorte que de toutes parts on n'entendit parler que de morts, d'assassinats et d'exils. Quelque temps après les exilés se rétablirent à main armée, et quittèrent le nom d'Achéens pour prendre celui de Doriens, parce que celui qui se mit à la tête des bannis rassemblés était Dorien[699]. C'est par là du moins que

Copyright Arvensa Editions

commence votre histoire fabuleuse, à vous autres Lacédémoniens.

MÉGILLE.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Après une assez longue digression sur la musique et sur l'usage des banquets, nous voilà retombés, par je ne sais quel heureux hasard, dans notre première conversation sur les lois, et le discours nous fournit de nouveau, pour ainsi dire, la même prise ; car il nous ramène aux institutions [683a] de Lacédémone, que vous trouvez si excellentes ainsi que celles de Crète, qui leur ressemblent beaucoup. La longue digression que nous avons faite, nous a procuré l'avantage de passer en revue diverses formes de gouvernements et d'établissements politiques. Nous avons considéré trois différents gouvernements, nés, comme nous le croyons, les uns des autres, et qui se sont succédés à des distances de temps presque infinies. Voici maintenant un quatrième gouvernement, ou, si vous voulez, un peuple qui s'organise, et dont l'organisation dure encore aujourd'hui. [683b] Toutes les considérations auxquelles nous nous sommes livrés jusqu'ici nous aideront peut-être à connaître ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans la constitution de ce peuple, quelles lois y conservent ce qui s'y conserve, et quelles lois détruisent

Copyright Arvensa Editions

ce qui en périt ; enfin par quels changements et quelles substitutions on pourrait parvenir à en faire un gouvernement parfait. Voilà ce qui doit faire de nouveau la matière de notre entretien, si vous n'êtes pas mécontents de ce que nous avons dit jusqu'à présent.

MÉGILLE.
Étranger, si quelque dieu nous garantissait que ce nouvel examen [683c] des lois nous fournira d'aussi beaux discours et non moins développés que ceux que nous venons d'entendre, je m'engagerais à faire avec toi une longue route, et cette journée me paraîtrait courte, quoique nous soyons dans la saison où le soleil passe des signes d'été aux signes d'hiver.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi vous trouvez bon que nous entamions cette nouvelle conversation.

MÉGILLE.
Oui, sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Transportons nous donc par la pensée au temps où vos ancêtres se rendirent entièrement maîtres de Lacédémone, d'Argos, de Messène [683d] et de leur territoire. Alors, comme le porte l'histoire fabuleuse de ce

Copyright Arvensa Editions

temps, ils jugèrent à propos de partager leur armée en trois, et d'aller établir trois États différents, Argos, Messène et Lacédémone.

MÉGILLE.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Témenos fut roi d'Argos, Cresphonte de Messène, Proclès et Eurysthènes de Lacédémone[700].

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et, avant que de se séparer, toute l'armée fit serment de leur prêter secours [683e] contre quiconque entreprendrait de détruire leur royauté.

MÉGILLE.
Tu dis vrai.

L'ATHÉNIEN.
Mais, au nom de Jupiter, lorsque la royauté ou toute autre espèce de gouvernement vient à se détruire, n'est-elle pas cause elle-même de sa destruction ? Il n'y a qu'un moment, le discours étant tombé sur cette question, nous

Copyright Arvensa Editions

avons supposé cela comme incontestable ; l'avons-nous oublié déjà ?

MÉGILLE.
Nous ne l'avons pas oublié.

L'ATHÉNIEN.
Nous allons donc fortifier encore ce que nous avons avancé ; les faits viennent ici à l'appui de la théorie, de sorte que nos raisonnements ne porteront point sur de vaines conjectures, [684a] mais sur des évènements réels et certains. Or voici ce qui est arrivé.

Les souverains et les sujets de ces trois États soumis au gouvernement monarchique se jurèrent réciproquement, suivant les lois passées entre eux pour régler l'autorité d'une part et la dépendance de l'autre, les premiers de ne point aggraver le joug du commandement dans l'avenir, quand leur famille viendrait à s'agrandir, les seconds, de ne jamais rien entreprendre, ni de souffrir qu'on entreprît rien contre les droits de leurs souverains, tant qu'ils seraient fidèles à leur promesse. De plus, les rois et les sujets de chacun de ces États [684b] jurèrent qu'en cas d'attaque ils prendraient les armes pour la défense des rois et des sujets des deux autres États. Cela n'est-il pas vrai, Mégille ?

MÉGILLE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Cette convention, soit que les rois en fussent les auteurs, soit qu'elle eût été réglée par d'autres, n'était-elle pas pour ces trois États la source du plus grand avantage qui puisse jamais se rencontrer dans aucune constitution politique ?

MÉGILLE.
De quel avantage ?

L'ATHÉNIEN.
De celui d'avoir toujours deux États protecteurs et vengeurs des lois contre le troisième, s'il s'avisait de les enfreindre.

MÉGILLE.
Cela est évident.

[684c] **L'ATHÉNIEN.**
Et pourtant ce qu'on demande ordinairement des législateurs, c'est de faire des lois telles que le peuple s'y soumette volontiers, à peu près comme si l'on recommandait aux maîtres de gymnase et aux médecins de dresser le corps et de guérir les maladies par des voies douces et agréables.

MÉGILLE.

Copyright Arvensa Editions

C'est précisément la même chose.

L'ATHÉNIEN.
Tandis qu'au contraire on s'estime fort heureux, la plupart du temps, de pouvoir rendre à quelqu'un la santé et lui donner un tempérament robuste en ne le faisant souffrir que médiocrement.

MÉGILLE.
Sans contredit.

[684d] **L'ATHÉNIEN.**
Voici encore une chose qui dut aplanir beaucoup, dans ces trois États, les difficultés de la législation.

MÉGILLE.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Les législateurs, en travaillant à établir une espèce d'égalité dans le partage des biens, n'eurent point à essuyer la plus grande des contradictions, à laquelle ils sont exposés partout ailleurs, lorsqu'ils veulent toucher aux propriétés territoriales et abolir les dettes, dans la persuasion que c'est le seul moyen de remettre entre tous l'égalité nécessaire. Dès qu'un législateur veut faire quelque innovation de cette nature, tout le monde s'y oppose ; [684e] on lui crie de tous cotés de ne point

Copyright Arvensa Editions

remuer ce qui doit rester immobile, et on charge de mille imprécations quiconque ose faire mention du partage des terres et de la remise des créances : de façon que le plus habile politique ne sait de quel côté se tourner. Au lieu que pour les Doriens les choses se passèrent à merveille et à la satisfaction de tous ; ils purent se partager les terres sans difficultés, et il n'y avait point chez eux des dettes anciennes et bien considérables.

MÉGILLE.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Pourquoi donc et comment leur plan de gouvernement et de législation a-t-il si mal réussi ?

[685a] **MÉGILLE.**
Que dis-tu là, et sur quoi fondes-tu ce reproche ?

L'ATHÉNIEN.
Sur ce que deux de ces trois États ont perdu en peu de temps leurs lois et la forme de leur constitution, qui ne s'est conservée que dans la seule Lacédémone.

MÉGILLE.
Il n'est pas aisé de rendre raison de cet événement.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

C'est à nous d'en chercher la cause, puisque nous nous occupons maintenant de législation ; amusement honnête qui convient à notre âge, et qui, comme nous disions au commencement, [685b] adoucira beaucoup la fatigue du voyage.

MÉGILLE.
Tu as raison : faisons ce que tu proposes.

L'ATHÉNIEN.
D'ailleurs, quel plus digne sujet pourrions-nous choisir de nos recherches sur les lois, que celles qui ont servi à policer ces trois États ; et sur quelles cités plus fameuses et plus puissantes pourrions-nous porter nos regards ?

MÉGILLE.
Il serait difficile d'en trouver qu'on pût préférer à celles-là.

L'ATHÉNIEN.
Il paraît évident que les Doriens pensaient qu'avec un pareil arrangement ils seraient en état de défendre non seulement le Péloponnèse, [685c] mais encore toute la Grèce, si quelque nation barbare osait l'insulter, comme venaient de faire les habitants d'Ilion, qui, comptant sur la puissance de l'empire d'Assyrie, fondé par Ninus, avaient, par leurs entreprises téméraires, attiré la guerre devant Troie ; car ce qui restait de ce grand empire avait encore de quoi se faire respecter, et les Grecs de ces temps-là le

Copyright Arvensa Editions

redoutaient comme ceux d'aujourd'hui redoutent le grand roi : d'autant plus qu'ils avaient fourni contre eux un sujet d'accusation aux Assyriens, [685d] en saccageant pour la seconde fois[701] Troie, qui était une ville de leur domination. Les Doriens se croyaient suffisamment garantis contre ce danger par l'habile arrangement de leurs forces, qu'ils avaient réparties, sans les désunir, en trois États gouvernés par des rois frères, enfants d'Hercule, et qu'ils estimaient bien supérieures à celles qui avaient mis le siège devant Troie. D'abord ils se persuadaient avoir dans les Héraclides de meilleurs chefs que les Pélopides ; ensuite ils regardaient l'armée qui avait porté [685e] la guerre à Troie comme fort inférieure en bravoure à la leur, puisque cette armée, composée d'Achéens, après avoir vaincu les Troyens, avait été battue par eux Doriens. N'est-ce pas dans ces vues et de cette manière qu'ils firent l'arrangement dont je parle ?

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Il y a aussi apparence qu'ils jugèrent que ce nouvel établissement serait stable [686a] et subsisterait pendant un long temps, se fondant sur ce qu'ils avaient partagé les mêmes travaux et les mêmes dangers, sur ce que leurs rois étaient du même sang, et frères, et encore sur ce que

Copyright Arvensa Editions

beaucoup d'oracles leur étaient favorables, surtout celui d'Apollon Delphien.

MÉGILLE.
Tout à fait.

L'ATHÉNIEN.
Cependant toute cette puissance qui semblait si assurée est tombée bien vite, à ce qu'il paraît, et, comme nous le disions, il n'en est resté qu'une petite [686b] partie, celle qui occupait votre pays. Celle-là, depuis ce temps jusqu'à nos jours, n'a point cessé de faire la guerre aux deux autres ; au lieu que, si la ligue alors projetée eut subsisté, elle eût été invincible à la guerre.

MÉGILLE.
Infailliblement.

L'ATHÉNIEN.
Comment donc fut-elle détruite ? Et n'est-il pas important d'examiner quelle fatalité perdit un système qui promettait tant ?

MÉGILLE.
Sans doute, et si on négligeait d'approfondir cet événement, en vain chercherait-on ailleurs quelles lois [686c] et quelles formes de gouvernement conservent les États dans leur splendeur et dans leur force, ou

Copyright Arvensa Editions

précipitent leur ruine.

L'ATHÉNIEN.
C'est donc un bonheur pour nous que nous soyons tombés sur un pareil sujet.

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ne nous arrive-t-il point par hasard en ce moment ce qui arrive à la plupart des hommes, sans qu'ils s'en aperçoivent, de nous imaginer que telle chose aurait été au mieux et aurait fait merveille, [686d] si on avait su s'y prendre comme il faut ; tandis que peut-être c'est nous-mêmes qui raisonnons mal de cette chose et la voyons de travers : erreur où tombent en mille rencontres ceux qui raisonnent comme nous faisons ici.

MÉGILLE.
Que veux-tu dire, et à quel propos cette réflexion te vient-elle à l'esprit ?

L'ATHÉNIEN.
En vérité, je ne puis m'empêcher de rire de moi-même, de ce que, jetant les yeux sur l'armée dorienne, il m'a paru qu'elle était fort belle, et que la Grèce en aurait tiré de merveilleux secours si on avait [686e] su alors en faire un

Copyright Arvensa Editions

bon usage.

MÉGILLE.
Tout ce que tu as dit à ce sujet n'était-il pas vrai et plein de bon sens, et n'avons-nous pas eu raison d'y applaudir ?

L'ATHÉNIEN.
Je le veux croire. Il me vient pourtant à la pensée qu'il est ordinaire à l'homme, lorsqu'il voit quelque chose de grand, de fort, de puissant, de s'imaginer aussitôt que si celui qui en est le maître savait s'en servir comme il faut, il ferait une infinité de choses admirables, et parviendrait au comble du bonheur.

[687a] **MÉGILLE.**
A-t-on tort de s'imaginer cela ? Explique-toi.

L'ATHÉNIEN.
Examine ce qui peut autoriser à se former une pareille idée d'une chose : et d'abord, pour nous renfermer dans le sujet que nous traitons, comment, si les chefs de cette armée en avaient su faire l'usage convenable, tout aurait-il réussi au mieux ? Le moyen n'était-il pas de donner à leur armée un établissement solide, et de la maintenir sur le même pied, de manière à assurer leur indépendance, à subjuguer les peuples qu'ils auraient voulu, et à faire tout ce qu'ils auraient désiré chez [687b] les Grecs et chez les Barbares, eux et leurs descendants ? N'était-ce pas là le

Copyright Arvensa Editions

fond de leurs désirs ?

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Lorsqu'en voyant les grands biens d'un homme, le rang illustre que lui donne sa naissance, et autres avantages de cette nature, on dit que cet homme serait heureux s'il savait en bien user, veut-on dire autre chose, sinon que cela le met en état de remplir tous ses désirs, ou du moins la plupart, et les plus importants ?

MÉGILLE.
Il me paraît qu'on ne veut pas dire autre chose.

[687c] **L'ATHÉNIEN.**
Mais un désir commun à tous les hommes, n'est-ce pas celui-là même dont nous parlons, et que le discours présent nous force à reconnaître.

MÉGILLE.
Quel désir ?

L'ATHÉNIEN.
Celui qui a pour objet que toutes choses arrivent au gré de notre âme, et sinon toutes, du moins celles qui sont compatibles avec la condition humaine.

Copyright Arvensa Editions

MÉGILLE.
J'en conviens.

L'ATHÉNIEN.
Et puisque c'est là ce que nous voulons tous, grands et petits, jeunes et vieux, c'est aussi nécessairement ce que nous demandons sans cesse aux dieux.

MÉGILLE.
D'accord.

[687d] **L'ATHÉNIEN.**
Nous souhaitons aussi à ceux qui nous sont chers ce qu'ils se souhaitent à eux-mêmes.

MÉGILLE.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Un jeune enfant n'est-il pas cher à son père ?

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Cependant n'est-il pas mille occasions où un père conjurerait les Dieux de ne point accorder à son fils ce

Copyright Arvensa Editions

qu'il leur demande ?

MÉGILLE.
Tu veux dire apparemment lorsque ce fils n'a point encore l'usage de la raison.

L'ATHÉNIEN.
Bien plus ; lorsqu'un père vieux ou peu sensé, [687e] et n'ayant aucune idée du juste et du beau, forme des vœux ardents dans une disposition d'esprit semblable à celle où se trouvait Thésée à l'égard de l'infortuné Hippolyte ; crois-tu que son fils, s'il en avait connaissance, joignît ses vœux aux siens ?

MÉGILLE.
Je t'entends : tu veux dire qu'il ne faut ni de mander aux Dieux, ni désirer avec empressement que les évènements suivent notre volonté, mais plutôt que notre volonté elle-même suive notre raison, et que la seule chose que les États et les particuliers doivent demander aux Dieux et chercher à acquérir, c'est la sagesse.

[688a] **L'ATHÉNIEN.**
Oui, je vous l'ai déjà dit, et je vous le rappelle : la sagesse est l'unique objet vers lequel tout bon législateur doit diriger ses lois. Votre prétention était qu'il ne devait point se proposer d'autre but que la guerre ; de mon côté, je disais que c'était le borner à une seule vertu, tandis qu'il y

Copyright Arvensa Editions

en a quatre ; [688b] qu'au contraire il devait les avoir toutes en vue, et principalement la première, qui par son excellence est à la tête de toutes les autres ; savoir, la sagesse, la raison, le jugement, avec des goûts et des désirs qui s'y rapportent. Ainsi ce discours retombe dans le précédent ; et ce que je disais tout à l'heure, qu'il est dangereux de faire des souhaits que la raison ne dirige point, et qu'en ce cas il est avantageux que le contraire de ce qu'on souhaite [688c] arrive, je le répète encore, soit sérieusement, soit en badinant, comme il vous plaira ; cependant vous me ferez plaisir de croire que je parle sérieusement. J'espère en effet maintenant, qu'en vous attachant aux principes que nous venons d'établir, vous trouverez que ce qui perdit les rois dont nous parlons, et fit avorter leur projet, ne fut ni le manque de courage, ni le défaut d'expérience dans la guerre, tant de leur part que de celle de leurs sujets ; mais bien d'autres vices, et surtout l'ignorance de ce qu'il y a de plus important dans les [688d] affaires humaines. Je vais essayer, si vous le souhaitez, de vous montrer, comme à mes amis, dans la suite de cette conversation, que telle fut en effet la source de leurs malheurs ; et qu'en quelque temps que ce soit, présent ou à venir, partout où les mêmes vices régneront, les choses ne sauraient prendre un autre tour.

CLINIAS.

Étranger, les louanges que nous te donnerions de vive voix t'offenseraient peut-être : mais nous te louerons par

Copyright Arvensa Editions

le fait même, en te prêtant avec empressement toute notre attention. C'est la manière dont les honnêtes gens témoignent leur approbation ou leur blâme.

[688e] **MÉGILLE.**
Fort bien, mon cher Clinias ; faisons ce que tu dis.

CLINIAS.
Oui, s'il plaît à Dieu. Et toi, parle, étranger.

L'ATHÉNIEN.
Je dis donc, pour reprendre le fil de ce discours, que l'ignorance la plus grande ruina totalement cette formidable puissance, et qu'elle est de nature à produire encore partout les mêmes effets : de sorte que, les choses étant ainsi, le principal soin du législateur doit être de faire régner la sagesse dans l'État qu'il police, et d'en bannir l'ignorance.

CLINIAS.
Cela est évident.

[689a] **L'ATHÉNIEN.**
Mais quelle est la plus grande ignorance ? En voici, à mon avis : voyez si c'est aussi le vôtre.

CLINIAS.
Dis.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
C'est lorsque, tout en jugeant qu'une chose est belle ou bonne, au lieu de l'aimer, on l'a en aversion ; et encore lorsqu'on aime et embrasse ce qu'on reconnaît mauvais ou injuste. C'est cette opposition entre nos sentiments de plaisir et de peine et le jugement de notre raison, que j'appelle la dernière ignorance ; et elle est aussi la plus grande, parce qu'elle se rapporte à la partie multiple de l'âme, [689b] celle où résident le plaisir et la peine, et qu'on peut comparer au grand nombre et au peuple dans un État. Je dis donc qu'il y a ignorance lorsque l'âme se révolte contre la science, le jugement, la raison, ses maîtres légitimes ; dans un État, lorsque le peuple se soulève contre les magistrats et les lois ; et de même dans un particulier, lorsque les bons principes qui sont dans son âme n'ont aucun crédit sur lui, et qu'il fait tout le contraire de ce qu'ils lui prescrivent. C'est là l'ignorance [689c] que je regarde, soit dans le corps de l'État, soit dans chaque citoyen, comme la plus funeste ; et non pas celle des artisans en ce qui concerne leur métier. Vous comprenez ma pensée, étrangers ?

CLINIAS.
Oui, et nous la croyons vraie.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi posons pour certain et incontestable qu'il ne faut

Copyright Arvensa Editions

donner aucune part dans le gouvernement aux citoyens atteints de cette ignorance ; et que, quand ils seraient d'ailleurs les plus subtils raisonneurs et très exercés dans tout ce qui est propre à donner de l'éclat à l'esprit [689d] et plus de rapidité à ses opérations, ils n'en méritent pas moins le reproche d'ignorants : qu'au contraire on doit donner le nom de savants à ceux qui sont dans une disposition opposée, quand bien même ils ne sauraient ni lire ni nager, comme on dit, et qu'on doit les élever aux premières charges, comme possédant les vraies lumières. En effet, mes chers amis, comment la sagesse pourrait-elle trouver la moindre place dans une âme qui n'est point d'accord avec elle-même ? Cela est impossible, puisque la plus parfaite sagesse n'est autre chose que le plus beau et le plus parfait des accords. On ne la possède qu'autant que l'on vit selon la droite raison ; quant à celui qui en est dépourvu, il n'est propre qu'à ruiner ses affaires domestiques, et loin d'être le sauveur de l'État, il le perdra infailliblement par son incapacité, dont il donnera des preuves [689e] en toutes rencontres. Tel est, comme je disais tout à l'heure, le principe dont il ne faut point se départir.

CLINIAS.
Nous en convenons.

L'ATHÉNIEN.
Dans tout corps politique n'est-il pas nécessaire que les

Copyright Arvensa Editions

uns gouvernent et que les autres soient gouvernés ?

CLINIAS.
Sans doute.

[690a] **L'ATHÉNIEN.**
Fort bien. Mais dans les États, grands ou petits, et pareillement dans les familles, quelles sont les maximes en vertu desquelles les uns commandent, les autres obéissent, et combien y en a-t-il ? La première ne se rapporte-t-elle pas à la qualité de père et de mère ; et n'est-ce pas une maxime partout reçue, que les parents doivent commander à leurs enfants ?

CLINIAS.
Cela est certain.

L'ATHÉNIEN.
La seconde maxime est que ceux d'une origine illustre commandent à ceux d'une origine obscure. La troisième, qu'en général les plus vieux aient en partage le commandement, et les plus jeunes l'obéissance.

CLINIAS.
Oui.

[690b] **L'ATHÉNIEN.**
La quatrième, que le maître commande et l'esclave

Copyright Arvensa Editions

obéisse.

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
La cinquième, je pense, que le plus fort commande au plus faible.

CLINIAS.
C'est là un empire auquel on est bien forcé de se soumettre.

L'ATHÉNIEN.
C'est aussi le plus commun chez tous les êtres, et il est selon la nature[702], comme dit quelque part Pindare le Thébain. Mais de toutes les maximes la meilleure est la sixième, qui ordonne à l'ignorant d'obéir, et au sage de gouverner et [690c] de commander. Cet empire, très sage Pindare, j'ose dire qu'il n'est pas contre la nature, et que ce qui est vraiment selon la nature, c'est l'empire de la loi sur des êtres qui la reconnaissent volontairement et sans violence.

CLINIAS.
Tu as parfaitement raison.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Nous mettons l'empire du sort pour le septième, comme fondé sur le bonheur et sur une certaine prédilection des dieux ; et nous disons qu'il est très juste que celui que le sort a désigné commande, et que celui que le sort a rejeté obéisse.

CLINIAS.
Rien de plus vrai.

[690d] **L'ATHÉNIEN.**
Eh bien, pourrions-nous dire en badinant à ceux qui se chargent facilement de faire des lois, Vois-tu, législateur, combien sont différentes les maximes sur lesquelles repose le droit de commander, et combien elles sont opposées entre elles ? Nous venons de découvrir là une source de séditions à laquelle il faut que tu trouves remède. Considère d'abord avec nous quelles fautes les rois d'Argos et de Messène firent contre les principes que nous venons d'établir, et comment ces fautes entraînèrent leur ruine, et celle des affaires de la Grèce, [690e] alors très florissantes. Ne se perdirent-ils point pour n'avoir pas connu la vérité de ce beau mot d'Hésiode[703] : Souvent la moitié est plus que le tout ? Hésiode pensait sans doute que lorsqu'il y a du danger à prendre le tout, et que la moitié suffit, ce qui suffit est plus que ce qui excède, puisqu'il vaut mieux.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Qu'en pensez-vous ? Est-ce dans les rois plutôt que dans les sujets que se trouve cet amour de l'excès qui les perd ?

[691a] **CLINIAS.**
Cette maladie vraisemblablement est plus ordinaire aux rois, en qui la mollesse engendre l'orgueil.

L'ATHÉNIEN.
Il est donc évident que ces rois se portèrent les premiers à violer les conventions, en voulant avoir plus que les lois ne leur donnaient, et en ne s'accordant plus avec eux-mêmes sur ce qu'ils avaient accepté et juré. Cette contradiction avec eux-mêmes, qu'ils prirent pour sagesse, quoique ce fût, comme nous avons dit, une très grande ignorance, les jeta dans des écarts et des désordres déplorables qui les perdirent.

CLINIAS.
La chose a dû être ainsi.

[691b] **L'ATHÉNIEN.**
Soit. Quelles précautions le législateur devait-il apporter alors pour prévenir ce malheur ? Certes à présent il n'y a

Copyright Arvensa Editions

rien de fort habile à reconnaître et à dire ce qu'il y avait à faire ; mais celui qui l'eût prévu dans le temps, n'aurait-il pas été bien plus habile que nous ?

MÉGILLE.
Eh bien, que fallait-il faire ?

L'ATHÉNIEN.
Il ne sera pas difficile de le reconnaître et de le dire, Mégille, si on jette les yeux sur ce qui s'est passé chez vous.

MÉGILLE.
Explique-toi plus clairement.

L'ATHÉNIEN.
Je ne puis rien dire de plus clair que ceci.

MÉGILLE.
Quoi ?

[691c] **L'ATHÉNIEN.**
Si au lieu de donner à une chose ce qui lui suffit, on va beaucoup au-delà, par exemple, si on donne à un vaisseau de trop grandes voiles, au corps trop de nourriture, à l'âme trop d'autorité, tout se perd : le corps devient malade par excès d'embonpoint ; l'âme tombe dans l'injustice, fille de la licence. Que veux-je dire par là ?

Copyright Arvensa Editions

N'est-ce point ceci ? Qu'il n'est point d'âme humaine qui soit capable, jeune et n'ayant de compte à rendre à personne, de soutenir le poids du souverain pouvoir, [691d] de manière que la plus grande maladie, l'ignorance, ne s'empare pas d'elle, et ne la rende pas un objet d'aversion pour ses plus fidèles amis, ce qui la conduit bientôt vers sa perte, et fait disparaître toute sa puissance. Il n'appartient qu'aux plus grands législateurs, instruits de la mesure de pouvoir qui suffit à la nature humaine, de prévenir cet inconvénient. Quant à la manière dont les choses se passèrent alors, il est très aisé aujourd'hui de former là-dessus des conjectures, et voici ce qu'on en peut dire.

MÉGILLE.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Un dieu, je pense, par une providence particulière sur vous, prévoyant ce qui devait arriver, a modéré chez vous l'autorité royale, [691e] en la partageant entre deux branches, tandis qu'elle était une primitivement[704]. Ensuite un homme dans lequel était une vertu divine[705], voyant qu'il y avait encore dans votre gouvernement je ne sais quelle inflammation, tempéra la force excessive que la naissance donne aux rois, [692a] par l'influence qu'il accorda à la sagesse de l'âge en

Copyright Arvensa Editions

établissant un sénat de vingt-huit vieillards, dont le pouvoir, dans les matières les plus importantes, contrebalançait celui des rois[706]. Enfin, un troisième sauveur de l'État[707], jugeant qu'il restait encore dans le génie du gouvernement je ne sais quoi de fougueux et de bouillant, lui donna un frein dans l'établissement des éphores, qu'il revêtit d'un autorité presque égale à celle des rois. De cette sorte la royauté, tempérée d'une manière convenable, et ayant trouvé la mesure de force qui lui suffisait, se conserva, [692b] et sauva l'État avec elle ; au lieu qu'avec Témenos, Cresphonte, et les autres législateurs de ce temps, quels qu'ils fussent, on n'aurait pas même sauvé la part d'Aristodème. Ils n'avaient point assez d'expérience en législation ; car s'ils en avaient eu, jamais ils ne se seraient persuadés que la religion du serment fut capable de retenir dans les termes du devoir un jeune prince revêtu d'un pouvoir qu'il pouvait porter jusqu'à la tyrannie. A présent qu'un dieu a fait voir comment il fallait alors et comment il faut encore aujourd'hui rendre un gouvernement solide, [692c] il n'y a plus rien, comme je disais tout à l'heure, de fort habile à nous à juger de ce qu'on doit faire, puisque nous en avons devant les yeux le modèle dans ce qui s'est fait ; mais s'il se fût trouvé dans ce temps-là un homme capable d'une pareille prévoyance, d'apporter des tempéraments à la puissance, et de ces trois monarchies de n'en faire qu'une seule, il eût réalisé tous les beaux projets qu'on avait

Copyright Arvensa Editions

conçus ; jamais l'armée des Perses ni d'aucune autre nation ne serait venue fondre sur la Grèce, ni ne nous eût méprisés comme des gens dont elle n'avait rien à craindre.

CLINIAS.
Tu as raison.

[692d] **L'ATHÉNIEN.**
Aussi les Grecs se firent-ils peu d'honneur dans la manière dont ils repoussèrent les Perses. Quand je parle de la sorte, je ne prétends pas leur ôter la gloire d'avoir remporté sur eux d'éclatantes victoires par mer et par terre ; mais voici ce que je trouve de honteux dans la conduite qu'ils tinrent alors. D'abord de ces trois cités, Argos, Messène et Lacédémone, cette dernière fut la seule qui vint au secours de la Grèce ; pour les deux autres, elles étaient tellement dégénérées, que Messène mit obstacle au secours qu'on attendait de Lacédémone, en lui faisant dans ce temps-là même la guerre [692e] à toute outrance, et qu'Argos, qui tenait le premier rang lors du partage entre les trois cités, ayant été sollicitée de se joindre aux autres contre les Barbares, ne se rendit à aucune invitation et n'envoya point de secours.

On pourrait rapporter encore d'autres traits arrivés à l'occasion de cette guerre, qui ne sont nullement honorables pour la Grèce ; et, loin qu'on puisse dire qu'elle se soit bien défendue en cette rencontre, il est

Copyright Arvensa Editions

presque certain que si les Athéniens et les Lacédémoniens ne s'étaient point unis [693a] pour la garantir de l'esclavage qui la menaçait, tous les peuples qui la composent seraient aujourd'hui confondus entre eux et avec les Barbares, comme le sont encore ceux des Grecs que les Perses ont subjugués, et que leur dispersion et leur mélange empêchent de reconnaître. Voilà, Mégille et Clinias, ce qui me paraît répréhensible dans les anciens législateurs et hommes d'État, et dans ceux de nos jours. Je suis entré dans ce détail, afin que la connaissance de leurs fautes [693b] nous fît découvrir quelle autre route il fallait suivre : par exemple, nous venons de dire qu'on ne doit jamais établir d'autorité trop puissante et qui ne soit point tempérée ; et ce qui nous fait penser de la sorte, c'est qu'il importe à un État d'être libre, éclairé, uni, et que ces grands objets doivent diriger l'esprit du législateur. Au reste, ne soyons pas surpris si déjà plusieurs fois nous avons dit qu'il fallait que le législateur eût en vue dans ses lois [693c] ceci ou cela, quoique tout cela ne paraisse pas toujours la même chose ; faisons plutôt réflexion que quand nous disons qu'il doit porter ses regards tantôt vers la tempérance, tantôt vers les lumières, tantôt vers la concorde, ce ne sont pas des buts différents, mais un même et unique but. Ainsi lorsque nous userons de plusieurs autres expressions semblables, que cela ne vous trouble point.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Nous serons sur nos gardes, en comparant ces expressions avec le reste du discours. Explique-nous à présent quelle était ta pensée lorsque tu as dit que le législateur devait viser à maintenir dans l'État la concorde, les lumières et la liberté.

L'ATHÉNIEN.
Écoute-moi donc. On peut dire avec raison qu'il y a en quelque sorte deux espèces de constitutions politiques mères, d'où naissent toutes les autres ; l'une est la monarchie et l'autre la démocratie. Chez les Perses, la monarchie, et chez nous autres Athéniens la démocratie, sont portées au plus haut degré, et presque toutes les autres constitutions sont, comme je disais, composées et mélangées de ces deux-là. Or il est absolument nécessaire qu'un gouvernement tienne de l'une et de l'autre, si l'on veut que la liberté,[693e] les lumières et la concorde y règnent ; et c'est là que j'en voulais venir, lorsque je disais qu'un État où ces trois choses ne se rencontrent point ne saurait être bien policé.

CLINIAS.
Cela est impossible en effet.

L'ATHÉNIEN.
Les Perses et les Athéniens, en aimant à l'excès et exclusivement, les uns la monarchie, les autres la liberté, n'ont pas su garder une juste mesure dans l'une et dans

Copyright Arvensa Editions

l'autre ; ce milieu a été bien mieux gardé en Crète et à Lacédémone. Les Athéniens eux-mêmes et les Perses en étaient beaucoup moins éloignés autrefois [694a] qu'ils ne le sont aujourd'hui. Voulez-vous que nous remontions à la cause de ces changements ?

CLINIAS.
Il le faut bien, si nous voulons venir à bout de ce que nous nous sommes proposé.

L'ATHÉNIEN.
Entrons donc en matière. Lorsque les Perses commencèrent, sous Cyrus, à marcher par une voie également éloignée de la servitude et de l'indépendance, il leur en revint le double avantage de s'affranchir du joug qu'ils avaient porté jusque là, et de se rendre ensuite maîtres de plusieurs nations. Les chefs en appelant les sujets au partage de la liberté et en les mettant, pour ainsi dire, de niveau avec eux, se concilièrent par cette conduite [694b] l'esprit des soldats, qui bravèrent pour eux tous les dangers. Comme le mérite ne faisait nul ombrage au roi, qu'il donnait à chacun le droit de dire librement son avis, et qu'il comblait d'honneurs ceux qui en ouvraient de bons, tout ce qu'il y avait d'hommes éclairés et de bonnes têtes parmi les Perses ne faisait nulle difficulté de communiquer ses vues ; de sorte qu'à la faveur de cette liberté, de cette concorde, et de cette communication de pensées, tout réussit à merveille.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il est vraisemblable que les choses se sont passées comme tu le racontes.

[694c] **L'ATHÉNIEN.**
Comment leurs affaires se ruinèrent-elles depuis sous Cambyse, et pensèrent-elles se rétablir ensuite sous Darius ? Voulez-vous que je vous expose là-dessus mes soupçons et mes conjectures ?

CLINIAS.
Oui ; cela conduira nos recherches au but où elles tendent.

L'ATHÉNIEN.
Je conjecture que Cyrus, qui d'ailleurs était un grand général et un ami de sa patrie, n'avait point reçu les principes de la vraie éducation, et qu'il ne s'appliqua jamais à l'administration de ses propres affaires.

CLINIAS.
Comment entends-tu ceci ?

[694d] **L'ATHÉNIEN.**
Il me semble qu'ayant été occupé toute sa vie à faire la guerre, il laissa aux femmes le soin d'élever ses enfants ; et que celles-ci, les considérant comme des êtres parfaits

Copyright Arvensa Editions

et accomplis dès le berceau, et n'ayant besoin d'aucune culture, ne souffrirent pas que personne osât les contredire en rien, et obligèrent tous ceux qui les approchaient d'approuver toutes leurs paroles et leurs actions ; telle est l'éducation qu'elles leur donnèrent.

CLINIAS.
Belle manière d'élever des enfants!

[694e] **L'ATHÉNIEN.**
On ne devait pas en attendre une autre de femmes, de princesses, parvenues depuis peu à une si haute fortune, dans l'absence des hommes, occupés ailleurs par la guerre et les périls.

CLINIAS.
Cela est en effet fort naturel.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi tandis que Cyrus leur père acquérait pour eux des troupeaux de toute espèce, et même d'hommes et de mille autres choses, [695a] il ne se doutait pas que ceux auxquels il devait en laisser la conduite ne recevaient pas l'éducation de leur père, celle des Perses, peuple pasteur sorti d'un pays sauvage ; éducation dure, propre à en faire des pasteurs robustes, en état de coucher en plein air, de soutenir des veilles et de faire des expéditions militaires. Il souffrit que des femmes et des eunuques élevassent

Copyright Arvensa Editions

[695b] ses enfants à la manière des Mèdes, dans le sein des plaisirs qu'on prend pour le bonheur. Aussi cette éducation dissolue eut-elle les suites qu'on devait en attendre. A peine les enfants de Cyrus furent-ils montés sur le trône après sa mort, avec leurs habitudes de mollesse et de dissolution, qu'un des deux frères tua l'autre, jaloux d'avoir en lui un égal. Ensuite Cambyse, devenu furieux par l'excès du vin et faute de toute espèce de lumières, fut dépouillé de ses États par les Mèdes et par l'eunuque, ainsi qu'on l'appelait, auquel il était devenu un objet de mépris par ses extravagances[708].

[695c] **CLINIAS.**
C'est du moins ce qu'on raconte, et il y a toute apparence que ces faits sont véritables.

L'ATHÉNIEN.
On raconte aussi qu'après cela l'empire revint aux Perses par la conspiration de Darius et des sept Satrapes[709].

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Considérons les suites de cette nouvelle révolution, en y appliquant nos principes. Darius n'était point fils de roi ; il n'avait point reçu une éducation molle et efféminée. Il ne

Copyright Arvensa Editions

fut pas plutôt maître de l'empire, du consentement des six autres, qu'il le divisa en sept portions[710], partage dont il reste encore aujourd'hui de faibles traces. Il fit ensuite des lois auxquelles il s'assujettit dans l'administration, introduisant [695d] ainsi une espèce d'égalité. Il fixa par une loi la distribution que Cyrus avait promise aux Perses ; il établit entre eux l'union et la facilité du commerce, et s'attacha les cœurs des Perses par ses présents et ses bienfaits. Aussi le secondèrent-ils de bonne grâce dans toutes les guerres qu'il entreprit, et se rendit-il maître d'autant d'États que Cyrus en avait laissé à sa mort. Après Darius vint Xerxès, élevé comme Cambyse dans la mollesse et en roi. O Darius ! on peut te reprocher avec beaucoup de justice de n'avoir pas connu la faute que fit Cyrus, et d'avoir donné à ton fils la même éducation [695e] que Cyrus avait donné au sien. C'est pourquoi Xerxès, pour avoir été élevé comme Cambyse, a eu un sort à peu près égal. Depuis tout ce temps la Perse n'a eu presque aucun roi vraiment grand, si ce n'est de nom. Je prétends au reste que ceci n'est point un effet du hasard, mais de la vie molle [696a] et voluptueuse que mènent d'ordinaire les enfants des rois et de ceux qui ont d'immenses richesses. Jamais ni enfant, ni homme fait, ni vieillard sorti d'une pareille école, n'a été vertueux. C'est à quoi le législateur, et nous-mêmes dans le moment présent, devons faire attention. Quant à vous autres Lacédémoniens, on doit rendre cette justice à votre cité,

Copyright Arvensa Editions

qu'il n'y a point chez elle d'autres distinctions entre le riche et le pauvre, le roi et le particulier[711], pour les emplois et l'éducation, que celles qui ont été établies dès le commencement [696b] par votre divin législateur au nom d'Apollon. En effet, il ne faut pas qu'il y ait dans un État d'honneurs affectés aux richesses, non plus qu'à la beauté, à la vigueur, à l'agilité, sans quelque vertu, ni même à la vertu sans la tempérance.

MÉGILLE.
Que dis-tu là, étranger ?

L'ATHÉNIEN.
Le courage n'est-il pas une partie de la vertu ?

MÉGILLE.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Or, je t'en fais juge toi-même : voudrais-tu loger ou avoir pour voisin un homme plein de courage, mais intempérant et peu maître de ses passions ?

[696c] **MÉGILLE.**
A dieu ne plaise.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien, l'aimerais-tu mieux intelligent et habile dans quelque art, mais injuste ?

MÉGILLE.
Pas davantage.

L'ATHÉNIEN.
Et pour la justice, il ne peut y en avoir sans tempérance.

MÉGILLE.
Non.

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent, sans tempérance il n'y a pas non plus de sage, tel du moins que nous l'avons défini, un homme en qui les sentiments de plaisir et de peine sont d'accord avec la droite raison et soumis à ses maximes.

MÉGILLE.
J'en conviens.

L'ATHÉNIEN.
Il est encore bon que nous examinions une chose, [696d] pour juger sûrement si ce qu'on estime d'ordinaire dans la société civile le mérite ou non.

MÉGILLE.
Quelle chose ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
La tempérance toute seule dans une âme, et dénuée de toute autre vertu, est-elle ou non digne d'estime ?

MÉGILLE.
Je ne sais que te dire.

L'ATHÉNIEN.
Tu as répondu comme il faut : si tu avais dit oui ou non, je crois que tu aurais mal répondu.

MÉGILLE.
J'ai donc bien fait.

L'ATHÉNIEN.
Oui. Cet accessoire, qui donne ou enlève leur prix aux autres qualités, [696e] considéré seul ne mérite pas qu'on en parle : tout ce qu'on peut faire est de n'en dire ni bien ni mal.

MÉGILLE.
C'est la tempérance, sans doute, que tu veux dire ?

L'ATHÉNIEN.
Elle-même ; et parmi les autres bonnes qualités, celles qui, avec cet accessoire, nous procurent les plus grands avantages sont aussi les plus dignes de notre estime ;

Copyright Arvensa Editions

celles qui nous en procurent de moindres méritent une moindre estime, et ainsi de suite, en proportionnant toujours le degré d'estime au degré d'utilité.

[697a] **MÉGILLE.**
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Mais n'est-ce point encore au législateur qu'il appartient de marquer à chaque chose son véritable rang ?

MÉGILLE.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Veux-tu que nous lui laissions le soin de régler tout en ce genre jusqu'au moindre détail, et que pour nous, puisque nous avons aussi la manie des lois, nous essayions de marquer, par une division générale, les choses qui doivent tenir le premier, le second et le troisième rang ?

MÉGILLE.
J'y consens.

L'ATHÉNIEN.
Je dis donc que si l'on travaille à rendre un État [697b] durable et parfait, autant qu'il est permis à l'humanité, il est indispensable d'y faire une juste distribution de

Copyright Arvensa Editions

l'estime et du mépris. Or cette distribution sera juste, si on met à la première place et à la plus honorable les bonnes qualités de l'âme, lorsqu'elles sont accompagnées de la tempérance ; à la seconde, les avantages du corps ; à la troisième, la fortune et les richesses. Tout législateur, tout État qui renversera cet ordre, en mettant au premier rang de l'estime les richesses, [697c] ou quelque autre bien d'une classe inférieure, péchera contre les règles de la justice et de la saine politique. Affirmerons nous cela ou non ?

MÉGILLE.
Nous l'affirmerons sans balancer.

L'ATHÉNIEN.
L'examen du gouvernement des Perses nous a obligés de nous étendre un peu sur ce point. Je trouve encore que leur puissance a été s'affaiblissant de plus en plus ; ce qui vient, selon moi, de ce que les rois ayant donné des bornes trop étroites à la liberté de leurs sujets, et ayant porté leur autorité jusqu'au despotisme, ont ruiné [697d] par là l'union et la communauté d'intérêts qui doit régner entre tous les membres de l'État. Cette union une fois détruite, les princes dans leur conseil ne dirigent plus leurs délibérations vers le bien de leurs sujets et l'intérêt public ; ils ne pensent qu'à agrandir leur domination, et il ne leur coûte rien de renverser des villes et de porter le fer et le feu chez des nations amies, lorsqu'ils croient qu'il

Copyright Arvensa Editions

leur en reviendra le moindre avantage. Comme ils sont cruels et impitoyables dans leurs haines, on les hait de même ; et quand ils ont besoin que les peuples s'arment et combattent pour leur défense, ils ne trouvent en eux ni concert ni ardeur [697e] à affronter les périls. Quoiqu'ils possèdent des milliers innombrables de soldats, toutes les armées ne leur sont d'aucun secours pour la guerre. Réduits à prendre des étrangers à leur solde, comme s'ils manquaient d'hommes, c'est dans des mercenaires qu'ils mettent tout leur espoir de salut. Enfin, ils sont contraints d'en venir à ce point d'extravagance, de proclamer par leur conduite que ce qui passe pour précieux et estimable chez les hommes n'est rien au prix de l'or et de l'argent.

MÉGILLE.
Tout cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Nous avons suffisamment montré que le désordre des affaires des Perses vient de ce que l'esclavage dans les peuples et le despotisme dans le souverain y sont portés à l'excès ; nous n'en dirons pas davantage.

MÉGILLE.
A la bonne heure.

L'ATHÉNIEN.
Je passe au gouvernement d'Athènes, et là en revanche

Copyright Arvensa Editions

j'ai à prouver que la démocratie absolue et indépendante [698b] de tout autre pouvoir est infiniment moins avantageuse que la démocratie tempérée par sa dépendance de pouvoirs différents. Au temps où les Perses menacèrent la Grèce, et peut-être l'Europe tout entière, les Athéniens suivaient l'ancienne forme de gouvernement, où les charges se donnaient suivant quatre différentes estimations du cens[712]. Une certaine pudeur régnait dans tous les esprits, qui nous faisait souhaiter de vivre sous le joug de nos lois. Outre cela, l'appareil formidable de l'armée des Perses, qui nous menaçaient d'une invasion par terre et par mer, ayant jeté l'épouvante dans tous les cœurs, [698c] augmenta la soumission aux lois et aux magistrats.

Toutes ces raisons unirent étroitement les citoyens entre eux. En effet, environ dix ans avant le combat naval de Salamine, Datis était venu en Grèce avec des troupes nombreuses, envoyé par Darius, qui lui avait donné un ordre exprès de prendre tous les Athéniens et les Érétriens, et de les lui amener captifs ; ajoutant qu'il répondrait sur sa tête de l'exécution[713]. Datis ayant à sa suite tant de milliers d'hommes, [698d] ne tarda pas à se rendre maître de tous les Érétriens ; et il eut soin de faire répandre chez nous l'effrayante nouvelle qu'aucun Érétrien ne lui avait échappé ; que ses soldats, s'étant donné la main l'un à l'autre, avaient enveloppé tous les habitants comme dans un filet. Cette nouvelle, vraie ou

Copyright Arvensa Editions

fausse, quel qu'en fût l'auteur, glaça d'effroi tous les Grecs, et les Athéniens en particulier. Ils envoyèrent de toutes parts [698e] demander du secours, que tous leur refusèrent, excepté les Lacédémoniens ; encore ceux-ci, occupés d'une guerre qu'ils avaient à soutenir alors contre les Messéniens, et arrêtés peut-être par d'autres obstacles qu'on allègue, et sur lesquels nous ne savons rien de certain, arrivèrent-ils le lendemain de la bataille de Marathon[714]. On apprit ensuite que le roi de Perse faisait de grands préparatifs, et qu'il était plus animé que jamais contre les Grecs.

Mais à quelque temps de là arriva la nouvelle de la mort de Darius, qui laissait l'empire à son fils, jeune, ardent, et déterminé [699a] à poursuivre les desseins de son père. Les Athéniens, persuadés que tout cet appareil les regardait particulièrement, à cause de ce qui s'était passé à Marathon, en apprenant après cela que ce prince avait fait percer le mont Athos, qu'il avait joint les deux rivages de l'Hellespont, et que le nombre de ses vaisseaux était prodigieux, crurent qu'il ne leur restait plus aucune espérance de salut ni du côté de la terre ni du côté de la mer. Du côté de la terre, ils ne comptaient sur le secours d'aucun peuple de la Grèce ; et se rappelant qu'au temps de la première invasion des Perses et du ravage d'Erétrie, personne n'était venu se joindre à eux, ni partager leurs dangers[715], [699b] ils craignaient avec raison qu'il ne leur arrivât encore la même chose. Du côté de la mer,

Copyright Arvensa Editions

attaqués par une flotte de mille vaisseaux, et même davantage[716], ils ne voyaient absolument aucun moyen de se sauver. Une seule espérance leur restait, bien faible et bien incertaine à la vérité, c'est que, jetant les yeux sur les évènements précédents, ils voyaient que, contre toute attente, ils avaient remporté la victoire ; et appuyés sur cette frêle espérance, ils comprirent que leur unique refuge était dans eux-mêmes [699c] et dans les Dieux. Tout conspirait donc à resserrer l'union entre les citoyens, et la crainte du danger présent, et la crainte des lois gravée dès auparavant dans leur âme, qui était le fruit de leur fidélité à les observer, et dont nous avons souvent parlé plus haut sous le nom de pudeur, ce sentiment qui, disions-nous, fait les âmes vertueuses et rend libres et intrépides ceux qui l'éprouvent. Si cette crainte n'avait alors agi sur les Athéniens, jamais ils ne se seraient réunis pour voler, comme ils le firent, à la défense de leurs temples, des tombeaux de leurs ancêtres, de leur patrie, de leurs parents et de leurs amis ; [699d] ils se seraient dispersés un à un de côté et d'autre à l'approche de l'ennemi.

MÉGILLE.
Étranger, tout ce que tu dis est vrai, digne de toi et de ta patrie.

L'ATHÉNIEN.
Je ne m'en défends pas, Mégilie ; et c'est bien à toi que je

Copyright Arvensa Editions

dois adresser ce récit, à toi qui partages les sentiments héréditaires de ta famille pour Athènes. Examine, toi et Clinias, si ce que je dis ici a quelque rapport à la législation : car ce n'est pas simplement [699e] pour parler que je parle, mais pour prouver ce que j'ai avancé ; vous le voyez vous-mêmes. Comme il nous est arrivé le même malheur qu'aux Perses, et que nous avons poussé l'excès de la liberté aussi loin qu'eux l'excès du despotisme, ce n'est pas sans dessein que j'ai rapporté ce que vous venez d'entendre, et je ne pouvais mieux vous préparer à ce qui me reste à dire.

[700a] **MÉGILLE.**
Tu as bien fait. Tâche de nous développer encore plus clairement ta pensée.

L'ATHÉNIEN.
J'y ferai tous mes efforts. Sous l'ancien gouvernement le peuple chez nous n'était maître de rien, mais il était, pour ainsi dire, esclave volontaire des lois.

MÉGILLE.
De quelles lois ?

L'ATHÉNIEN.
Premièrement de celles qui concernaient la musique ; nous remonterons jusque là pour mieux expliquer l'origine et les progrès de la licence qui règne aujourd'hui.

Copyright Arvensa Editions

Alors notre musique était divisée en plusieurs espèces [700b] et figures particulières. Les prières adressées aux dieux faisaient la première espèce de chant, et on leur donnait le nom d'hymnes. La seconde, qui était d'un caractère tout opposé, s'appelait thrènes[717]. Les péons[718] étaient la troisième, et il y en avait une quatrième, destinée à célébrer la naissance de Bacchus, et pour cela, je crois, appelée dithyrambe[719]. On donnait à ces chants le nom de lois, comme si la politique était une espèce de musique ; et pour les distinguer des autres lois, on les surnommait lois du luth (27) Ces chants et autres semblables une fois réglés, il n'était permis [700c] à personne d'en changer la mélodie. Ce n'étaient point les sifflets et les clameurs de la multitude, ni les battements de mains et les applaudissements qui décidaient alors, comme aujourd'hui, si la règle avait été bien observée, et punissaient quiconque s'en écartait ; mais il était établi que des hommes versés dans la science de la musique, écoutassent en silence jusqu'à la fin, et une baguette suffisait à contenir dans la bienséance les enfants, les esclaves qui leur servaient de gouverneurs, et tout le peuple.

[700d] Les citoyens se laissaient ainsi gouverner paisiblement, et n'osaient porter leur jugement par une acclamation tumultueuse. Les poètes furent les premiers qui, avec le temps, introduisirent dans le chant un désordre indigne des Muses. Ce n'est pas qu'ils

Copyright Arvensa Editions

manquassent de génie ; mais connaissant mal la nature et les vraies règles de la musique, s'abandonnant à un enthousiasme insensé, et se laissant emporter par le sentiment du plaisir, confondant ensemble les hymnes et les thrènes, les péons et les dithyrambes, contrefaisant sur le luth le son de la flûte, et mettant tout pêle-mêle, ils en vinrent, dans leur extravagance, jusqu'à se faire [700e] cette fausse idée de la musique, qu'elle n'a aucune beauté intrinsèque, et que le premier venu, qu'il soit homme de bien ou non, peut très bien en juger sur le plaisir qu'elle lui donne. Leurs pièces étant composées dans cet esprit, et leurs discours y étant conformes, peu à peu ils apprirent à la multitude à ne reconnaître rien de légitime en musique, et à oser se croire en état d'en juger elle-même ; d'où il arriva que [701a] les théâtres, muets jusqu'alors, élevèrent la voix, comme s'ils connaissaient ce qui est beau en musique et ce qui ne l'est pas, et que le gouvernement d'Athènes, d'aristocratique qu'il était, devint une mauvaise théâtrocratie. Encore le mal n'aurait pas été si grand, si la démocratie y eût été renfermée dans les seuls hommes libres ; mais le désordre passant de la musique à tout le reste, et chacun se croyant capable de juger de tout, cela produisit un esprit général d'indépendance : la bonne opinion de soi-même affranchit de toute crainte ; l'absence de crainte engendra l'impudence ; et pousser la suffisance[701b] jusqu'à ne pas craindre les jugements de ceux qui valent mieux que nous, c'est à peu près la pire espèce d'impudence ; sa source est

Copyright Arvensa Editions

une indépendance effrénée.

MÉGILLE.
Ce que tu dis est très vrai.

L'ATHÉNIEN.
A la suite de cette indépendance vient celle qui se soustrait à l'autorité des magistrats : de là on passe au mépris de la puissance paternelle et de la vieillesse ; en avançant dans cette route, et en approchant du terme, on arrive à secouer le joug des lois ; [701c] et lorsqu'on est enfin parvenu au terme même, on ne reconnaît plus ni promesses, ni serments, ni dieux ; on imite et on renouvelle l'audace des anciens Titans, et l'on aboutit, comme eux, au supplice d'une existence affreuse, qui n'est plus qu'un enchaînement et un tissu de maux. Mais à quoi tend tout ceci ? Il me semble nécessaire de tenir de temps en temps ce discours en bride comme un cheval fougueux, de peur que, perdant son frein, il ne nous emporte [701d] violemment bien loin du sujet, et ne nous expose à des chutes ridicules (28). C'est pourquoi demandons-nous à nous-mêmes par intervalles, quand nous avons dit telle ou telle chose, A quoi tend ceci ?

MÉGILLE.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Voici donc le but de toute cette discussion.

MÉGILLE.
Quel but ?

L'ATHÉNIEN.
Nous avons dit que le législateur doit se proposer trois choses dans l'institution de ses lois ; savoir, que la liberté, la concorde et les lumières règnent dans l'état qu'il entreprend de policer. N'est-il pas vrai ?

MÉGILLE.
Oui.

[701e] **L'ATHÉNIEN.**
Pour le prouver, nous avons choisi le gouvernement le plus despotique et le gouvernement le plus libre, et nous avons recherché ce qu'ils valent l'un et l'autre ; et, les ayant pris tous deux dans une juste mesure, d'autorité pour le premier, et de liberté pour le second, nous avons vu que, tant que les choses ont subsisté sur ce pied, tout y a réussi admirablement ; qu'au contraire, depuis qu'on y a porté d'un côté l'obéissance, et de l'autre l'indépendance, aussi loin qu'elles peuvent aller, il n'en est arrivé rien de bon ni à l'un ni à l'autre.

[702a] **MÉGILLE.**
Rien n'est plus vrai.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

C'est encore dans la même vue que nous avons examiné l'établissement formé par l'armée dorienne, celui de Dardanie au pied de l'Ida, et celui d'Ilion auprès de la mer ; que nous sommes remontés jusqu'au petit nombre d'hommes échappés au déluge ; et que nous avons auparavant parlé de la musique et de l'usage des banquets ; tout ce qui a précédé tend aussi à la même fin. Notre unique objet, dans cet entretien, a été de voir quelle est pour un État la meilleure forme de gouvernement, [702b] et pour chaque particulier la meilleure règle de vie qu'il ait à suivre. Pourriez-vous l'un et l'autre me prouver par quelque endroit que cet entretien ne nous a pas été tout à fait inutile ?

CLINIAS.

Étranger, il me paraît que je puis t'en donner une preuve ; et je regarde comme un bonheur que notre conversation soit tombée sur cette matière. Je suis aujourd'hui dans le cas d'en faire usage ; et c'est fort à propos que je vous ai rencontrés toi [702c] et Mégille. Je ne vous cacherai point la situation où je me trouve, et je tire même de notre entretien un bon augure. Sachez donc que la plus grande partie de la nation Crétoise a dessein de fonder une colonie ; les Cnossiens sont chargés de la conduite de cette entreprise, et la ville de Cnosse a jeté les yeux sur moi et sur neuf autres. Nous avons commission de choisir

Copyright Arvensa Editions

parmi nos lois celles qui nous plairont davantage, et d'employer même celles des étrangers, sans nous mettre en peine si elles sont étrangères on non, pourvu que nous les jugions meilleures que les nôtres. Usons donc, vous [702d] et moi, de cette permission ; aidez-moi à faire un choix parmi tout ce qui vient d'être dit, et composons une cité par manière de conversation, comme si nous en jetions les fondements. Par là nous parviendrons au but de cette discussion, et en même temps ce plan pourra me servir pour la cité dont on m'a chargé.

L'ATHÉNIEN.
A merveille, mon cher Clinias ; et si Mégille ne s'y oppose point de son côté, sois persuadé que du mien je te seconderai de tout mon pouvoir.

CLINIAS.
Très bien dit.

MÉGILLE.
Tu peux aussi compter sur moi.

[702e] **CLINIAS.**
Je vous remercie l'un et l'autre. Essayons donc de bâtir notre cité en paroles, avant d'en venir à l'exécution.

FIN DU LIVRE TROISIÈME

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS

Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Quatrième

[704a] **L'ATHÉNIEN.**

Dis-moi, je te prie, quelle idée faut-il nous faire de notre cité future ? Ne crois pas que je te demande ici quel est le nom qu'elle porte à présent, ni celui qu'on pourra lui donner dans la suite : elle le tirera sans doute, ou de sa fondation, ou de quelque lieu, de quelque fleuve, de quelque fontaine, ou enfin de quelque divinité adorée dans le [704b] pays. Ce que je veux savoir, ce que je demande, c'est si elle sera voisine de la mer, ou située bien avant dans les terres.

CLINIAS.

Étranger, la cité dont nous parlons doit être éloignée de la mer d'environ quatre-vingts stades.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Y a-t-il quelque port dans le voisinage, ou la côte est-elle absolument impraticable ?

CLINIAS.
La côte est partout d'un abord très commode et très facile.

[704c] **L'ATHÉNIEN.**
Dieux ! que dis-tu là ? Et son territoire produit-il tout ce qui est nécessaire à la vie, ou manque-t-il de quelque chose ?

CLINIAS.
Il ne manque de presque rien.

L'ATHÉNIEN.
Aura-t-elle quelque autre ville située assez près d'elle ?

CLINIAS.
Non, et c'est pour cette raison qu'on y envoie une colonie. Les habitants de cette contrée ont été jadis transplantés, ce qui l'a rendue déserte depuis un temps infini.

L'ATHÉNIEN.
Quelle est la disposition du pays par rapport aux plaines, aux montagnes, aux forêts ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

La même absolument que dans le reste de la Crète.

[704d] **L'ATHÉNIEN.**
C'est-à-dire qu'il y a beaucoup plus de montagnes que de plaines.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Cela étant, il n'est pas tout à fait impossible que ses habitants soient vertueux : car si ce devait être une ville maritime qui eût de bons ports, et dont le sol ne produisît qu'une petite partie des choses nécessaires à la vie, il ne lui faudrait pas moins qu'une protection supérieure et des législateurs vraiment divins, pour empêcher que, dans une telle position, elle ne donnât entrée chez elle à toutes sortes de mœurs bigarrées et vicieuses. Ce qui me console, c'est qu'elle est éloignée de la mer de quatre-vingts stades : elle en est encore trop proche de beaucoup, [705a] la côte étant aussi abordable que tu dis ; mais enfin c'est toujours quelque chose. En effet, à ne faire attention qu'au moment présent, le voisinage de la mer est doux pour une ville ; mais à la longue il est véritablement amer. Il y introduit le commerce, le goût du gain, et des marchands forains de toute espèce, donne aux habitants un caractère double et frauduleux, et bannit la bonne foi et la cordialité des rapports qu'ils ont, soit

Copyright Arvensa Editions

entre eux, soit avec les étrangers. Nous avons une ressource [705b] contre cet inconvénient dans la bonté du sol qui produit toutes choses ; et comme d'ailleurs le terrain est inégal, il est évident qu'il ne peut pas tout produire et en même temps produire tout en abondance ; autrement, notre ville serait dans le cas de faire une exportation considérable de l'excèdent de ses produits, et par là elle se remplirait de numéraire d'or et d'argent, mal le plus funeste dans un État pour la générosité et la droiture, comme nous l'avons dit plus haut, s'il vous en souvient.

CLINIAS.
Nous nous en souvenons, et nous approuvons également ce que tu disais alors et ce que tu dis à présent.

[705c] **L'ATHÉNIEN.**
Dis-moi encore ; ce pays fournit-il beaucoup de bois propre à la construction des vaisseaux ?

CLINIAS.
Le sapin n'y est pas beau ; le cyprès y est rare ; on y voit aussi peu de pins et de platanes, dont on est communément obligé de se servir pour l'intérieur des vaisseaux.

L'ATHÉNIEN.
Ce n'est pas un malheur pour le pays qu'un pareil terrain.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Pourquoi donc ?

L'ATHÉNIEN.
Il est avantageux à un État de ne pouvoir point [705d] facilement imiter ses ennemis en ce qu'ils ont de mauvais.

CLINIAS.
A quoi ceci a-t-il rapport de tout ce que nous avons dit jusqu'ici ?

L'ATHÉNIEN.
Mon cher Clinias, suis-moi de près, ayant toujours les yeux sur ce qui a été dit au commencement touchant les lois de la Crète, qu'elles sont dirigées vers un seul et unique but. Vous prétendiez l'un et l'autre que ce but était la guerre ; je vous ai répondu que je ne pouvais qu'approuver ces lois en ce qu'elles se rapportaient à la vertu ; mais j'y trouvais à redire, qu'au lieu d'embrasser toutes les parties de la vertu, elles ne s'attachassent [705e] qu'à une seule. Maintenant, suivez-moi tous deux à votre tour dans le plan de lois que je vous trace, et observez bien s'il m'échappe quelque règlement qui ne tende point à la vertu, ou qui ne l'envisage que partiellement. Je suis en effet dans la persuasion qu'une loi n'est bonne qu'autant que, comme [706a] un bon archer, elle vise toujours au

Copyright Arvensa Editions

point qui comprend à lui seul tous les vrais biens, et qu'elle néglige tout le reste, les richesses et les autres avantages de cette nature, s'ils sont séparés de la vertu. Quant à ce que je disais qu'on imite ses ennemis en ce qu'ils ont de mauvais, c'est ce qui arrive d'ordinaire à un peuple voisin de la mer, et exposé par là aux insultes de ses ennemis. Par exemple, et n'allez pas croire que ce soit par rancune que je rapporte ce trait, Minos se servit autrefois des grandes forces qu'il avait sur mer pour obliger les habitants de l'Attique [706b] à lui payer un tribut très onéreux. Les Athéniens n'avaient point alors de vaisseaux de guerre comme ils en ont aujourd'hui, et le pays ne leur fournissant point de bois de construction, il ne leur était pas aisé d'équiper une flotte. Ils ne furent donc pas en état de repousser leurs ennemis en devenant tout à coup hommes de mer à leur exemple. Mais il leur eût été avantageux de perdre encore un grand nombre de fois sept garçons [706c] avant de se faire marins de soldats de terre et de pied ferme qu'ils étaient, avant de s'accoutumer à faire des descentes et des incursions fréquentes dans le pays ennemi, et à regagner ensuite promptement leurs vaisseaux, avant de se persuader qu'il n'y a point de honte à n'oser soutenir le choc de l'ennemi par peur de la mort, à avoir toujours tout prêts de spécieux prétextes pour se justifier d'avoir perdu leurs armes et d'avoir pris la fuite dans une circonstance qui n'a, dit-on, rien de déshonorant : car ces sortes de discours ne sont que trop ordinaires dans les combats de

Copyright Arvensa Editions

mer ; et loin qu'on doive tant les louer, [706d] ils méritent tout le contraire, parce qu'il ne faut point que les citoyens, surtout la classe la plus distinguée, prennent de mauvaises habitudes. Et que cette pratique n'ait effectivement rien d'honnête, c'est ce qu'on pouvait apprendre d'Homère[720]. Ulysse, chez Homère, fait des reproches à Agamemnon sur ce que, dans un moment où les Grecs étaient vivement pressés par les Troyens, il avait donné ordre de mettre les vaisseaux en mer. Il s'emporte contre lui, et lui dit :

[706e] Quoi ! tu veux qu'au plus fort de la mêlée
On mette en mer les vaisseaux, pour combler les vœux
Des Troyens déjà trop assurés de la victoire.
Et pour nous livrer à une perte certaine ? Jamais les Grecs
Ne soutiendront les efforts de l'ennemi, lorsqu'ils verront qu'on appareille la flotte;
Ils regarderont autour d'eux et perdront toute leur ardeur à combattre.
[707a] Tu connaîtras alors combien est funeste l'ordre que tu donnes.

Homère était donc persuadé aussi qu'il ne fallait pas que des troupes de terre eussent en mer des galères toutes prêtes, au moment où elles combattent. Des lions même qui en useraient de la sorte, s'accoutumeraient à fuir devant des cerfs. Outre cela, les États qui doivent leur puissance à la marine ne peuvent à la fois honorer ce qui les sauve et ce qui le mérite le mieux ; car lorsque ce qui

Copyright Arvensa Editions

les sauve, ce sont des pilotes, des chefs de rameurs et des rameurs eux-mêmes, [707b] tous gens ramassés de côté et d'autre, et qui ne valent pas grand-chose, il est impossible de faire une bonne distribution des honneurs ; et pourtant où cela manque, quel bon gouvernement pourrait-il y avoir ?

CLINIAS.
Cela est impossible. Nous disons néanmoins, nous autres Crétois, que ce qui sauva la Grèce fut le combat naval qui se donna entre les Grecs et les Barbares auprès de Salamine.

L'ATHÉNIEN.
Et la plupart des Grecs et des Barbares [707c] disent la même chose ; mais, pour Mégille et moi, nous disons que la victoire remportée à Marathon commença le salut de la Grèce, et que celle de Platée le consomma ; que ces combats de terre servirent à rendre les Grecs meilleurs, et qu'il n'en fut pas ainsi des batailles navales ; et je le dis de celles même qui contribuèrent alors à notre délivrance, et je joins à celle de Salamine l'autre qui se donna auprès d'Artémise. [707d] Car c'est la vertu civique que nous avons ici en vue ; c'est relativement à elle que nous examinons et la nature du lieu où notre ville doit être située et les lois que nous lui destinons, convaincus que le point le plus important pour les hommes n'est pas,

Copyright Arvensa Editions

comme la plupart se l'imaginent, d'avoir la vie sauve et d'être simplement ; mais de devenir aussi vertueux qu'il est possible, et de l'être autant de temps qu'ils existeront. Nous avons déjà, ce semble, déclaré plus haut notre pensée là-dessus.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ne nous attachons donc qu'à ce point, si nous voulons marcher toujours dans la même voie, qui est sans contredit la meilleure par rapport à l'établissement et à la législation des États.

CLINIAS.
Tu as raison.

[707e] **L'ATHÉNIEN.**
Dis-moi présentement, pour poursuivre nos recherches, quelle sera la population de votre nouvelle ville. Sera-t-elle composée de tous les Crétois qui voudront donner leur nom, au cas que, par exemple, le nombre des habitants soit devenu trop grand dans chaque ville pour que son territoire puisse les nourrir ? Apparemment que vous n'admettrez pas sans exception tous les Grecs qui se présenteront, quoique je voie en ce pays des gens d'Argos, d'Égine [708a] et de différents endroits de la

Copyright Arvensa Editions

Grèce. Dis-moi, maintenant, d'où tirerez-vous la nouvelle colonie ?

CLINIAS.
Je pense qu'on la tirera de toute la Crète : à l'égard des autres Grecs, il me paraît qu'on recevra par préférence ceux qui viendront du Péloponnèse ; car, comme tu viens de le dire, nous avons parmi nous des gens d'Argos ; et les habitants de Gortyne, venus d'une ville du Péloponnèse qui porte le même nom, sont les plus renommés d'entre les Crétois.

[708b] **L'ATHÉNIEN.**
Les choses étant ainsi, nous ne trouverons pas dans l'établissement projeté les mêmes facilités que si la transplantation des colons se fût faite à la manière des essaims ; je veux dire si, tous, enfants du même pays, s'étaient séparés de leurs concitoyens de bonne grâce de part et d'autre, à cause des limites trop resserrées de leur terre natale, ou pour d'autres inconvénients semblables. Les divisions politiques produisent aussi quelquefois le même effet, et une partie des citoyens se voit réduite à aller s'établir ailleurs. Quelquefois aussi tous les habitants d'une ville, accablés dans une guerre par des forces supérieures, ont pris le parti de s'exiler de leur patrie. [708c] Dans tous ces cas, il est en partie plus aisé, en partie plus difficile de fonder une colonie et de lui donner des lois. D'un côté, comme les habitants sont de la même

Copyright Arvensa Editions

race, qu'ils parlent tous la même langue, qu'ils ont vécu sous les mêmes lois, qu'ils ont le même culte et s'accordent sur beaucoup d'autres objets de cette nature, tout cela forme entre eux une espèce d'union. D'un autre côté, ils ont peine à se soumettre à des lois et à un gouvernement différent de celui de leur patrie. Le fondateur [708d] et le législateur d'une colonie éprouve beaucoup d'obstacle et de résistance de la part de ceux qui, par la mauvaise constitution de leur gouvernement, ayant été les victimes d'une sédition, cherchent encore à se rengager par habitude sous les mêmes lois qui ont été la cause de leur malheur. Par la raison contraire, une multitude confuse, rassemblée de diverses contrées, sera plus disposée à recevoir de nouvelles lois ; mais lorsqu'il s'agira de les réunir tous dans les mêmes vues, et de diriger vers le même but tous leurs efforts, comme ceux d'un attelage, ce ne sera pas une chose facile ni l'ouvrage d'un jour. Cependant la législation et la fondation des villes sont encore ce qu'il y a de plus favorable pour rendre les hommes vertueux.

CLINIAS.
Je le crois. Je te prie cependant de m'expliquer plus clairement ce qui te fait parler de la sorte.

[708e] **L'ATHÉNIEN.**
Mon cher Clinias, je me vois dans le cas de mêler des choses désavantageuses dans l'éloge et dans l'examen

Copyright Arvensa Editions

que je fais du législateur. Mais si je n'en dis rien qui ne soit à propos, je ne dois point appréhender de reproches. Après tout, pourquoi m'inquiéter à ce sujet ? C'est le sort de presque toutes les choses d'ici-bas.

CLINAS.
Qui te fait tenir ce langage ?

[709a] **L'ATHÉNIEN.**
J'étais sur le point de dire qu'à parler proprement, nul homme ne fait les lois, et qu'en toutes choses nos législateurs sont les circonstances et les divers évènements de la vie. Tantôt c'est une guerre violente qui renverse les États et introduit des changements dans leur constitution ; tantôt l'extrême pauvreté produit le même effet. Souvent aussi les maladies obligent à faire bien des innovations, comme lorsqu'il survient des pestes, ou que les saisons se dérangent pendant plusieurs années. En jetant les yeux sur tous les accidents semblables, on se sent poussé à dire, comme je viens de le faire, qu'aucune loi n'est l'ouvrage [709b] d'aucun mortel, et que presque toutes les affaires humaines sont entre les mains de la fortune. Il me paraît qu'on peut dire aussi la même chose, avec raison, de la navigation, du pilotage, de la médecine, de l'art de la guerre. Cependant, à l'égard de ces mêmes arts, on peut dire également et avec autant de raison ce qui suit.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Dieu est le maître de tout, et avec Dieu la fortune et l'occasion gouvernent toutes les affaires humaines. Il est plus raisonnable néanmoins de prendre un troisième parti, [709c] et de dire qu'il faut faire entrer l'art pour quelque chose. Je compte en effet pour un grand avantage, lorsqu'on est accueilli d'une tempête, de pouvoir appeler à son secours la science du pilote. Qu'en penses-tu ?

CLINIAS.
Je suis de ton avis.

L'ATHÉNIEN.
La même chose n'a-t-elle pas lieu dans toutes les autres occurrences ? et par rapport à la législation, ne faut-il pas avouer que, pour l'heureuse constitution d'un État, il est nécessaire qu'au concours de tous les autres avantages se joigne la rencontre d'un vrai législateur ?

CLINIAS.
Tu as raison.

[709d] **L'ATHÉNIEN.**
Celui donc qui possède quelqu'un des arts dont on vient

Copyright Arvensa Editions

de parler, saurait-il bien que demander à la fortune pour n'avoir plus besoin que de son talent pour réussir ?

CLINIAS.
Certainement, il le saurait.

L'ATHÉNIEN.
Et si nous engagions tous les autres que nous avons nommés à nous dire quel serait l'objet de leur souhait, ils ne seraient pas en peine de le faire ; n'est-ce pas?....

CLINIAS.
Non.

L'ATHÉNIEN.
Le législateur ne serait pas plus embarrassé sans doute.

CLINIAS.
Je ne le pense pas.

L'ATHÉNIEN.
Adressons-lui donc la parole : [709e] Législateur, dis-nous quelles conditions tu exiges, et dans quelle situation tu veux qu'on te remette un État pour pouvoir te promettre du reste que tu lui donneras de sages lois ? Que faut-il ajouter à cela ? Ferons-nous répondre le législateur ? le ferons-nous ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Voici ce qu'il dira. Donnez-moi un État gouverné par un tyran, que ce tyran soit jeune, qu'il ait de la mémoire, de la pénétration, du courage, de l'élévation dans les sentiments ; et afin que toutes ces qualités puissent être utiles, qu'il y joigne cette autre qualité qui, [710a] comme nous l'avons dit plus haut, doit accompagner toutes les parties de la vertu.

CLINIAS.
Il me semble, Mégille, que par cette qualité, qui doit marcher de compagnie avec les autres, l'étranger entend la tempérance, n'est-ce pas ?

L'ATHÉNIEN.
Oui, la tempérance, mon cher Clinias, et dans son sens vulgaire et non pas dans le sens relevé et forcé de sagesse[721] ; cette tempérance qui se montre d'abord dans certains enfants et certains animaux, qui semble née avec eux, et rend les uns modérés dans l'usage des plaisirs, tandis que d'autres s'y livrent sans mesure ; [710b] cette tempérance, en un mot, dont nous avons dit que, séparée des autres biens, elle n'était d'aucun prix ; vous

Copyright Arvensa Editions

m'entendez ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Que le tyran joigne donc cette qualité aux autres, et alors il sera très facile en peu de temps de donner à l'État dont il est maître une forme de gouvernement qui assurera son bonheur. Il n'y a point et il ne peut y avoir dans un État de disposition plus favorable à une bonne et prompte législation.

[710c] **CLINIAS.**
Étranger, comment et par quelles raisons nous convaincras-tu de la vérité de ce que tu dis ?

L'ATHÉNIEN.
Il est aisé, Clinias, de comprendre qu'il en doit être ainsi naturellement.

CLINIAS.
Quoi ! il ne faut, selon toi, rien de plus pour cela qu'un tyran jeune, tempérant, doué de pénétration, de mémoire, de courage, de nobles sentiments ?

L'ATHÉNIEN.
Ajoute, heureux en cela seul, que sous son règne il

Copyright Arvensa Editions

paraisse quelque grand législateur, et qu'un heureux hasard [710d] les réunisse. Lorsque cela arrive, Dieu a fait presque tout ce qu'il peut faire quand il veut rendre un État parfaitement heureux. La seconde chance d'une bonne législation est lorsqu'il se trouve deux chefs tels que celui que j'ai dépeint ; la troisième, lorsqu'il y en a trois ; en un mot, la difficulté de l'entreprise croît avec le nombre de ceux qui gouvernent ; et au contraire, plus ce nombre est petit, plus elle est facile.

CLINIAS.
Ainsi tu prétends que la plus favorable position d'un État pour passer à un gouvernement excellent, est la tyrannie, lorsque le tyran est modéré, et secondé par un législateur habile ; et que jamais passage ne peut être ni plus prompt ni plus facile ; [710e] qu'après celle-ci c'est l'oligarchie, et enfin la démocratie. N'est-ce pas ainsi que tu l'entends ?

L'ATHÉNIEN.
Nullement. Mais je mets au premier rang la tyrannie ; au second, le gouvernement monarchique ; au troisième, une certaine espèce de démocratie ; au quatrième, l'oligarchie, qui de sa nature est la moins propre à donner naissance à ce gouvernement parfait, parce que c'est dans l'oligarchie qu'il y a le plus de maîtres. Ce changement en effet ne peut s'opérer qu'autant qu'il se rencontrera un vrai législateur, et qu'il exercera en commun l'autorité

Copyright Arvensa Editions

avec ceux qui peuvent tout dans l'État. [711a] Ainsi, quand l'autorité est rassemblée sur le plus petit nombre de têtes qu'il est possible, et qu'elle est par conséquent plus absolue, ce qui est le propre de la tyrannie, le changement ne peut être que très prompt et très facile.

CLINIAS.
Comment cela ? Nous ne comprenons pas ta pensée.

L'ATHÉNIEN.
Je vous l'ai cependant expliquée, non pas une fois, mais plusieurs. Peut-être n'avez-vous jamais vu ce qui se passe dans un État gouverné par un tyran.

CLINIAS.
Non ; et je ne suis point curieux d'un pareil spectacle.

[711b] **L'ATHÉNIEN.**
Tu y trouverais la preuve de ce que je viens d'avancer.

CLINIAS.
De quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Qu'un tyran qui veut changer les mœurs de tout un État, n'a besoin ni de beaucoup d'efforts ni de beaucoup de temps. Il n'a qu'à frayer lui-même la route par laquelle il veut que ses sujets marchent ; qu'il ait dessein de les

Copyright Arvensa Editions

porter à la vertu ou de les tourner au vice, il suffit qu'il leur trace dans sa conduite celle qu'ils ont à suivre, [711c] qu'il approuve, qu'il récompense certaines actions, qu'il en condamne d'autres, et qu'il couvre d'ignominie ceux qui refuseront de lui obéir.

CLINIAS.
Comment nous paraîtrait-il difficile, en quelque pays que ce soit, que les citoyens se conformassent en peu de temps aux volontés d'un homme qui a en main la puissance et la persuasion tout ensemble ?

L'ATHÉNIEN.
Mes chers amis, que personne ne vous persuade que, quand il s'agit de changer les lois d'un État, il y ait une autre voie plus courte et plus facile que l'exemple de ceux qui sont revêtus de l'autorité, ni même qu'un pareil changement se fasse ou se puisse faire d'une autre manière. Ce n'est pas aussi de ce côté-là qu'est [711d] l'impossibilité ni même la difficulté. Mais ce qui ne peut arriver que difficilement, ce qui n'est arrivé que très rarement dans le long espace des temps, et ce qui, lorsqu'il arrive, est pour un État la source d'une infinité de biens, le voici.

CLINIAS.
Quoi donc ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

C'est lorsque les dieux inspirent l'amour d'une vie réglée par la tempérance et la justice à des chefs puissants, soit qu'ils règnent monarchiquement, soit que leur autorité repose sur leurs richesses ou [711e] leur noblesse ; ou lorsque quelqu'un fait revivre en soi le caractère de Nestor, qui surpassait, dit-on, tous les hommes en modération, plus encore qu'en éloquence. Ce prodige a paru, à ce qu'on rapporte, au temps du siège de Troie ; mais de nos jours on ne voit rien de semblable. Si donc il s'est trouvé, s'il doit se trouver dans la suite, ou s'il se trouve aujourd'hui sur la terre un homme de ce caractère, heureuse la vie qu'il mène, heureux encore ceux qui se montrent dociles aux leçons de modération qui découlent de ses lèvres. En général il est vrai de dire, à l'égard de quelque gouvernement que ce soit, [712a] que quand les lumières et la tempérance sont jointes dans le même homme avec le souverain pouvoir, c'est de là que prennent naissance la bonne police et les bonnes lois, et qu'elles ne peuvent avoir une autre origine. Ceci soit dit à la manière des oracles, comme une fable ; et qu'il demeure démontré qu'à certains égards il est difficile d'établir une bonne législation dans un État, et qu'à d'autres égards rien ne serait plus court ni plus aisé, dans la supposition que nous venons de faire.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Comment cela ?

[712b] **L'ATHÉNIEN.**
Essayons de faire des lois en paroles, et de les appliquer à ta ville, à peu près comme des vieillards qui donneraient des leçons à un enfant.

CLINIAS.
Entrons en matière, et ne différons pas plus longtemps.

L'ATHÉNIEN.
Invoquons Dieu pour l'heureux succès de notre législation ; qu'il daigne écouter nos prières, et qu'il vienne, plein de bonté et de bienveillance, nous aider à établir notre ville et nos lois.

CLINIAS.
Je joins mes vœux aux vôtres.

L'ATHÉNIEN.
Quel gouvernement avons-nous dessein [712c] d'établir dans notre ville ?

CLINIAS.
Développe-moi davantage le sens de cette demande. Est-ce du gouvernement démocratique, de l'oligarchique, de l'aristocratique ou du monarchique que tu veux parler ? Car, pour ce qui est de la tyrannie, nous ne pouvons croire

Copyright Arvensa Editions

que tu l'aies en vue.

L'ATHÉNIEN.
Voyons, quel est de vous deux celui qui voudra dire le premier auquel des gouvernements que l'on vient de nommer ressemble celui de son pays ?

MÉGILLE.
N'est-ce point à moi, qui suis le plus âgé, de répondre le premier ?

[712d] **CLINIAS.**
Oui.

MÉGILLE.
Étranger, lorsque je porte mes regards sur le gouvernement de Lacédémone, je ne sais quel nom je dois lui donner. Il me paraît tenir de la tyrannie, à raison du pouvoir des éphores, qui est vraiment tyrannique. Sous un autre aspect, il me semble que la démocratie s'y trouve autant qu'en aucun autre État. Il y aurait aussi de l'absurdité [712e] à lui refuser le titre d'aristocratie. Pour la royauté, elle est à vie chez nous ; et l'on convient à Sparte, comme partout ailleurs, que c'est le plus ancien des gouvernements. Ainsi il est impossible, comme je l'ai dit, de satisfaire sur-le-champ à ta demande, et de te dire précisément quelle est la constitution de notre État.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Je me trouve, Mégille, dans le même embarras que toi, et je ne puis déterminer au juste lequel de ces gouvernements est celui de Cnosse.

L'ATHÉNIEN.
C'est, mes chers amis, que vos gouvernements sont de vrais gouvernements : ceux que nous avons nommés ne le sont pas ; ils ne sont qu'un assemblage de citoyens [713a] dont une partie est maîtresse et l'autre esclave ; et chacun d'eux prend son nom de la partie en qui réside l'autorité. Mais si c'est de là que la constitution de chaque État doit tirer son nom, il était plus juste qu'elle le tirât du dieu qui est le vrai maître de tous ceux qui font usage de leur raison.

CLINIAS.
Quel est ce dieu ?

L'ATHÉNIEN.
Faudra-t-il encore un peu recourir à la fable pour expliquer convenablement ce que vous demandez ? Faudra-t-il le faire ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

On raconte que, du temps de Saturne, bien des siècles avant que les gouvernements [713b] dont nous avons parlé fussent établis, il y eut un règne, une administration parfaite, dont le meilleur gouvernement d'aujourd'hui n'est qu'une imitation.

MÉGILLE.
Dans ce cas, nous lui devons, ce semble, toute notre attention.

L'ATHÉNIEN.
Je le pense, et c'est pour cela que je l'ai amenée au milieu de notre entretien.

MÉGILLE.
Tu as fort bien fait, et tu ne feras pas moins bien de nous raconter toute la suite de [713c] cette fable, autant qu'elle se rapporte à notre sujet.

L'ATHÉNIEN.
Il faut vous obéir. La tradition nous a transmis la mémoire de cet âge heureux, où tous les biens venaient d'eux-mêmes au-devant de nos désirs. Voici quelle en fut la cause, à ce qu'on dit. Saturne[722] reconnaissant que nul homme, comme nous l'avons remarqué plus haut, n'était capable de gouverner les hommes avec une autorité absolue, sans tomber dans la licence et l'injustice, établit

Copyright Arvensa Editions

dans les villes pour chefs [713d] et pour rois, non des hommes, mais des intelligences d'une nature plus excellente et plus divine que la nôtre, les démons, pour faire à notre égard ce que nous faisons nous-mêmes pour les troupeaux de petit et de gros bétail qui sont apprivoisés. En effet nous ne faisons point gouverner les bœufs par des bœufs ni les chèvres par des chèvres ; mais notre espèce, qui l'emporte de beaucoup sur la leur, prend elle-même ce soin. De même ce dieu plein de bonté pour les hommes préposa pour nous gouverner des êtres d'une espèce supérieure à la nôtre, les démons, qui, nous gouvernant avec une égale facilité [713e] de leur part et de la nôtre, firent régner sur la terre la paix, la pudeur, la liberté, la justice, et procurèrent à la race humaine des jours tranquilles et heureux. Ce récit ne sort point de la vérité, et encore aujourd'hui il nous enseigne qu'il n'est point de remède aux vices et aux maux des États qui n'auront pas des dieux, mais des hommes à leur tête ; que notre devoir est d'approcher le plus près possible du gouvernement de Saturne, de confier l'autorité sur toute notre vie publique [714a] et privée à la partie immortelle de notre être, et donnant le nom de lois aux préceptes de la raison, de les prendre pour guides dans l'administration des familles et des États. Au contraire, dans quelque gouvernement que ce soit, monarchique, oligarchique ou populaire, celui qui commande a-t-il l'âme asservie au plaisir et à des passions qu'elle ne peut satisfaire,

Copyright Arvensa Editions

dévorant tout sans cesser d'être vide, consumée par un mal insatiable et sans remède, un pareil homme, qu'il commande à un particulier ou à un État, foulera aux pieds toutes les lois, et il est impossible, comme nous le disions tout à l'heure, d'espérer aucun bonheur sous un tel maître. C'est à nous de voir, [714b] mon cher Clinias, quel parti nous avons à prendre, et si nous profiterons des leçons que nous donne ce récit.

CLINIAS.
Nous ne pouvons nous en dispenser.

L'ATHÉNIEN.
As-tu fait réflexion que quelques uns prétendent qu'il y a autant d'espèces différentes de lois que de gouvernements ? Nous venons d'examiner les diverses formes reçues de gouvernement. Pour la question qui se présente ici, ne crois pas qu'elle soit de petite conséquence ; elle est au contraire très importante, et elle nous ramène de nouveau à la grande question de la nature du juste et de l'injuste. Les lois, disent-ils, ne doivent avoir pour objet ni la guerre, ni la vertu prise [714c] en son entier, mais l'intérêt du gouvernement établi, quel qu'il soit, le maintien de sa puissance ; et voici selon eux la véritable définition de la justice, puisée dans la nature même.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Quelle définition ?

L'ATHÉNIEN.
L'intérêt du plus fort.

CLINIAS.
Explique-toi plus clairement.

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas vrai, disent-ils, que, dans chaque État, c'est le plus fort qui fait les lois ?

CLINIAS.
Cela est vrai.

[714d] **L'ATHÉNIEN.**
Or crois-tu, poursuivent-ils, que jamais démocratie, si elle dominait, ou tout autre gouvernement, ou enfin un tyran, se proposeront volontairement dans leurs lois une autre fin que leur intérêt, le maintien de leur autorité ?

CLINIAS.
Non, sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Et celui qui a fait ces lois les appellera justes, et punira quiconque osera les violer, comme coupable d'une injustice.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il y a toute apparence.

L'ATHÉNIEN.
Telle est, concluent-ils, et sera toujours la nature de la justice.

CLINIAS.
Oui, s'il faut les en croire.

L'ATHÉNIEN.
Et c'est aussi une des maximes sur lesquelles se fonde le droit de commander.

CLINIAS.
Quelles maximes ?

L'ATHÉNIEN.
Celles dont nous avons parlé, lorsque nous examinions qui doit commander et qui doit obéir. Nous avons jugé que les pères devaient commander à leurs enfants, les vieillards aux jeunes gens, les hommes d'une naissance illustre à ceux d'une condition obscure. Il y avait, s'il vous en souvient, beaucoup d'autres maximes, et qui se combattaient les unes les autres, parmi lesquelles se trouvait celle [715a] dont nous parlons, et ici nous avons

Copyright Arvensa Editions

dit que Pindare représente la force comme la justice selon la nature.

CLINIAS.
C'est en effet ce que nous avons dit.

L'ATHÉNIEN.
Parmi tant de prétendants, vois à qui nous confierons notre ville ; car voici ce qui est arrivé une infinité de fois dans plusieurs États.

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Que l'autorité y étant disputée, les vainqueurs se sont tellement emparés de toutes les affaires, qu'ils n'ont laissé aucune part dans le gouvernement aux vaincus ni à leurs descendants, et qu'ils ont passé leur vie dans une défiance continuelle, [715b] appréhendant toujours que si quelqu'un du parti vaincu venait à dominer à son tour, le ressentiment de ses maux passés ne le portât à des actes de vengeance. Or nous n'hésitons pas à déclarer ici que de pareils gouvernements sont indignes de ce nom, et qu'il n'y a de lois véritables que celles qui tendent au bien universel de l'État ; que les lois dont le seul but est l'avantage de quelques uns, appartiennent à des partis et

Copyright Arvensa Editions

non pas à des gouvernements ; et que ce qu'on y appelle justice n'est qu'un mot. Tout ce que nous disons ici est pour nous affermir dans la résolution où nous sommes de ne conférer dans notre ville [715c] les charges publiques, ni aux richesses, ni à la naissance, ni à la force et à la haute taille, ni à aucun des avantages extérieurs ; mais celui qui se montrera docile envers les lois établies, et qui l'emportera en ce point sur le reste des citoyens, c'est celui-là qu'il faut faire le premier serviteur des lois. Au second rang, il faut placer celui qui s'est ensuite le plus distingué en ce genre ; et ainsi selon le même ordre et dans la même proportion. Au reste, si j'ai appelé [715d] ceux qui commandent serviteurs des lois, ce n'est pas pour introduire une expression nouvelle ; c'est que je suis persuadé que le salut d'un État dépend principalement de là, et que le contraire cause infailliblement sa perte ; c'est que je vois très prochaine la ruine d'un État où la loi est sans force et soumise à ceux qui gouvernent ; et que partout où la loi est souveraine, et où ceux qui gouvernent en sont esclaves, avec le salut public, je vois l'assemblage de tous les biens que les Dieux ont jamais versés sur les États.

CLINIAS.

Oui, par Jupiter, tu as bien raison étranger ; et vraiment tu as la vue bien perçante, comme il convient à ton âge.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

L'œil du jeune homme est faible [715e] sur de pareils objets, celui du vieillard les aperçoit distinctement.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ne supposerons-nous pas à présent que nos citoyens ont pris place dans leur nouvel établissement, qu'ils sont assemblés devant nous, et que désormais tout ce que nous allons dire va s'adresser à eux ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Citoyens, leur dirons-nous, Dieu, suivant l'ancienne tradition[723], est le commencement, le milieu [716a] et la fin de tous les êtres ; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde ; la justice le suit, vengeresse des infractions faites à la loi divine. Quiconque veut être heureux doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas. Mais pour celui qui se laisse enfler par l'orgueil, les richesses, les honneurs, la beauté du corps, qui, jeune et insensé, livre son cœur au feu des passions, s'imagine n'avoir besoin ni

Copyright Arvensa Editions

de maître ni de guide, et se croit en état de conduire les autres, [716b] Dieu l'abandonne à lui-même ; ainsi délaissé, il se joint à d'autres présomptueux comme lui, il secoue toute dépendance, il met le trouble partout, et pendant quelque temps il paraît quelque chose aux yeux du vulgaire ; mais il ne tarde pas à payer la dette à l'inexorable justice, et finit par se perdre, lui, sa famille et sa patrie. Puisque tel est l'ordre immuable des choses, que doit penser, que doit faire le sage ?

CLINIAS.
Évidemment tout homme sensé pensera qu'il faut être de ceux qui s'attachent à Dieu.

[716c] **L'ATHÉNIEN.**
Mais quelle est la conduite agréable à Dieu ? Une seule, fondée sur ce principe ancien, que le semblable plaît à son semblable quand l'un et l'autre sont dans le juste milieu ; car toutes les choses qui sortent de ce milieu ne peuvent ni se plaire les unes aux autres, ni à celles qui ne s'en écartent point. Or Dieu est pour nous la juste mesure de toute chose, beaucoup plus qu'aucun homme ne peut l'être, comme on le prétend[724]. Dieu donc étant ainsi, il n'est point d'autre moyen de s'en faire aimer que de travailler de tout son pouvoir à être ainsi soi-même. [716d] Suivant ce principe, l'homme tempérant est ami de Dieu, car il lui ressemble ; au contraire, l'homme intempérant,

Copyright Arvensa Editions

loin de lui ressembler, lui est entièrement opposé ; et par là même il est injuste. Il en faut dire autant des autres vertus et des autres vices. Ce principe nous conduit à un autre, le plus beau et le plus vrai de tous : savoir, que de la part de l'homme vertueux, c'est une action louable, excellente, qui contribue infiniment au bonheur de sa vie, et qui est tout à fait dans l'ordre, de faire aux Dieux des sacrifices, et de communiquer avec eux par des prières, [716e] des offrandes et un culte assidu ; mais qu'à l'égard du méchant, c'est tout le contraire, parce que l'âme du méchant est impure, au lieu que celle du juste est pure. [717a] Or il ne convient pas à un homme de bien, encore moins à Dieu, de recevoir les dons que lui présente une main souillée de crimes. Tous les soins que les méchants se donnent pour gagner la bienveillance des Dieux sont donc inutiles, tandis que ceux de l'homme juste sont favorablement accueillis. Tel est le but auquel nous devons viser. Mais quels sont, si j'ose ainsi parler, les traits qu'il nous y faut adresser, et quelle est la voie la plus droite pour y atteindre ? Il me semble d'abord qu'après les honneurs dus aux dieux habitants de l'Olympe et aux dieux protecteurs de l'État, on atteindra le but de la vraie piété en immolant aux dieux souterrains des victimes du second ordre en nombre pair et les parties de ces victimes qui sont à gauche, [717b] réservant pour les dieux célestes les victimes du premier ordre en nombre impair et les parties qui sont à droite[725]. Après les Dieux, le sage

Copyright Arvensa Editions

rendra un culte convenable aux démons, puis aux héros. Les dieux de chaque famille auront aussi des autels particuliers, avec un culte prescrit par la loi. Ensuite il faut honorer les auteurs de nos jours pendant leur vie ; c'est la première, la plus grande, la plus indispensable de toutes les dettes ; on doit se persuader que tous les biens que l'on possède appartiennent à ceux de qui on a reçu [717c] la naissance et l'éducation, et qu'il convient de les consacrer sans réserve à leur service, en commençant par les biens de la fortune, en venant de là à ceux du corps, et enfin à ceux de l'âme, leur rendant ainsi avec usure les soins, les peines et les travaux que notre enfance leur a coûtés autrefois, et redoublant nos attentions pour eux à mesure que les infirmités de l'âge les leur rendent plus nécessaires. Parlons constamment à nos parents avec un respect religieux, [717d] car aux paroles, cette chose légère, est attachée une lourde peine ; et Némésis, messagère de Dicée, veille sur ces manquements. Ainsi il faut céder à leur colère, laisser un libre cours à leur ressentiment, qu'ils le témoignent par des paroles ou par des actions, et les excuser, dans la pensée qu'un père qui se croit offensé par son fils a un droit légitime de se courroucer contre lui. Après leur mort, la tombe la plus modeste est la plus belle. Il ne faut ni excéder la grandeur ordinaire des monuments de ce genre, ni rester [717e] au-dessous de ce que nos ancêtres ont fait pour leurs propres parents. Ne négligeons pas non plus les cérémonies

Copyright Arvensa Editions

annuelles instituées pour honorer la mémoire des morts ; [718a] mais appliquons-nous à la rendre, s'il se peut, immortelle, par la fidélité de nos hommages, et en consacrant à un si juste objet une partie des biens que nous avons reçus de la fortune. Une pareille conduite nous fera obtenir la protection des Dieux et des êtres d'une nature plus parfaite que la nôtre, qui nous récompenseront de notre piété en nous faisant passer la plus grande partie de la vie en de douces espérances. Quant à nos devoirs envers nos enfants, nos proches, nos amis, nos concitoyens, à l'hospitalité recommandée par les Dieux, et aux autres devoirs de la société, [718b] qui, étant remplis selon les vues de la loi, doivent ajouter à l'agrément de notre vie, c'est aux lois que le détail en appartient ; c'est à elles de nous les faire observer par la persuasion, ou d'employer la force et les châtiments pour ramener à l'ordre ceux qui résisteraient à la persuasion, et de contribuer ainsi, avec l'assistance des Dieux, à la parfaite félicité de l'État.

Il est encore bien d'autres objets dont le législateur ne peut se dispenser de parler, si du moins il pense comme moi ; mais comme il ne conviendrait pas de les présenter d'abord en forme de lois, il me paraît plus à propos qu'il commence par des considérations générales sur tous ces objets, [718c] et pour lui et pour ceux à qui ses lois sont destinées, ne laissant rien échapper autant qu'il se pourra ; et qu'ensuite seulement il songe à faire des lois.

Copyright Arvensa Editions

Mais à quelle vue générale ramener tant d'objets différents ? Il n'est pas très aisé de les réunir tous sous une seule idée, comme en un modèle ; essayons cependant de trouver quelque point fixe auquel nous puissions nous arrêter.

CLINIAS.
Parle.

L'ATHÉNIEN.
Je voudrais que nos citoyens se portassent avec toute la docilité possible à la pratique de la vertu ; et il est évident que c'est à quoi le législateur tâchera de les amener dans toute la suite de ses lois.

[718d] **CLINIAS.**
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Il me paraît que ce langage, s'il s'adresse à une âme qui n'est pas tout à fait sauvage, peut la rendre plus douce et plus docile aux leçons qu'il renferme ; et ce serait toujours un grand avantage, si nous réussissions à être écoutés, sinon avec beaucoup, du moins avec un peu de bienveillance et par conséquent de docilité. On trouve en effet bien peu de personnes qui tendent à la vertu par la voie la plus directe et de tout l'effort de leur âme ; [718e] la plupart tiennent Hésiode pour un sage, en ce qu'il a dit

Copyright Arvensa Editions

que le chemin qui conduit au vice est uni, qu'on y marche sans sueurs, et qu'on est bientôt arrivé au terme ; qu'au contraire

Les Dieux immortels ont placé les sueurs en avant de la vertu ;

Le sentier qui y mène est long, escarpé

[719a] Et raboteux dès l'abord ; mais lorsqu'on est parvenu au haut,

Il devient aisé de rude qu'il était auparavant[726].

CLINIAS.
Il me semble que le poète a raison.

L'ATHÉNIEN.
J'en conviens ; mais je veux vous mettre sous les yeux l'effet que j'ai voulu produire par mon discours précédent.

CLINIAS.
Fais.

L'ATHÉNIEN.
Adressons pour ce sujet la parole au législateur lui-même : Législateur, [719b] n'est-il pas vrai que si tu savais ce qu'il nous convient de dire et de faire, tu ne balancerais pas à nous le communiquer ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cela est certain.

L'ATHÉNIEN.
N'avons-nous pas entendu de ta bouche, un peu plus haut, qu'il ne fallait pas laisser aux poètes la liberté de dire tout ce qu'il leur plaît, parce que, faute de connaître ce que leurs discours peuvent avoir de contraire aux lois, ils pourraient causer de très grands maux à l'État ?

CLINIAS.
Rien de plus vrai.

L'ATHÉNIEN.
Si donc nous lui tenions au nom des poètes le langage suivant, lui dirions-nous rien que de raisonnable ?

CLINIAS.
Quel langage ?

[719c] **L'ATHÉNIEN.**
Législateur, c'est un discours qui de tout temps a été dans notre bouche à nous autres poètes, et sur lequel tout le monde est d'accord avec nous, que quand un poète est assis sur le trépied de la Muse, il n'est plus maître de lui-même[727] ; que, semblable à une fontaine, il laisse

Copyright Arvensa Editions

couler tout ce qui lui vient à l'esprit, et que son art n'étant qu'une imitation, lorsqu'il peint les hommes dans des situations opposées, il est souvent obligé de dire le contraire de ce qu'il a dit, sans savoir [719d] de quel côté est la vérité. Mais le législateur ne peut dans ses lois tenir deux langages différents sur la même chose, et n'en doit avoir qu'un seul. Juges-en par ce que tu as dit il n'y a qu'un instant au sujet des sépultures. Quoiqu'il y en ait de trois sortes, une somptueuse, une pauvre, et une autre qui tient le milieu entre la première et la seconde, tu t'es arrêté à cette dernière pour la prescrire et l'approuver. Pour moi, si j'introduisais dans mes vers une femme opulente qui ordonnât l'appareil de ses funérailles, [719e] je la ferais parler d'une sépulture magnifique ; si c'était un homme pauvre et économe, il choisirait la sépulture pauvre ; enfin celui dont la fortune ainsi que les désirs seraient modérés, s'en tiendrait à la sépulture médiocre. Toi, tu ne veux qu'une sépulture médiocre, mais ce n'est pas l'expliquer suffisamment : il faut dire ce que tu entends par là et quelles bornes précises tu y mets. Autrement ne crois pas qu'une pareille maxime puisse être regardée comme une loi.

CLINIAS.

Ce que tu dis là est très vrai.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Notre législateur ne mettra-t-il point quelque préambule semblable à la tête de chaque loi, ou se bornera-t-il à marquer ce qu'on doit faire ou éviter ? Et après avoir menacé d'une peine les contrevenants, passera-t-il tout de suite à [720a] une autre loi, sans ajouter aucun motif propre à persuader ses concitoyens, et à leur adoucir le joug de l'obéissance ? Et comme les médecins traitent les maladies, celui-ci d'une façon, celui-là d'une autre... Mais avant d'achever cette comparaison, rappelons-nous l'une et l'autre manière de traiter les malades ; ensuite nous ferons au législateur la même prière que feraient des enfants à un médecin, d'employer pour leur guérison les remèdes les plus doux. Que veux-je dire ? Vous savez qu'il y a deux sortes de médecins, les médecins proprement dits, et des gens à leur service à qui l'usage donne aussi le nom de médecins.

[720b] **CLINIAS.**
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ceux-ci, soit qu'ils soient libres ou esclaves, n'apprennent leur art que par routine, en exécutant les ordres de leurs maîtres et en les voyant faire, et non par vocation naturelle, comme les hommes libres apprennent un art et comme ils l'enseignent à leurs enfants. Reconnais-tu ces deux espèces de médecins ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Qui ne le ferait ?

L'ATHÉNIEN.
Les malades dans les villes sont libres, ou esclaves ; [720c] or as-tu remarqué que les esclaves se font traiter ordinairement par leurs pareils, qui font la médecine en courant par la ville et en restant dans la boutique de leurs maîtres ? Ces sortes de médecins n'entrent dans aucun raisonnement avec le malade au sujet de son mal, et ne souffrent pas qu'il en raisonne ; et après avoir prescrit en vrais tyrans, et avec toute la suffisance de gens habiles, ce que la routine leur suggère, ils le quittent brusquement pour aller à un autre esclave malade, déchargeant ainsi leurs maîtres d'une partie [720d] des soins de leur profession. Au contraire le vrai médecin ne visite et ne traite guère que les malades de condition libre comme lui ; il s'informe, ou d'eux-mêmes ou de leurs amis, de l'origine et du progrès du mal ; il demande au malade toute sorte d'éclaircissements, l'instruit à son tour, autant qu'il est en son pouvoir, ne lui prescrit point de remèdes qu'il ne l'ait auparavant déterminé par de bonnes raisons à les prendre ; et c'est toujours par la persuasion et la douceur [720e] qu'il tâche ainsi de le rendre peu à peu à la santé. Quel est à ton avis le meilleur de ces deux médecins ? Et j'en dis autant des maîtres de gymnase ; quel est le meilleur, ou de celui qui emploie deux moyens pour arriver à son but, ou de celui qui ne se sert que d'un

Copyright Arvensa Editions

seul, et encore du moins bon et du plus dur ?

CLINIAS.
Celui qui sait à la fois commander et persuader l'emporte de beaucoup sur l'autre.

L'ATHÉNIEN.
Veux-tu que nous considérions l'usage de ces deux méthodes, l'une double, l'autre simple, par rapport à la législation ?

CLINIAS.
Très volontiers.

L'ATHÉNIEN.
Au nom des Dieux, dis-moi quelle est la première loi que portera le législateur ? Ne commencera-t-il pas par régler le point qui, suivant l'ordre de la nature, [721a] est le fondement et le principe de la société politique ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
D'où les États tirent-ils leur origine et leur naissance ? N'est-ce pas des mariages et de l'union des deux sexes ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, dans tout État, c'est par les lois qui concernent le mariage qu'il est bon de commencer.

CLINIAS.
Tout à fait.

L'ATHÉNIEN.
Soyons d'abord quelle est la méthode simple que le législateur peut employer : la voici à peu près. [721b] On se mariera depuis l'âge de trente ans jusqu'à trente-cinq[728], sinon, on sera puni dans ses biens et dans son honneur ; on paiera telle et telle amende, on subira telle et telle ignominie. Telle est la méthode simple dans la législation du mariage : passons à celle qui est double. On se mariera depuis l'âge de trente ans jusqu'à trente-cinq. Chacun fera réflexion que la nature humaine participe en un certain sens de l'immortalité, à laquelle tout homme [721c] aspire naturellement ; car c'est là le fond de l'amour de la gloire et du désir de ne pas demeurer dans l'oubli après sa mort. Le genre humain est contemporain des siècles ; l'homme accompagne et accompagnera le temps dans sa course ; il trompe la mort en laissant après lui des enfants qui en laissent à leur tour et rendent l'espèce

Copyright Arvensa Editions

immortelle, une et identique à elle-même, par la succession perpétuelle des générations. C'est donc un crime à tout homme de se priver volontairement de cet avantage ; et c'est consentir à s'en priver, que de refuser de prendre une femme et d'avoir des enfants. [721d] Ainsi celui qui se conformera à la loi n'aura rien à craindre pour soi ; mais quiconque y sera rebelle, et n'aura point encore pris d'engagement à l'âge de trente cinq ans, paiera chaque année telle ou telle somme, afin qu'il ne s'imagine pas que le célibat soit un état commode et avantageux ; et il n'aura non plus aucune part aux honneurs que la jeunesse rend chez nous à ceux d'un âge plus avancé. Sur ce modèle, on peut juger s'il vaut mieux s'attacher à la méthode double, [721e] en proposant le plus brièvement qu'il sera possible les motifs de persuasion et les menaces, ou à la méthode simple et plus courte, en se bornant à la seule intimation.

MÉGILLE.

Étranger, le Lacédémonien préfère d'ordinaire en tout la brièveté ; cependant, si on me laissait le choix de ces deux formes de loi touchant l'âge prescrit pour le mariage, et qu'on me consultât sur celle que je voudrais qu'on employât à mon égard, [722a] je choisirais la plus longue ; et j'en ferais de même à l'égard de toute autre loi, si elle m'était présentée sous l'une et l'autre forme. Mais il est nécessaire que là-dessus Clinias soit du même avis,

Copyright Arvensa Editions

d'autant plus que c'est à l'usage de sa ville que ces lois sont destinées.

CLINIAS.
Je suis tout à fait de ton avis, Mégille.

L'ATHÉNIEN.
Au reste, je pense que c'est une grande puérilité de s'embarrasser du plus ou moins de longueur d'un discours. Ce n'est ni ce qui est long, [722b] ni ce qui est court, mais ce qui est bon qu'il faut préférer. Il est évident que des deux formules de lois que je viens de proposer, l'une a sur l'autre un avantage plus que double pour l'utilité qu'on a droit d'en attendre ; et la comparaison que j'ai apportée des deux espèces de médecins est tout à fait juste. Jusqu'à présent aucun législateur ne semble y avoir pensé ; de deux moyens qu'ils peuvent employer pour faire observer les lois, la persuasion et la force, ils n'emploient jamais que le dernier envers la multitude ignorante : [722c] ils ne savent point mêler dans leurs lois la persuasion à la contrainte, et la force est le seul ressort qu'ils font jouer. Pour moi, mes amis, je vois qu'il est encore nécessaire d'employer, à l'égard des lois, un troisième moyen dont on ne se sert point aujourd'hui.

CLINIAS.
De quoi parles-tu ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

D'une chose à laquelle, par je ne sais quel bonheur, notre entretien a donné naissance. En effet cette conversation sur les lois a commencé dès le matin ; il est déjà midi, et nous voilà arrivés au lieu délicieux si propre à nous délasser, sans avoir parlé d'autre chose que des lois ; et [722d] cependant nous n'avons entamé la matière à proprement parler que depuis un instant, et tout ce qui a précédé ne doit être regardé que comme un prélude. Qu'entends-je par là ? Je veux dire que dans tous les discours, et généralement partout où la voix intervient, il y a des préludes, et comme des exercices préparatoires où l'on s'essaye, selon les règles de l'art, à exécuter ce qui doit suivre. Nous voyons que, pour les airs qu'on joue sur le luth, et auxquels on donne le nom de lois[729], ainsi que pour toute espèce de musique, [722e] il y a de ces sortes de préludes composés merveilleusement. Et pour les vraies lois, qui sont, selon nous, les lois politiques, personne ne leur a encore mis de prélude ; personne n'en a encore composé et fait paraître au jour, comme si de leur nature elles n'en devaient point avoir. Pourtant, si je ne me trompe, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent est une preuve qu'elles en ont ; et cette formule de loi, que nous avons appelée double, contient, à la bien prendre, deux choses très distinctes : savoir, la loi, et le prélude de la loi. La prescription tyrannique, que nous avons comparée aux prescriptions de ces [723a] esclaves

Copyright Arvensa Editions

qui exercent la médecine, est, à proprement parler, la loi pure ; ce qui la précède, et qui est destiné à produire la persuasion dans les esprits, la produit en effet, et fait l'office de prélude ; car tout ce préambule où le législateur essaie de persuader, ne me paraît avoir d'autre but que de disposer celui auquel la loi s'adresse, à recevoir avec bienveillance, et par conséquent avec docilité, la prescription, qui est la loi ; voilà pourquoi ce préambule serait plus convenablement appelé, selon moi, le prélude que la raison de la loi.

Après ce [723b] que je viens de dire, ne reste-t-il plus rien à ajouter ? Oui, ajoutons que le législateur ne doit jamais faire aucune loi sans prélude, en sorte que ces deux choses soient aussi distinctes dans son ouvrage, que le sont entre elles les deux méthodes législatives que nous avons citées.

CLINIAS.

C'est ainsi seulement que doit faire, à mon avis, celui qui se mêle de législation.

[723c] **L'ATHÉNIEN.**

Il me paraît, Clinias, que tu as raison, si tu veux dire seulement que chaque loi a son prélude, et que, dans tout travail de législation, il faut mettre à la tête de toute loi le prélude qui lui convient, d'autant que ce qui doit suivre n'est point de petite conséquence, et qu'il n'est pas peu important que l'exposition en soit claire ou obscure.

Copyright Arvensa Editions

Cependant nous aurions tort d'exiger des préludes à toutes les lois, grandes et petites ; aussi bien n'en doit-on pas mettre à tous les chants [723d] ni à tous les discours ; ce n'est pas que chacune de ces choses n'ait le sien ; mais il n'en faut pas donner à toutes ; et il faut s'en remettre à l'orateur, au musicien et au législateur.

CLINIAS.
Tout cela me paraît très vrai ; mais ne différons pas plus longtemps, étranger, à entrer en matière. Revenons à notre sujet, et commençons, si tu le trouves bon, par ce dont tu parlais tout à l'heure, sans te douter que c'était là un prélude. Recommençons, comme [723e] disent les joueurs, pour amener mieux, et entamons cette fois, non pas un discours quelconque, comme tout à l'heure, mais un vrai prélude, après être convenus que ce qui va suivre en est un. Ce qui a été dit sur le culte des Dieux, sur le respect dû aux parents, et en ce moment sur les mariages, est suffisant ; essayons maintenant d'expliquer ce qui vient après, jusqu'à ce que tout ce prélude te paraisse épuisé ; après quoi tu entreras dans le détail des lois proprement dites.

[724a] **L'ATHÉNIEN.**
Nous avons donc, à ce que tu dis, traité suffisamment de ce qu'on doit aux Dieux, aux démons, et à nos parents pendant leur vie et après leur mort, et tu m'exhortes à mettre en quelque sorte au jour ce qui manque à ce

Copyright Arvensa Editions

prélude.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Hé bien, ce qu'il est à propos maintenant d'examiner, c'est le plus ou moins de soin que l'on doit prendre de son âme, de son corps, et des biens de la fortune ; [724b] c'est là la recherche que nous devons faire en commun, moi en parlant, vous en écoutant, pour parvenir, selon notre pouvoir, à la vraie éducation. Tel est désormais le champ ouvert à notre conversation.

CLINIAS.
Fort bien.

FIN DU LIVRE QUATRIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Cinquième

L'ATHÉNIEN.

Prêtez de nouveau l'oreille, vous tous qui avez entendu ce que j'ai dit au sujet des Dieux et de ceux dont nous tenons le jour. L'âme est, après les Dieux, ce que l'homme a de plus divin, et ce qui le touche de plus près. Il y a deux parties en nous : l'une, plus puissante et plus excellente, destinée à commander ; l'autre, inférieure et moins bonne, à laquelle il convient d'obéir ; or il faut honorer en nous ce qui a droit de commander de préférence à ce qui doit obéir. Ainsi j'ai raison d'ordonner que notre âme ait la première place dans notre estime après les Dieux et les êtres qui les suivent en dignité. On croit rendre à cette âme tout l'honneur qu'elle mérite ; mais, dans le vrai, presque personne ne le fait. Car l'honneur est un bien divin, et rien de ce qui est mauvais n'est digne qu'on l'honore. Par conséquent quiconque croit relever son âme

Copyright Arvensa Editions

par des connaissances, de la richesse ou du pouvoir, et ne travaille pas à augmenter en elle la vertu, s'imagine qu'il l'honore, mais il n'en est rien. Ainsi dès l'enfance tout homme se persuade qu'il est en état de tout connaître ; il croit que les louanges qu'il prodigue à son âme sont autant d'honneurs qu'il lui rend, et il s'empresse de lui accorder la liberté de faire tout ce qu'il lui plaît. Nous disons au contraire que c'est nuire à son âme au lieu de l'honorer, elle qui mérite, comme nous l'avons dit, le premier rang après les Dieux. C'est une illusion de croire honorer son âme en rejetant toujours sur les autres ses fautes et la plupart de ses défauts, même les plus considérables, et en se croyant absolument innocent ; loin de là, on lui fait par là un très grand mal. On ne l'honore point encore, lorsque, malgré les leçons et les insinuations du législateur, on s'abandonne aux plaisirs ; mais plutôt on la déshonore, en la remplissant de maux et de remords. On la dégrade aussi, loin de l'honorer, lorsqu'au lieu de soutenir avec courage les fatigues, les douleurs et les chagrins que la loi recommande de braver, on y cède par lâcheté. On ne l'honore point davantage, lorsqu'on se persuade que la vie est le souverain bien ; au contraire on la déshonore par là ; car quand l'âme regarde tout ce qui se passe dans l'autre monde comme un mal. on succombe à cette idée funeste ; on n'a pas le courage d'y résister, de raisonner avec soi-même et de se convaincre qu'on ignore si les Dieux qui règnent dans ces régions invisibles ne nous y gardent pas les biens les plus précieux pour nous. C'est

Copyright Arvensa Editions

encore déshonorer l'âme de la manière la plus réelle et la plus complète, que de préférer la beauté à la vertu ; car cette préférence donne au corps l'avantage sur l'âme ; ce qui est contre toute raison, puisque rien de terrestre ne doit l'emporter sur ce qui vient du ciel ; et quiconque a une autre idée de son âme, ignore combien est excellent le bien, qu'il néglige. On n'honore point non plus son âme par des présents, lorsqu'on désire d'amasser des richesses par des voies peu honnêtes, et qu'on n'est pas indigné contre soi-même de les avoir acquises ainsi ; il s'en faut de beaucoup qu'on l'honore de cette manière, puisque c'est vendre pour un peu d'or ce qui donne à l'âme sa dignité et son prix ; en effet tout l'or qui est sur la terre et dans son sein ne mérite pas d'être mis en balance avec la vertu[730]. En un mot, quiconque ne s'abstient point, autant qu'il dépend de lui, des choses que le législateur défend comme honteuses et mauvaises, et ne s'attache pas au contraire de tout son pouvoir à celles qui lui sont proposées comme belles et bonnes, ne voit pas qu'en tout cela il traite son âme, cet être tout à fait divin, de la manière la plus ignominieuse et la plus outrageante. Presque personne ne fait attention à la plus grande peine du crime : c'est la ressemblance avec les méchants, et l'aversion que cette ressemblance nous inspire pour les gens de bien et les discours vertueux, nous faisant rompre tout commerce avec eux et rechercher la compagnie de nos semblables, jusqu'à nous coller à eux en quelque

Copyright Arvensa Editions

sorte : et lorsqu'on en est venu là, c'est une nécessité qu'on fasse et qu'on souffre ce qu'il est naturel que les méchants fassent et disent entre eux. Ce n'est point là la peine véritable ; car tout ce qui est juste est beau, et la peine qui fait partie de la justice est belle aussi ; c'est la vengeance qui suit l'injustice. L'éprouver et ne l'éprouver pas est également malheureux ; car dans un cas on est privé du seul remède qui puisse nous guérir ; dans un autre, pour servir d'exemple salutaire, on périt. Ce qui nous honore véritablement, c'est d'embrasser ce qui est bien, et de perfectionner ce qui ne l'est pas, mais peut le devenir. Or il n'est rien dans l'homme qui ait naturellement plus de disposition que l'âme à fuir le mal et à poursuivre le souverain bien, et lorsqu'elle l'a atteint, à s'y attacher pour toujours. C'est aussi pour cette raison que je lui ai donné le second rang dans notre estime. Quiconque voudra un peu réfléchir, trouvera que dans l'ordre naturel le corps mérite la troisième place. Mais il faut examiner quels sont ici les vrais honneurs et les discerner d'avec les faux. Ce discernement appartient au législateur, et voici, ce me semble, ce qu'il nous déclare à ce sujet. Ce n'est ni la beauté, ni la force, ni la vitesse, ni la taille avantageuse, ni même, comme la plupart pourraient se l'imaginer, la santé, qui font le mérite du corps, non plus assurément que les qualités contraires ; un juste milieu entre toutes ces qualités opposées est bien plus sûr, et plus propre à nous inspirer la modération : car les premières remplissent l'âme d'enflure et de présomption ;

Copyright Arvensa Editions

et les secondes y font naître des sentiments bas et serviles. De même l'argent et les autres biens de fortune ne sont estimables que dans la même mesure. Les richesses excessives sont pour les États et les particuliers une source de séditions et d'inimitiés : l'extrémité opposée conduit d'ordinaire à l'esclavage. Que personne donc n'accumule des trésors en vue de ses enfants, pour leur laisser après soi un riche héritage : ce n'est ni leur avantage ni celui de l'État. Une fortune médiocre qui n'expose pas leur jeunesse à la flatterie, sans les laisser manquer du nécessaire, est ce qu'il y a de meilleur et de plus convenable ; car l'accord et l'harmonie qu'elle met dans toute la vie en bannissent le chagrin. Ce n'est point des monceaux d'or, mais un grand fond de pudeur qu'il faut laisser à ses enfants. On croit leur inspirer cette vertu en les reprenant lorsqu'ils la blessent dans leur conduite ; mais cet avis qu'on leur donne aujourd'hui, que la modestie sied bien à un jeune homme en toutes rencontres, n'est pas ce qu'il y a de plus efficace. Le sage législateur s'y prendra tout autrement : il exhortera ceux qui sont arrivés à l'âge mûr à respecter les jeunes gens, et à être continuellement sur leurs gardes pour ne rien dire et ne rien faire d'indécent en leur présence, parce que c'est une nécessité que la jeunesse apprenne à ne rougir de rien lorsque la vieillesse lui en donne l'exemple. La véritable éducation et de la jeunesse et de tous les âges de la vie ne consiste point à reprendre, mais à faire

Copyright Arvensa Editions

constamment ce qu'on dirait aux autres en les reprenant. Celui qui honore et respecte sa parenté et tous ceux qui, sortant du même sang que lui, participent de la protection des mêmes dieux pénates, celui-là a lieu d'espérer que les dieux qui président à la génération lui seront propices dans la procréation de ses enfants. A l'égard des amitiés et des liaisons dans le commerce de la vie, la vraie manière de se faire des amis est de relever et d'estimer les services qu'on reçoit des autres plus qu'ils ne les estiment eux-mêmes, et de rabaisser les services qu'on leur rend au-dessous du prix qu'ils y mettent. Le plus grand citoyen est celui qui préfère à la victoire aux jeux olympiques, ou aux autres combats guerriers ou pacifiques, l'honneur d'obéir aux lois de son pays, et de s'en montrer pendant toute sa vie le plus zélé serviteur. Soyons bien convaincus que rien n'est plus sacré que les engagements de l'hospitalité ; tout ce qui appartient aux étrangers est sous la protection d'un dieu qui vengera plus sévèrement les fautes commises envers eux qu'envers un concitoyen ; car l'étranger étant sans parents et sans amis, intéresse davantage les hommes et les Dieux ; plus donc on a de pouvoir pour le venger, plus on le fait avec ardeur. Or ce pouvoir a été spécialement confié aux démons et aux dieux préposés à la garde de chaque homme, et qui marchent à la suite de Jupiter Hospitalier. C'est pourquoi, pour peu qu'on soit attentif à ses propres intérêts, on ne négligera rien pour arriver au terme de la vie sans avoir à se reprocher aucune faute envers des

Copyright Arvensa Editions

étrangers. Mais de tous les manquements dont on peut se rendre coupable, tant à l'égard des étrangers que des concitoyens, le plus grand est celui qui concerne les suppliants ; car le même dieu que le suppliant a pris à témoin des promesses qu'on lui a faites, veille particulièrement sur les outrages qu'il peut recevoir, et pas un d'eux ne reste impuni.

Nous avons parlé de ce qu'on doit à ses parents, à soi-même, à sa patrie, à ses amis, à ses proches, à ses concitoyens et aux étrangers. Passons maintenant à d'autres devoirs qui embellissent la vie et ne tombent pas sous l'empire de la loi, mais que l'opinion doit recommander pour rendre plus facile l'observation des lois. C'est là ce qui doit à présent nous occuper. La vérité est pour les Dieux comme pour les hommes le premier de tous les biens. Celui qui veut être heureux ne saurait s'attacher trop tôt à elle, afin de passer avec elle le plus long temps qu'il pourra : car l'homme vrai inspire la confiance ; celui à qui le mensonge volontaire plaît, est indigne de confiance ; et celui qui ment involontairement est un insensé. Ni l'un ni l'autre de ces caractères ne doit faire envie, parce que le fourbe et l'ignorant n'ont point d'amis ; le temps les fait connaître pour ce qu'ils sont ; ils se préparent pour la mauvaise saison de la vie, vers la fin de leurs jours, une solitude affreuse : soit que leurs enfants et les personnes qui leur sont chères vivent ou non, on peut les regarder comme abandonnés de tout le

Copyright Arvensa Editions

monde. Celui qui ne commet aucune injustice mérite qu'on l'honore ; mais celui qui ne souffre pas même que les autres soient injustes, mérite deux fois autant et plus d'honneur que le premier ; l'un n'est juste que pour lui-même, l'autre l'est pour beaucoup d'autres, pour tous ceux dont il révèle l'injustice aux magistrats. A l'égard de celui qui se joint aux magistrats pour châtier de tout son pouvoir les méchants, je veux qu'on le tienne dans la cité pour un grand citoyen et un modèle accompli de vertu. Ce que je dis de la justice doit s'entendre aussi de la tempérance, de la prudence et des autres vertus qu'on peut non seulement posséder pour soi-même, mais encore inspirer aux autres. Les plus grands honneurs seront donc pour celui qui fera germer ces vertus dans le cœur de ses concitoyens. On mettra au second rang celle qui, ayant la même volonté, n'aura pas les mêmes talents pour réussir. Quant à l'envieux qui refuserait de communiquer aux autres, par amitié, les avantages qu'il possède, on n'aura pour lui que du mépris, en prenant garde cependant de passer du mépris de sa personne à celui du bien qui est en lui, et en faisant au contraire tous ses efforts pour l'acquérir. Qu'il y ait entre tous les citoyens un combat de vertu, mais sans jalousie. Celui qui s'efforce de surpasser les autres sans les entraver par la calomnie, augmente la prospérité de l'État ; au contraire, l'envieux qui compte moins sur ses efforts que sur les obstacles qu'il oppose à ceux de ses concurrents, a lui-

Copyright Arvensa Editions

même moins d'ardeur et décourage les autres par les injustes censures dont il les environne ; et privant ainsi l'État de la noble ambition de la vertu, ravale autant qu'il est en lui l'honneur de sa patrie. Il faut savoir réunir beaucoup de douceur à une grande force d'âme. Lorsque les vices des autres sont montés à un tel excès qu'il est très difficile ou même impossible de les guérir, le seul parti qui reste à prendre pour s'en garantir, c'est d'en triompher en combattant et en repoussant leurs attaques, et de les punir avec une sévérité inflexible ; or il est impossible qu'une âme vienne à bout d'une telle entreprise sans un mâle courage.

Mais pour ceux dont les vices ne sont pas sans remède, il faut savoir avant tout qu'aucun homme injuste ne l'est volontairement ; car personne ne consent à loger chez soi les plus grands maux qui soient au monde, bien moins encore dans la partie la plus précieuse de lui-même ; et l'âme est, comme nous avons dit, ce qu'il y a véritablement en nous de plus précieux ; personne ne peut donc volontairement y recevoir le plus grand des maux et passer toute sa vie avec un si mauvais hôte. Ainsi le méchant, et quiconque a l'âme malade, est digne de pitié : mais il faut surtout réserver cette pitié pour celui dont les maux laissent quelque espoir de guérison ; il faut à son égard réprimer sa colère, et ne point se laisser aller à des emportements et d'aigres réprimandes qui ne conviennent qu'à une femme. Si l'on doit donner libre carrière à son indignation, ce n'est que contre les

Copyright Arvensa Editions

méchants entièrement livrés au vice et incapables d'amendement. Voilà ce qui nous a fait dire que le caractère de l'homme de bien devait être mêlé de force et de douceur. Le plus grand mal de l'homme est un défaut qu'on apporte en naissant, que tout le monde se pardonne, et dont par conséquent personne ne travaille à se défaire : c'est ce qu'on appelle l'amour-propre ; amour, dit-on, qui est naturel, légitime et même nécessaire. Mais il n'en est pas moins vrai que, lorsqu'il est excessif, il est la cause ordinaire de toutes nos erreurs. Car l'amant s'aveugle sur ce qu'il aime ; il juge mal de ce qui est juste, bon et beau, quand il croit devoir toujours préférer ses intérêts à ceux de la vérité. Quiconque veut devenir un grand homme ne doit pas s'aimer lui-même et ce qui tient à lui ; il ne doit aimer que le bien, soit en lui-même, soit dans les autres. C'est encore par cette illusion que tant de gens prennent leur ignorance pour du savoir : on se persuade qu'on sait tout, quoiqu'on ne sache pour ainsi dire rien ; on refuse de remettre aux soins d'autrui ce qu'on ignore, et on tombe dans sa conduite en mille fautes inévitables. Il est donc du devoir de tout homme d'être en garde contre cet amour désordonné de soi-même, et de ne pas rougir de s'attacher à ceux qui valent mieux que soi.

Il est encore d'autres préceptes de moindre conséquence, souvent répétés, également utiles et dont il est bon de renouveler le souvenir, afin qu'à mesure qu'un discours s'écoule, un autre prenne sa place, car la

Copyright Arvensa Editions

mémoire est la source où se renouvelle sans cesse la sagesse. Disons donc qu'il faut s'abstenir de tout excès dans les ris et dans les larmes ; que tous les citoyens doivent s'avertir mutuellement de renfermer leurs transports de joie ou de chagrin, de faire toujours bonne contenance, et dans les succès, quand notre bon démon l'emporte, et aussi dans les revers, quand les démons contraire opposent à nos entreprises comme des montagnes insurmontables ; enfin de conserver la ferme confiance que les Dieux leur accorderont ce qu'ils ne manquent jamais d'accorder aux gens de bien, l'adoucissement des maux qui les affligent, le changement de leur condition présente en une meilleure, tandis qu'au contraire les biens qu'ils possèdent, loin d'être passagers, leur sont assurés à jamais. C'est en de telles espérances et ressouvenances qu'il faut passer sa vie, se les rappelant distinctement à soi-même et aux autres en toute occasion, dans les moments sérieux comme dans ceux d'amusement.

Tel est l'idéal de perfection que l'homme doit se proposer d'atteindre. Mais ces maximes sont moins humaines que divines ; il faut pourtant parler un langage humain, puisque nous avons affaire à des hommes, et non à des dieux. Le plaisir, la peine, le désir, voilà presque toute l'humanité : ce sont là les ressorts auxquels est suspendu tout animal mortel, et qui déterminent tous ses grands mouvements. Ainsi lorsqu'il s'agit de faire l'éloge de la vertu, il ne suffit pas de montrer qu'elle est en soi ce

Copyright Arvensa Editions

qu'il y a de plus honorable ; il faut encore faire voir que, si on veut en goûter, et qu'on ne l'abandonne point dès ses premiers ans comme un transfuge, elle l'emporte sur tout le reste par l'endroit même qui nous tient le plus au cœur : savoir, qu'elle procure plus de plaisirs et moins de peines durant tout le cours de la vie ; ce qu'on ne tardera point à éprouver d'une manière sensible, si on en veut faire l'essai comme il convient. Mais comment convient-il de le faire ? Il faut pour cela consulter la raison, et examiner avec elle si ce que je vais dire est conforme ou non à notre nature. Dans la comparaison des divers états relativement au plaisir ou à la peine, voici les règles qu'il faut suivre. Nous voulons du plaisir ; nous ne préférons ni ne voulons de la douleur : pour ce qui est de l'état mitoyen, nous lui préférons le plaisir, et nous le préférons à la douleur. Nous voulons tout état où il y a beaucoup de plaisir et peu de peine ; nous ne voulons point de celui où la peine l'emporte sur le plaisir. Pour l'état où les plaisirs et les peines se contrebalanceraient, il est difficile de décider si nous le voulons. Notre choix et notre volonté se déterminent ou demeurent en suspens selon que les plaisirs et les peines sont plus ou moins nombreux, plus ou moins grands, plus ou moins vifs ; en un mot, selon que l'équilibre subsiste entre eux ou non. Puisque tel est l'ordre nécessaire des choses, il s'ensuit que dans tout état où les plaisirs et les peines sont très nombreux, très grands, très vifs, si c'est le plaisir qui domine, nous voulons cet état ; si c'est la peine, nous ne le voulons

Copyright Arvensa Editions

point : qu'au contraire dans tout état où les plaisirs et les peines sont en petit nombre, faibles et tranquilles, si les peines l'emportent, nous ne le voulons point ; si les plaisirs ont le dessus, nous le voulons : enfin, que quand les plaisirs et les peines se font équilibre, nous sommes condamnés, comme nous le disions tout à l'heure, à ne savoir que vouloir, notre volonté ne se déterminant pour ou contre un parti qu'autant que ce qui est l'objet de son amour ou de son aversion y domine. A présent il faut faire attention que tous les états possibles sont renfermés de toute nécessité dans les bornes que je viens d'assigner ; et il ne s'agit que de voir pour lequel on penche naturellement. Si quelqu'un s'avisait de dire que ce qu'il souhaite est hors de ces limites, il montrerait, en parlant ainsi, son ignorance et son peu d'expérience touchant les divers états de la vie. Mais parmi ces états divers, quel est celui qu'il faut embrasser en connaissance de cause et prendre pour soi-même comme la règle de sa vie, avec la confiance d'avoir choisi le parti le plus agréable et le plus cher, et en même temps le plus honorable, de manière à vivre aussi heureusement qu'un homme peut se le promettre ? Mettons-en quatre : un où règne la tempérance, un second où règne la raison, un troisième où règne le courage, un quatrième qui a en partage la santé. A ces états opposons-en quatre autres, où se trouvent la folie, la lâcheté, l'intempérance, les maladies. Quiconque aura idée de la vie tempérante, conviendra qu'elle est modérée en tout, que ses plaisirs sont

Copyright Arvensa Editions

tranquilles et tranquilles ses peines, ses désirs modérés et ses amours sans délire : qu'au contraire, dans la vie intempérante, tout est excessif ; que les plaisirs et les peines y sont très vifs, les désirs fougueux et emportés, et les amours violents jusqu'à la fureur : que, dans la première, les plaisirs l'emportent sur les peines, et dans la seconde les peines sur les plaisirs, soit pour la grandeur, soit pour le nombre, soit pour la vivacité : qu'ainsi la première, de sa nature, est nécessairement plus agréable, la seconde plus fâcheuse, et que celui qui veut être heureux ne peut volontairement embrasser la vie déréglée. D'où il suit évidemment, si ce que nous venons de dire est vrai, que tout homme ne s'abandonne au désordre que malgré lui, et que c'est l'ignorance ou la violence des passions, ou l'une et l'autre à la fois, qui emportent la plupart des hommes loin des règles que prescrit la tempérance. Il en faut dire autant à l'égard de la santé et de la maladie. Elles ont chacune leurs plaisirs et leurs peines ; mais dans la santé les plaisirs surpassent les peines, et dans la maladie les peines surpassent les plaisirs. Or ce qui détermine notre choix, ce n'est pas le plus de peine ; au contraire, où il y en a moins, là nous jugeons qu'est la vie la plus agréable. Ce qu'est la vie tempérante vis-à-vis de celle de dérèglement, la vie de l'homme éclairé et courageux Test relativement à celle du lâche et du fou ; si elle a des plaisirs et des peines moins vifs et moins nombreux que l'autre, elle l'emporte du côté du plaisir, tandis que l'autre l'emporte du côté de la peine.

Copyright Arvensa Editions

Par conséquent la vie du courageux vaut mieux que celle du lâche, la vie de l'homme éclairé mieux que celle de l'insensé, et nous pouvons conclure que la vie qui a en partage la tempérance, le courage, la sagesse, la santé, est plus agréable que celle où se trouvent l'intempérance, la lâcheté, la folie et la maladie. Et, pour parler généralement, la vie qui participe aux bonnes qualités de l'âme ou du corps est préférable, pour l'agrément, à celle qui tient aux mauvaises dispositions de l'un ou de l'autre, sans compter qu'elle a encore l'avantage du côté de la beauté, de l'honnêteté, de la vertu et de la gloire. Ainsi elle procure à celui qui l'embrasse plus de bonheur à tous égards que ne fait la vie opposée. Bornons ici le prélude général de nos lois.

Après le prélude, il est nécessaire que la loi suive, ou, pour parler plus juste, le dessin et l'esquisse de la loi. Comme donc, en toute espèce de tissu, il ne se peut faire que le fil de la trame et celui de la chaîne soient de même nature, et que le fil de la chaîne est plus fort et plus ferme, l'autre plus souple et plus propre à céder jusqu'à un certain point, c'est aussi de cette manière qu'il faut distinguer en politique ceux qu'on doit élever aux premières charges, et ceux dont la conduite habituelle n'atteste qu'une éducation médiocre. Il y a en effet, dans tout gouvernement, deux choses fondamentales ; l'une est l'établissement des magistratures ; l'autre, les lois selon lesquelles les magistrats doivent gouverner.

Mais, avant d'en venir à ces deux points, il est à propos

Copyright Arvensa Editions

de faire l'observation suivante. Aucun berger, aucun pâtre, aucun homme qui élève des chevaux ou autres animaux semblables, ne consentira jamais à en prendre soin, qu'auparavant il n'ait épuré chacun de ses troupeaux de la manière convenable. Il commencera donc par séparer les bêtes saines et vigoureuses de celles qui sont faibles et malades ; et, reléguant celles-ci parmi d'autres troupeaux, il donnera ses soins aux autres, persuadé qu'à moins de cela la peine qu'on prendrait pour cultiver des corps ou des âmes mal constituées ou gâtées par une mauvaise éducation, serait vaine et superflue, et que la partie malade ou vicieuse ne tarderait point à corrompre la partie saine et entière, si on n'usait de cette précaution. La chose est moins importante à l'égard des animaux, et elle mérite au plus que nous en parlions ici par manière d'exemple ; mais lorsqu'il s'agit des hommes, le législateur ne saurait apporter trop d'attention à rechercher et à bien expliquer ce qui concerne la manière d'épurer un État, et les autres fonctions de son emploi. Voici ce qu'on peut dire à ce sujet. Parmi un grand nombre de moyens d'opérer cette purification, les uns sont plus doux, les autres plus violens. Le législateur peut faire usage de ces derniers, qui sont les plus efficaces, lorsqu'il est en même temps maître absolu dans l'état. Mais s'il établit un nouveau gouvernement et de nouvelles lois sans avoir l'autorité suprême, ce sera beaucoup pour lui, si un traitement plus doux suffit. En politique comme en médecine, les meilleurs remèdes sont les plus douloureux.

Copyright Arvensa Editions

On y corrige les désordres suivant les règles de la plus sévère justice, et le châtiment se termine souvent à la mort ou à l'exil. C'est ainsi qu'on a coutume de se défaire des grands criminels qu'aucun autre remède n'a pu guérir, et qui sont très nuisibles au bien public. La cure plus douce se pratique de cette manière. On congédie avec les plus grandes démonstrations de bienveillance ceux que l'indigence réduirait à suivre des chefs qui s'offriraient à eux, et qui, n'ayant rien, voudraient bien s emparer des biens de ceux qui ont quelque chose ; on s'en défait, dis-je, comme d'une plaie de l'état, en couvrant ce renvoi du prétexte honnête de fonder ailleurs une colonie. C'est par là que doit, d'une manière ou d'une autre, commencer quiconque a entrepris de donner des lois à un État. Mais le cas où nous nous trouvons a quelque chose de plus embarrassant. Nous ne pouvons envoyer nulle part de colonie, ni faire aucun triage, aucun choix de citoyens. Ceux qui doivent peupler notre nouvelle ville peuvent se comparer à différends ruisseaux formés, les uns par des sources, les autres par des torrents, qui vont tous se jeter dans un grand lac ; et notre devoir est de mettre tout en œuvre afin que l'assemblage de ces eaux soit le plus pur qu'il se pourra, partie en pompant l'eau de ces ruisseaux, partie en la faisant dériver et en la détournant. Il y a, comme vous voyez, bien des travaux et des dangers attachés à tout établissement politique. Mais comme l'exécution ne s'en fait ici qu'en paroles et nullement en réalité, nous n'avons qu'à supposer que notre choix est

Copyright Arvensa Editions

fait, et qu'il est aussi pur que nous pouvons le souhaiter, par les précautions que nous avons prises pour fermer l'entrée de notre ville aux méchants qui auraient voulu s'y introduire pour s'emparer du gouvernement, après nous être suffisamment assurés de leur caractère par de longues épreuves et avoir essayé en vain de les rendre meilleurs ; comme aussi par l'accueil favorable et prévenant que nous aurons fait aux gens de bien.

Ne passons pas sous silence un grand avantage qui se rencontre par hasard dans notre établissement, et qu'eut aussi, comme nous l'avons remarqué, celui des Héraclides ; c'est que nous sommes à l'abri des querelles toujours violentes et dangereuses qui s'élèvent à l'occasion du partage des terres, de l'abolition des dettes et de la propriété. Tout État réduit à faire des lois à cet égard est dans l'impossibilité de laisser aucun des anciens règlements sans y toucher, et en même temps dans l'impossibilité d'y toucher en quelque sorte ; de façon qu'il ne reste, pour ainsi parler, que des souhaits à faire, et qu'il faut seulement ménager de légers changements à la longue et avec des précautions infinies. Ces changements dépendent entièrement des riches, qui, outre des biens immenses, ont encore une foule de débiteurs, lorsqu'ils ont la sagesse d'innover sans cesse pour éviter une commotion violente, et quand, par esprit de modération, ils consentent à partager leurs richesses avec ceux qui manquent de tout, sacrifiant une partie pour assurer l'autre, et que, bornant leur fortune à une honnête

Copyright Arvensa Editions

médiocrité, ils se persuadent que ce n'est point en diminuant sa fortune qu'on s'appauvrit, mais en augmentant ses désirs.

Cette disposition d'esprit dans les riches est la principale ressource d'un État, et c'est sur elle, comme sur une base solide, qu'on peut élever le système politique convenable en pareille circonstance ; au lieu que si ce changement se fait d'une manière vicieuse, il serait très difficile qu'aucun système de gouvernement pût réussir ensuite. Nous avons, disions-nous, évité cet inconvénient, ou, pour mieux dire, si nous ne l'avons pas évité, nous avons indiqué le moyen unique de le faire, qui est de ne point chercher à s'enrichir par amour de la justice. Je ne connais aucune autre voie, ni large ni étroite, par laquelle on puisse l'éviter.

Regardons cette disposition comme le rempart le plus assuré de notre ville. En effet il faut que les possessions des citoyens soient à l'abri de tout reproche ; ou, s'ils ont à ce sujet d'anciennes raisons de se plaindre les uns des autres, pour peu qu'ils aient de sens et de prudence, ils n'iront pas plus avant et ne s'occuperont point d'autre chose qu'ils n'aient remédié à ce point. Mais pour ceux à qui Dieu a donné, comme à nous, de fonder une ville nouvelle, exempte de tout sujet de discorde entre les habitants, ce serait de leur part l'effet d'une ignorance et d'une méchanceté plus qu'humaine, de se susciter à eux-mêmes des inimitiés dans le partage des terres et des habitations.

Copyright Arvensa Editions

Mais comment s'y prendre pour faire un juste partage ? Il est nécessaire, en premier lieu, de déterminer le nombre des citoyens, ensuite de les distribuer en différentes classes, après être convenu du nombre et de la nature de ces classes ; enfin il faut diviser la terre et les habitations en portions égales autant qu'il se pourra. Il n'y a point d'autre moyen de régler au juste combien notre cité doit avoir de citoyens, que d'avoir égard à l'étendue de son territoire et aux villes circonvoisines. Pourvu que le territoire suffise à l'entretien d'une certaine quantité d'habitants modérés dans leurs désirs, il est assez grand, et il ne faut pas l'étendre au-delà. Pour la quantité d'habitants, elle doit être telle qu'ils puissent, en cas d'attaque, se défendre contre les habitants des cités voisines, et qu'ils ne soient pas tout à fait hors d'état de les secourir si ceux-ci étaient attaqués par d'autres. Nous fixerons ce nombre de parole et d'effet, quand nous aurons vu quel est le territoire de notre ville et quelles sont les forces de ses voisins. Pour le présent, nous ne le déterminerons que par forme d'exemple et de modèle, afin de n'être point arrêtés dans l'exposition de notre plan de législation. Que les citoyens entre lesquels se fera le partage des terres, et qui combattront pour la défense de la part qui leur sera échue, soient donc au nombre de cinq mille quarante ; j'ai mes raisons pour choisir ce nombre. Qu'on divise en autant de portions la terre et les habitations, en sorte qu'il y en ait autant que de têtes. Qu'on partage ensuite ce nombre en deux, puis en trois ;

Copyright Arvensa Editions

on peut le diviser aussi par quatre, par cinq, et ainsi de suite jusqu'à dix. Il faut en effet, par rapport aux nombres, que tout législateur sache au moins quel est celui dont les états peuvent tirer les plus grands avantages. Or c'est celui qui a le plus de diviseurs, et surtout de diviseurs qui se suivent. Le nombre infini seul est susceptible de toutes sortes de divisions. Pour le nombre de cinq mille quarante, il n'a pas plus de cinquante-neuf diviseurs, mais il en a dix qui se suivent en commençant par l'unité ; ce qui est d'une grande commodité, soit pour la guerre, soit pour la paix, par rapport aux diverses espèces de conventions et de sociétés, aux contributions et aux distributions. C'est à ceux que la loi chargera de cette étude, d'acquérir à loisir une connaissance exacte de ces sortes de propriétés numériques. La chose au reste est telle que je viens de dire : et il est nécessaire, pour les raisons que j'ai marquées, que le fondateur d'un État soit instruit sur cet objet. Soit qu'on bâtisse une cité nouvelle, soit qu'on en rétablisse une ancienne tombée en décadence, il ne faut point, si l'on a du bon sens, que relativement aux dieux et aux temples à élever dans la ville en leur honneur, quels que soient les dieux ou les démons sous l'invocation desquels on veuille les placer, on fasse aucune innovation contraire à ce qui aura été réglé par l'oracle de Delphes, de Dodone, de Jupiter Ammon, ou par d'anciennes traditions, sur quelque fondement qu'elles soient appuyées, comme sur des apparitions ou des inspirations. Dès qu'en conséquence

Copyright Arvensa Editions

de ces sortes de croyances, il y a eu des sacrifices institués avec des cérémonies, soit que ces cérémonies aient pris naissance dans le pays, soit qu'on les ait empruntées des Tyrrhéniens, de Cypre ou de quelque autre endroit, et que sur ces traditions on a consacré des oracles, érigé des statues, des autels, des temples, et planté des bois sacrés, il n'est plus permis au législateur d'y toucher le moins du monde. De plus, il faudra que chaque classe de citoyens ait sa divinité, son démon, ou son héros particulier : et dans le partage des terres le premier soin du législateur sera de mettre en réserve l'emplacement nécessaire aux bois qu'on leur consacre et de fixer tout ce qui convient à leur culte, afin que dans les temps marqués chaque classe de citoyens y tienne des assemblées, qui leur procurent toutes sortes de facilités pour leurs besoins mutuels ; et que dans les festins qui accompagneront les sacrifices, ils se donnent les uns aux autres des témoignages de bienveillance et contractent entre eux des connaissances et des liaisons. Rien n'est plus avantageux à un état que ce commerce de familiarité entre les citoyens ; parce que partout où la lumière n'éclaire point les mœurs des particuliers, et où ils sont dans les ténèbres les uns par rapport aux autres, il n'est pas possible qu'on rende à chacun les honneurs et la justice qu'il mérite, ni que les charges soient données au plus digne de les remplir. Ainsi, toute comparaison faite, il n'est rien à quoi tout citoyen doive s'appliquer davantage, qu'à se montrer à tous sans aucun déguisement, toujours simple et vrai, et à ne point

Copyright Arvensa Editions

se laisser tromper par la dissimulation des autres.

La manière dont nous allons entrer maintenant dans nos lois étant aussi extraordinaire que l'entrée au jeu de des par le coup sacré[731], elle causera peut-être d'abord quelque surprise à ceux qui nous entendront. Cependant après y avoir réfléchi et en avoir fait l'essai, ils verront que si le gouvernement que nous allons établir n'est point le meilleur de tous, il ne le cède qu'à un seul. Peut-être aussi que quelques uns auront peine à s'en accommoder, faute d'être accoutumés à un législateur qui ne prend pas un ton absolu et tyrannique. Le mieux est de proposer la meilleure forme de gouvernement, puis une seconde, puis une troisième ; et d'en laisser le choix à qui il appartient de décider. C'est aussi le parti que nous allons prendre, en exposant le gouvernement le plus parfait, puis le second, puis le troisième, et en accordant la liberté du choix à Clinias, et à tous ceux qui, prenant part à une pareille délibération, voudront conserver, chacun suivant son inclination, ce qu'ils auront trouvé de bon dans les lois de leur patrie.

L'État, le gouvernement et les lois qu'il faut mettre au premier rang sont ceux où l'on pratique le plus à la lettre, dans toutes les parties de l'État, l'ancien proverbe qui dit que tout est véritablement commun entre amis. Quelque part donc qu'il arrive, ou qu'il doive arriver un jour, que les femmes soient communes, les enfants communs, les biens de toute espèce communs, et qu'on apporte tous

Copyright Arvensa Editions

les soins imaginables pour retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété, de sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme, deviennent en quelque sorte communes à tous, autant qu'il se pourra, comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imaginent qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun, que tous approuvent et blâment de concert les mêmes choses, que leurs joies et leurs peines roulent sur les mêmes objets : en un mot partout où les lois viseront de tout leur pouvoir à rendre l'État parfaitement un, on peut assurer que là est le comble de la vertu politique ; et personne ne pourrait à cet égard leur donner une direction ni meilleure ni plus juste. Un tel État, qu'il ait pour habitants des dieux ou des enfants des dieux, qui soient plus d'un seul, est l'asile d'un parfait contentement. C'est pourquoi il ne faut point chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement ; mais on doit s'attacher à celui-ci, et en approcher le plus qu'il se pourra. L'État que nous avons entrepris de fonder sera très peu éloigné de cet exemplaire immortel, si l'exécution répond au projet, et on doit le mettre le second. Pour le troisième, nous en exposerons le plan dans la suite, si Dieu nous le permet. Mais présentement parlons du second ; quel est-il, et comment se forme-t-il ?

D'abord, que nos citoyens partagent entre eux la terre et les habitations, et qu'ils ne labourent point en commun, puisque, comme il a été dit, ce serait en demander trop à des hommes nés, nourris et élevés

Copyright Arvensa Editions

comme ils le sont aujourd'hui. Mais que dans ce partage chacun se persuade que la portion qui lui est échue n'est pas moins à l'État qu'à lui, et que la terre étant la patrie, il faut l'honorer plus que des enfants n'honorent une mère, d'autant plus qu'elle est une divinité, et à ce titre souveraine de ses habitants, qui ne sont que des mortels[732]. Qu'ils aient les mêmes sentiments de vénération pour les dieux et les démons du pays ; et, afin que ces sentiments se conservent toujours dans leur cœur, on aura grand soin de ceci, que le nombre des foyers, tel que nous l'avons fixé, soit toujours le même, sans augmenter ni diminuer. Et le moyen qu'il en soit constamment ainsi dans toute la cité, c'est que chaque père de famille n'institue héritier de la portion de terre et de l'habitation qui lui est échue qu'un seul de ses enfants, celui qu'il jugera à propos, le substituant à sa place pour s'acquitter après lui des mêmes devoirs envers les dieux, sa famille, sa patrie, les vivants et les morts. Ceux qui auront plusieurs enfants, placeront leurs filles suivant les dispositions de la loi que nous porterons dans la suite ; pour les garçons, ils les céderont à ceux de leurs concitoyens qui n'auraient point d'enfants mâles, à ceux particulièrement auxquels ils voudraient témoigner leur reconnaissance. Faute d'un pareil motif, ou si le nombre des filles ou des garçons était trop grand dans chaque famille, ou si au contraire, par l'effet d'une stérilité générale, il était trop petit, dans tous ces cas le plus grand

Copyright Arvensa Editions

et le plus élevé des pouvoirs que nous établirons sera chargé de prendre des mesures relativement à cette augmentation ou diminution de citoyens, et de faire en sorte qu'il n'y ait jamais ni plus ni moins de cinq mille quarante familles. Il y a plusieurs moyens d'en venir à bout. On peut, d'une part, interdire la génération quand elle est trop abondante, et d'autre part, favoriser l'augmentation de la population par toutes sortes de soins et d'efforts, par des distinctions honorables et des flétrissures, et des avis donnés à propos aux jeunes gens par les vieillards. Enfin, s'il était absolument impossible de s'en tenir au nombre toujours égal de cinq mille quarante familles, et que l'union entre les deux sexes produisît une trop grande affluence de citoyens, dans cet embarras il sera toujours libre de recourir à l'ancien expédient dont nous avons tant de fois parlé, je veux dire d'envoyer, avec des témoignages réciproques d'amitié, l'excédant des citoyens s'établir en quelque autre lieu qu'on aura jugé convenable ; et si, par un accident contraire, l'État, affligé d'un déluge de maladies, ou ravagé par la guerre, voyait le nombre de ses habitants beaucoup moindre qu'il ne doit être, autant qu'il se pourra faire, il ne faudra point suppléer à cette disette en introduisant des étrangers qui n'auraient reçu qu'une éducation bâtarde. Mais, comme l'on dit, Dieu même ne saurait faire violence à la nécessité. Voici donc la leçon que nous donne le discours présent : O les meilleurs des hommes ! nous dit-il, efforcez-vous d'être toujours semblables à vous-mêmes ;

Copyright Arvensa Editions

honorez conformément à la nature l'égalité, l'uniformité et les convenances établies, tant en ce qui concerne votre nombre, qu'en tout ce qui est beau et louable. Et d'abord, pour le nombre, ne sortez jamais des bornes qui vous ont été assignées. Ensuite, pour les biens de la fortune, ne méprisez jamais la part qui vous est échue et qui est convenable, en l'altérant par des ventes ou des achats : si vous le faites, ni le dieu qui a présidé à votre partage, ni le législateur, ne ratifieront de pareils engagements. Et c'est ici que la loi commence pour la première fois à parler en maîtresse, en prescrivant les conditions auxquelles il faut se soumettre dans le partage, ou n'y point participer. Ces conditions sont, en premier lieu, de regarder leur part comme consacrée à tous les dieux ; en second lieu, de trouver bon que les prêtres et les prêtresses, dans les premiers, les seconds et même les troisièmes sacrifices, prient les dieux de punir d'une peine proportionnée à sa faute quiconque vendra sa terre et sa maison, et quiconque l'achètera. On gravera le nom de chaque citoyen, avec la désignation de la part qui lui est échue, sur des tables de cyprès, qui seront exposées dans les temples pour servir d'instruction à la postérité ; et la garde de ces monuments sera confiée aux magistrats en réputation d'être les plus clairvoyants, afin qu'il ne leur échappe rien de ce qui se pourrait faire en fraude de la loi, et qu'ils punissent le coupable qui contrevient aux ordres du législateur et du dieu. Au reste, pour me servir de l'ancien proverbe, jamais aucun méchant ne comprendra

Copyright Arvensa Editions

combien ce règlement, avec les autres qu'il amène à sa suite, est avantageux pour un État qui le pratique fidèlement : il faut pour cela en avoir fait l'épreuve, et avoir beaucoup de modération dans le caractère. En effet, la passion de s'enrichir va mal avec une pareille disposition ; et il en résulte qu'aucune des voies basses et sordides de faire fortune n'est ni légitime ni permise, rien n'étant plus opposé à la noblesse des sentiments que les professions mécaniques et serviles, et qu'il faut tenir au-dessous de soi d'amasser du bien par de semblables moyens.

Cette loi est naturellement suivie d'une autre, qui défend à tout particulier d'avoir chez soi ni or ni argent ; mais comme il est nécessaire d'avoir une monnaie pour les échanges journaliers, soit pour payer aux ouvriers le prix de leurs marchandises et pour d'autres usages semblables, soit pour donner le salaire aux mercenaires, aux esclaves, aux fermiers, on aura à cet effet une monnaie courante dans le pays, mais qui ne sera d'aucune valeur aux yeux des étrangers[733]. Quant à celle qui a cours dans la Grèce entière, il en faudra pour les expéditions militaires, pour les voyages, comme les ambassades et les missions publiques qui peuvent être nécessaires, lorsqu'on veut envoyer quelqu'un quelque part ; pour ces dépenses l'État doit toujours avoir de la monnaie grecque. Si quelque particulier se trouve dans la nécessité de voyager, qu'il ne le fasse qu'après en avoir

Copyright Arvensa Editions

obtenu la permission du magistrat ; et s'il lui reste à son retour quelques pièces de monnaie étrangère, qu'il les porte au trésor public pour en recevoir la valeur en espèces du pays. Si l'on découvre que quelqu'un a détourné cet argent, que la confiscation ait lieu ; que celui qui, l'ayant su, ne l'aura pas déféré aux magistrats, soit sujet aux mêmes imprécations et aux mêmes opprobres que le coupable, et de plus condamné à une amende non moindre que la monnaie étrangère qui aura été importée. Il est également défendu à celui qui marie sa fille de lui donner une dot, et à celui qui l'épouse d'en recevoir[734]. Il ne l'est pas moins de mettre de l'argent en dépôt comme une assurance de sa foi, ou de prêter à usure ; dans ce dernier cas, nous autorisons l'emprunteur à ne rendre ni l'intérêt ni le capital. Pour bien juger de la sagesse de ces institutions, il faut remonter jusqu'au principe et à l'intention du législateur. Or l'intention d'un sage politique n'est pas celle que diraient la plupart, qui prétendent qu'un bon législateur, zélé pour le bien de la cité qu'il police, doit vouloir la rendre aussi riche qu'elle peut l'être, la faire regorger d'or et d'argent, et étendre sa domination par mer et par terre le plus loin qu'il est possible ; et ils ne laisseraient pas d'ajouter que si c'est un vrai législateur il doit avoir en vue de la rendre aussi très vertueuse et très heureuse. Il y a ici des choses possibles et d'autres impossibles. Le législateur se bornera à ce qui est possible, et n'aura garde de vouloir ce qui ne l'est pas,

Copyright Arvensa Editions

ni d'essayer une entreprise inutile. Ainsi le bonheur se rencontrant nécessairement avec la vertu, il pourra vouloir que ses citoyens soient à la fois heureux et vertueux : mais il est impossible qu'ils soient en même temps très riches et vertueux, à prendre ce terme de riche dans le sens qu'on lui donne communément, et on entend par là ce petit nombre d'hommes qui possèdent en abondance cette sorte de biens qui s'estime à prix d'argent, et qu'un malhonnête homme peut posséder comme un autre. Si cela est ainsi, jamais je n'accorderai que le riche soit véritablement heureux s'il n'est pas vertueux ; et j'ajouterai qu'une grande vertu et de grandes richesses sont deux choses incompatibles. Pourquoi ? me demandera-t-on peut-être. Parce que quiconque ne distingue point le juste de l'injuste, a deux fois plus de facilités pour s'enrichir que celui qui ne veut rien acquérir qu'à juste titre, et que quiconque ne veut faire aucune dépense pour quelque sujet que ce soit, honnête ou non, doit nécessairement épargner le double de l'homme de bien, toujours prêt à dépenser sa fortune pour des sujets honnêtes ; d'où il suit qu'avec la moitié moins de gain et le double de dépense, on ne peut pas devenir plus riche que celui qui a le double de gain et dépense la moitié moins. Or, de ces deux hommes l'un est l'homme de bien ; pour l'autre, il n'est pas mauvais, s'il est économe ; mais quelquefois aussi il est tout à fait mauvais : pour homme de bien, il ne saurait jamais l'être, comme je viens de le dire. En effet, celui qui prend de

Copyright Arvensa Editions

toutes mains, justement et injustement, et qui ne fait aucune dépense ni juste ni injuste, est riche s'il est économe, tandis que celui qui est tout à fait mauvais, étant d'ordinaire déréglé et prodigue, est très pauvre. Loin de là, l'homme de bien qui ne se refuse à aucune dépense honnête, et ne connaît d'autres voies d'acquérir que celles qui sont justes, ne peut guère devenir ni excessivement riche ni excessivement pauvre. Nous avons donc raison de dire que ceux qui possèdent d'énormes richesses, ne sont pas gens de bien ; or, s'ils ne sont pas gens de bien, ils ne sont pas heureux. Cependant le but de notre législation était que nos citoyens fussent parfaitement heureux, et qu'il y eût entre eux l'union la plus étroite. Mais jamais on ne verra les citoyens unis partout où il y aura beaucoup de procès et beaucoup d'injustices : cette union ne peut se trouver qu'où les procès sont très rares et sur de très petits objets. C'est donc pour cela que nous voulons qu'il n'y ait chez nous ni or ni argent, qu'on n'y travaille point à s'enrichir par de vils métiers, par des usures, par des trafics honteux de bétail, mais par le seul commerce des choses que produit l'agriculture, et encore de manière que le soin de gagner des richesses ne fasse pas négliger l'âme et le corps, pour qui les richesses sont faites, et qui ne vaudront jamais rien sans le secours de la gymnastique et des autres parties de l'éducation. Voilà pourquoi nous ne nous lassons pas de répéter que le dernier de nos soins doit être celui des biens de fortune. En effet, toute l'attention de l'homme

Copyright Arvensa Editions

roulant sur trois objets, le troisième et dernier objet qui doive la fixer, ce sont les richesses justement acquises ; le corps est le second et l'âme le premier. Si, dans le plan de législation que nous traçons, cet ordre est observé pour tout ce qui mérite notre estime, il n'y aura rien à reprendre dans nos lois ; mais si quelqu'une de celles que nous portons à ce moment, fait plus de cas de la santé que de la tempérance, ou des richesses que de la tempérance et de la santé, elle sera évidemment mauvaise. Il faut par conséquent que le législateur se dise souvent à lui-même : que prétends-je ici ? Réussirai-je ainsi, on bien manquerai-je mon but ? Ce n'est que par là qu'il peut sortir avec honneur de son entreprise, et épargner à d'autres la peine de retoucher son ouvrage.

Pour reprendre donc la suite de nos lois, nul n'entrera en possession de la portion qui lui est échue qu'aux conditions marquées. Il serait à souhaiter que tous vinssent dans notre colonie, n'ayant rien d'ailleurs l'un plus que l'autre ; mais comme cela n'est pas possible, et que celui-ci apportera avec soi plus de bien et celui-là moins, il est nécessaire, pour plusieurs raisons, et même pour mettre l'égalité dans les ressorts de l'État, que les cens soient inégaux, afin que dans la collation des charges, l'imposition des subsides et les distributions, chacun soit traité comme il doit l'être, non seulement d'après son mérite personnel et celui de ses ancêtres, la force et la beauté du corps, mais encore d'après les richesses et l'indigence, et que, par rapport aux honneurs

Copyright Arvensa Editions

et aux dignités, l'égalité étant établie entre les citoyens par un partage inégal en soi, mais proportionné à un chacun, il n'y ait point de dissensions à ce sujet. Pour cet effet, il nous faut partager les citoyens en quatre classes[735], en égard à leurs revenus. On les nommera premiers, seconds, troisièmes, quatrièmes, ou de telle autre manière qu'on jugera à propos ; et les uns resteront dans la même classe, les autres, de pauvres étant devenus riches, ou de riches pauvres, passeront dans une autre classe suivant leurs revenus. Je donnerais à cette loi la forme suivante. Dans une cité qui doit être exempte du plus grand des maux, je veux dire de la sédition, il ne faut pas que les citoyens soient les uns excessivement pauvres, les autres excessivement riches, parce que ces deux extrêmes mènent droit à la sédition. Il est, par conséquent, du devoir du législateur de leur fixer un terme. Le terme de la pauvreté sera donc la part assignée à chacun par le sort, et qui doit être conservée entière ; ni les magistrats, ni quiconque aura du zèle pour la vertu, ne souffriront qu'on y fasse la moindre brèche. Cette borne posée, le législateur ne trouvera pas mauvais qu'on acquière le double, le triple et même le quadruple au-delà. Mais quiconque possédera quelque chose de plus, soit qu'il l'ait trouvé, ou qu'on le lui ait donné, ou qu'il l'ait acquis par son industrie, ou de quelque autre manière que ce soit, donnera ce surplus à l'État et aux dieux protecteurs de l'État : par là il se fera honneur, et se

Copyright Arvensa Editions

mettra à couvert des poursuites de la loi. S'il refuse d'obéir, celui qui le dénoncera aura pour récompense la moitié de cet excédant ; l'autre moitié ira aux dieux, et le coupable sera de plus condamné à payer une somme égale à ce qu'il a possédé en fraude de la loi. Tout ce que chacun aura, outre sa portion héréditaire, sera inscrit dans un lieu public gardé par des magistrats préposés à cet effet par la loi, afin que les procès qui s'élèveront au sujet des biens soient clairs et faciles à terminer.

Passons à un autre point. La cité doit être, autant qu'il se pourra, située au centre du pays, et l'on choisira pour son emplacement un lieu qui réunisse toutes les autres commodités qu'une ville peut désirer : ceci est aisé à concevoir et à expliquer. Ensuite après avoir consacré dans le cœur même de la ville un lieu qu'on appellera citadelle et qu'on entourera de murailles, à Vesta premièrement, puis à Jupiter et à Minerve ; de cet endroit, comme d'un centre, on partagera la ville et tout son territoire en douze parties, entre lesquelles on mettra de l'égalité en faisant plus petites les portions de bonne terre, et plus grandes celles de mauvaise. Le tout sera divisé en cinq mille quarante portions, et chacune de ces portions en deux parts que l'on joindra ensemble pour former le lot de chaque citoyen, l'une proche, l'autre loin de la ville ; la plus proche avec la plus éloignée ; la seconde en prenant de la ville, avec la seconde en prenant des extrémités, et ainsi de suite[736]. Dans ce partage de

Copyright Arvensa Editions

chaque portion on aura aussi égard à ce que nous disions tout à l'heure de la bonne et de la mauvaise qualité de la terre, en compensant l'avantage d'un champ sur l'autre par l'inégalité de la distribution. Il faut aussi diviser les citoyens eux-mêmes en douze parts, d'après la division de leurs autres biens en douze parties les plus égales qu'il se pourra, et sur un tableau qui aura été dressé de tout cela. Ensuite ayant assigné ces douze parts à douze divinités, on donnera à chacune de ces parts le nom de la divinité qui lui sera échue avec celui de Tribu qu'on y ajoutera. Les douze parties de la cité seront réparties comme celles du territoire ; et chaque citoyen aura deux maisons, l'une vers le centre de la cité, l'autre aux extrémités[737]. C'est ainsi qu'on réglera ce qui concerne l'habitation.

Au reste nous ne pouvons nous dispenser d'observer ici qu'il est comme impossible que les circonstances concourent à l'exécution de ce plan, de façon que tout réussisse selon nos arrangements, que nous rencontrions des hommes qui ne murmurent point contre un tel établissement, qui souffrent qu'on règle la mesure de leurs biens, et qu'on la fixe pour toujours à une fortune médiocre, qui acceptent les conditions proposées pour la production des enfants, et se voient sans peine privés d'or, et de bien d'autres choses que le législateur leur interdira, comme on en peut juger par ce qui vient d'être dit. La distribution que nous venons de faire de la cité et de son territoire, ces habitations placées les unes vers le

Copyright Arvensa Editions

milieu, les autres vers les extrémités, tout cela paraîtra peut-être un songe, et on dira que nous avons travaillé à notre aise sur la ville et ses habitants, comme l'artiste sur la cire qu'il modèle. Ces réflexions ne sont pas tout à fait dépourvues de raison : mais il faut se rappeler souvent à l'esprit ce que le législateur aurait à nous répondre là-dessus. Mes chers amis, nous dirait-il, ne pensez pas que j'ignore ce qu'il y a de vrai dans les objections qu'on vient de faire ; mais je crois que dans toute entreprise il est très conforme au bon sens que celui qui se charge d'en tracer le plan, n'en exclue rien de ce qu'il y a de plus beau et de plus vrai ; et que s'il rencontre ensuite dans l'exécution quelque chose d'impraticable, il le laisse de côté et ne cherche point à le réaliser, en s'attachant toutefois à ce qui en approche davantage et ressemble le plus à ce qui devait se faire : qu'ainsi il faut permettre au législateur de suivre son idée jusqu'a bout, sauf après cela à examiner de concert avec lui ce qu'il est à propos d'exécuter et ce qui souffrirait de trop grandes difficultés : en effet, l'artiste qui veut acquérir la plus mince renommée doit toujours travailler sur le même plan, et s'accorder en tout avec lui-même.

Maintenant, après avoir admis cette division générale en douze parties, tâchons de voir comment ces douze parties ont sous elles un grand nombre de subdivisions, et celles-ci d'autres encore qu'elles engendrent, jusqu'à ce que nous ayons épuisé le nombre de cinq mille quarante. De là les phratries, les dèmes, les bourgs ; puis la

Copyright Arvensa Editions

distribution et le mouvement des troupes, les monnaies, les mesures de toutes les denrées sèches et liquides, les poids et tout le reste, que la loi réglera dans une proportion et une correspondance parfaite. Et il ne faut pas craindre qu'on nous accuse de minutie, si nous descendons dans le plus grand détail, jusqu'à ordonner que parmi tous les vases destinés à l'usage des citoyens, il n'y en ait aucun qui n'ait sa mesure déterminée ; convaincus de ce principe général qu'il est utile à tous égards de connaître les divisions des nombres et les diverses combinaisons dont ils sont susceptibles, tant en eux-mêmes, que dans leur application aux grandeurs, aux sons, et aux différentes espèces de mouvements, tant en ligne droite, soit en montant, soit en descendant, qu'en ligne circulaire. Le législateur doit avoir sans cesse cet ordre présent à la pensée, et prescrire à ses citoyens de ne jamais s'en écarter, autant qu'ils le peuvent. En effet, de toutes les sciences qui servent à l'éducation, il n'en est aucune qui soit d'un plus grand usage que celle des nombres, dans l'économie domestique ou sociale, et pour la culture de tous les arts. Mais le plus grand avantage qu'elle procure, est d'éveiller l'esprit engourdi et indocile, de lui donner de la facilité, de la mémoire, de la pénétration, et, par un artifice vraiment divin, de lui faire faire des progrès en dépit de la nature. Ainsi on peut mettre la science des nombres au rang des meilleurs et des plus puissants moyens d'éducation, pourvu que d'ailleurs on ait soin, par d'autres enseignements et

Copyright Arvensa Editions

d'autres disciplines, d'arracher tout sentiment bas, toute cupidité de l'âme de ceux qui cultivent cette science, pour que cette culture soit bonne et profitable. Sans quoi, au lieu de lumières, on leur donnera, sans s'en apercevoir, cette habileté misérable, qui ne sert qu'à tromper les autres, comme nous le voyons dans les Égyptiens, les Phéniciens et beaucoup d'autres nations, devenues ce qu'elles sont par la bassesse de leurs autres professions et des voies qu'elles prennent pour s'enrichir, soit qu'on doive en attribuer la faute à quelque législateur peu clairvoyant, ou à quelque accident fâcheux, ou au naturel de ces peuples. En effet, Mégille et Clinias, il ne faut pas oublier l'influence des lieux, et que certains pays sont plus propres que d'autres à produire des hommes meilleurs ou pires. La législation ne doit pas se mettre en contradiction avec la nature. Ici des vents de toute espèce et des chaleurs excessives disposent à la bizarrerie du caractère et à l'emportement ; là, ce sont des eaux surabondantes ; là encore la nature des aliments que fournit la terre, aliments qui n'influent pas seulement sur le corps pour le fortifier ou l'affaiblir, mais aussi sur l'âme pour y produire les mêmes effets. De toutes ces contrées, les plus favorables à la vertu sont celles où règne je ne sais quel souffle divin, et qui sont tombées en partage à des démons, qui accueillent toujours avec bonté ceux qui viennent s'y établir. Il en est d'autres où le contraire arrive. Le législateur habile aura égard dans ses lois à ces différences, après les avoir observées et reconnues autant

Copyright Arvensa Editions

qu'il est donné à un homme de les reconnaître. Voilà aussi ce que tu dois faire, mon cher Clinias, et par où il te faut commencer, puisque tu as une colonie à fonder.

CLINIAS.
Étranger athénien, tu as raison, et je suivrai tes conseils.

FIN DU LIVRE CINQUIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Sixième

L'ATHÉNIEN.
[751a] Il est temps, après tout ce que nous venons de dire, de songer à établir des magistrats dans ta ville.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
L'ordre politique embrasse les deux objets suivants. Le premier est rétablissement des magistratures, et le choix des personnes destinées à les remplir, quel doit être le nombre de ces magistratures et la manière de les établir. L'autre objet regarde les lois qu'il faut prescrire à chacune d'elles, [751b] la nature de ces lois, leur nombre et leur qualité. Mais avant que de procéder à l'élection des magistrats, arrêtons-nous un moment, et disons à ce sujet

Copyright Arvensa Editions

quelque chose qui ne sera pas hors de propos.

CLINIAS.
De quoi s'agit-il ?

L'ATHÉNIEN.
Le voici. Il est évident pour chacun que, qu'elle que soit l'importance de la législation, tout État qui, après s'être donné le gouvernement le meilleur et les meilleures lois, prépose à leur exécution des magistrats incapables, non seulement ne tirera aucun avantage de la bonté de ses lois [751c] et s'exposera à un grand ridicule, mais encore que ce mauvais choix sera pour lui la source d'une infinité de maux et de calamités.

CLINIAS.
Certainement.

L'ATHÉNIEN.
Considérons donc, mon cher Clinias, que c'est justement l'inconvénient auquel est exposé ton gouvernement et ta nouvelle cité. Tu vois en effet qu'il faut d'abord, pour mériter d'être élevé aux charges publiques, rendre un compte suffisant de sa conduite, à soi et à sa famille, depuis sa jeunesse jusqu'au moment de l'élection[738] : ensuite, que ceux auxquels est confié le soin de cette élection, doivent avoir reçu une éducation conforme à

Copyright Arvensa Editions

l'esprit des lois, [715d] afin d'être en état de faire un sage discernement des candidats qui méritent d'être admis ou rejetés. Or, comment des hommes rassemblés depuis peu, inconnus les uns aux autres, et encore sans éducation, pourront-ils se comporter dans ce choix d'une manière irrépréhensible ?

CLINIAS.
Cela n'est guère possible.

L'ATHÉNIEN.
Cependant il n'y a plus moyen de reculer. Nous sommes engagés d'honneur toi et moi à sortir de ce mauvais pas : [715e] toi par la parole que tu as donnée aux Crétois de travailler avec neuf autres à l'établissement de cette colonie : moi, par la promesse [752a] que je t'ai faite de mettre avec toi la main à l'œuvre dans cet entretien. Ainsi, autant qu'il dépendra de moi, je ne laisserai point notre discours imparfait : il aurait trop mauvaise grâce, s'il errait ainsi de côté et d'autre.

CLINIAS.
Tu dis très bien, étranger.

L'ATHÉNIEN.
Je ne m'en tiendrai pas à des paroles, et je vais tâcher de passer aux effets.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui, faisons ce que nous disons.

L'ATHÉNIEN.
Cela sera, si Dieu nous seconde, et si nous parvenons à maîtriser assez les habitudes de notre âge.

CLINIAS.
[752b] Il y a apparence que Dieu nous secondera.

L'ATHÉNIEN.
Je l'espère. Abandonnons-nous donc à sa conduite, et remarquons d'abord ceci.

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Avec quel courage et quelle hardiesse nous allons élever l'édifice de notre nouvelle ville.

CLINIAS.
Dans quelle vue et à quel propos parles-tu de la sorte ?

L'ATHÉNIEN.
Je fais réflexion à la facilité et à la sécurité avec laquelle nous donnons des lois à des hommes qui n'en ont nulle

Copyright Arvensa Editions

expérience, sans former le moindre doute s'ils les recevront. Cependant, mon cher Clinias, il ne faut pas être bien habile [752c] pour prévoir qu'ils feront d'abord de grandes difficultés, avant que de s'y soumettre. Mais si nous pouvions maintenir les choses pendant un certain temps, jusqu'à ce que leurs enfants, après avoir essayé des lois, s'en être fait une douce habitude et avoir reçu une bonne éducation, soient en âge de donner leur suffrage pour les élections avec le reste des citoyens ; dans cette supposition, et pourvu que nous trouvions à cela quelque expédient convenable, je crois que nous pourrions nous promettre avec assurance que notre ville se conserverait longtemps avec cette discipline.

CLINIAS.

[752d] Nous aurions raison de l'espérer.

L'ATHÉNIEN.

Voyons donc si nous trouverons quelque moyen d'exécuter ce projet. Je pense, mon cher Clinias, qu'il faut que, particulièrement entre les autres Crétois, les Cnossiens fassent quelque chose de plus que de s'intéresser faiblement et comme par manière d'acquit à la nouvelle colonie, et qu'ils donnent tous leurs soins à ce que les premières élections des magistrats se fassent avec toute la solidité et la perfection possible. Il y a moins d'embarras pour les autres charges : [752e] mais il est

Copyright Arvensa Editions

absolument nécessaire que les gardiens des lois soient élus avant tous avec les plus grandes précautions.

CLINIAS.
Eh bien, quel moyen imaginons-nous pour arriver à ce but ?

L'ATHÉNIEN.
Le voici. Enfants des Crétois, je dis qu'il faut que les Cnossiens, en vertu de la supériorité de leur ville sur les autres, doivent de concert avec ceux qui se rendront dans la nouvelle colonie, choisir trente-sept personnes, dont dix-neuf prises parmi les nouveaux citoyens, et les dix-huit autres tirées de Cnosse même. [753a] Tu seras de ce nombre, Clinias, et les Cnossiens emploieront l'insinuation, ou même une douce violence, pour te déterminer avec les dix-sept autres à prendre la qualité de citoyen dans cette colonie,

CLINIAS.
Quoi donc, étranger, Mégille et toi n'y viendrez-vous pas avec nous ?

L'ATHÉNIEN.
Athènes et Sparte ont trop de fierté pour cela : d'ailleurs elles sont trop éloignées l'une et l'autre, au lieu que tu as toutes les facilités possibles, et les autres fondateurs de la colonie aussi bien que toi. [753b] Voilà tout ce qu'il y a de

Copyright Arvensa Editions

mieux à faire dans les circonstances présentes ; mais avec le temps, quand le nouvel État aura pris quelque consistance, ses élections se feront de la manière suivante. Tous ceux qui portent les armes en qualité de fantassins ou de cavaliers, et qui ont déjà été à la guerre, selon l'ordre de leur âge, auront droit de suffrage dans l'élection des magistrats. L'élection se fera dans le temple estimé [753c] le plus saint de toute la ville. Chacun déposera sur l'autel du dieu son suffrage écrit sur une tablette, avec le nom de celui qu'il choisit, de son père, de sa tribu et du dème qu'il habite : il y joindra aussi son propre nom avec les mêmes détails. Le premier venu qui jugera que quelque suffrage n'est pas donné dans la forme convenable, pourra le prendre dessus l'autel, et l'exposer dans la place publique au moins durant trente jours. Les magistrats, après avoir recueilli les noms des trois cents qui auront eu plus de voix, les montreront [753d] à toute la ville, qui fera à son gré un nouveau choix parmi ces trois cents ; les noms des cent préférés seront encore mis sous les yeux de tous les citoyens, qui choisiront encore entre ces cent personnes, en allant de divisions en divisions, et les trente-sept qui auront le plus de suffrages seront déclarés magistrats. Mais à qui nous adresserons-nous, Clinias et Mégille, pour présider [753e] aux élections des magistrats et à l'épreuve qui leur est imposée ? Ne voyons-nous pas que dans les villes nouvellement formées, autant il est nécessaire d'avoir des

Copyright Arvensa Editions

personnes qu'on puisse charger de ce soin, autant il est impossible de les tirer des rangs des magistrats qui n'existent pas encore ? Il en faut cependant trouver à quelque prix que ce soit, et encore non pas des hommes ordinaires, mais du premier mérite. Car, selon le proverbe, le commencement est la moitié de l'ouvrage ; tout le monde s'accorde à donner des éloges à un beau commencement ; mais, dans l'affaire présente, il me paraît que c'est plus de la [754a] moitié du tout, et que le succès en ce genre n'a jamais été loué autant qu'il le mérite.

CLINIAS.
Tu as parfaitement raison.

L'ATHÉNIEN.
Puisque nous sommes persuadés de cette vérité, ne passons pas un point si essentiel sans nous être éclairés sur la manière dont il faudra s'y prendre. Pour moi, je ne vois dans le cas où nous sommes qu'un expédient également nécessaire et avantageux.

CLINIAS.
Quel est-il ?

L'ATHÉNIEN.
Je dis qu'aucune autre ville ne doit, pour ainsi dire, tenir lieu de père et de mère à notre nouvelle colonie, que celle

Copyright Arvensa Editions

qui a conçu le projet de [754b] la fonder. Ce n'est pas que j'ignore qu'il s'est souvent élevé, et qu'il s'élèvera encore de grands différends entre les colonies et leurs métropoles ; mais il n'en est pas moins vrai que toute colonie dans sa naissance est comme un enfant qui, par la faiblesse de son âge étant incapable de pourvoir à ses besoins, s'attache à ceux de qui il tient le jour, et leur est cher pour cette même raison, quoiqu'il doive peut-être dans la suite se brouiller avec eux : c'est toujours à eux qu'il a recours ; c'est en eux seuls qu'il trouve et qu'il a droit de trouver du secours. Tels sont les sentiments où je veux que les Cnossiens entrent [754c] à l'égard de la nouvelle ville par les soins qu'ils en prendront, et la nouvelle ville à l'égard de Cnosse. Et pour répéter ce que j'ai dit précédemment (car il n'y a aucun inconvénient à dire deux fois ce qui est bien dit), il faut que les Cnossiens pourvoient à tout cela en choisissant parmi les citoyens de la nouvelle ville, cent personnes les plus respectables par leur âge et leur probité, y joignant un pareil nombre des leurs, qui se rendront dans la colonie, se chargeront avec les autres de l'institution [754d] des magistrats suivant les formalités prescrites par les lois, et de l'épreuve qu'ils doivent subir. Après quoi les Cnossiens resteront chez eux, et la nouvelle colonie essaiera de pourvoir désormais elle-même à sa conservation et à son bonheur.

A l'égard des trente-sept, voici pour le présent et pour tout le temps qui doit suivre, quelles seront leurs

Copyright Arvensa Editions

fonctions. Premièrement ils seront gardiens des lois ; en second lieu, ils seront les dépositaires des rôles où chaque citoyen marquera le montant de sa fortune, [754e] qui ne doit pas excéder quatre mines[739] pour la première classe, trois pour la seconde, deux pour la troisième et une pour la quatrième. Si on découvre que quelqu'un possède quelque chose au-delà de ce qui est porté dans sa déclaration, ce surplus sera confisqué. En outre il sera permis à quiconque de lui intenter une action ignominieuse et infamante, s'il est convaincu d'avoir voulu s'enrichir au mépris des lois. Le premier venu l'accusera donc de gain sordide, et cette accusation se poursuivra devant les gardiens même des lois. Si l'accusé est trouvé coupable, [755a] qu'il n'ait aucune part aux biens qui sont en commun, qu'il soit exclus des distributions, lorsqu'il s'en fera, et réduit à sa portion primitive : que la sentence portée contre lui soit mise par écrit, et demeure affichée tant qu'il vivra, dans un lieu où tout le monde puisse la lire. Les gardiens des lois ne seront point en charge plus de vingt ans, ni promus à cette dignité avant l'âge de cinquante[740]. Quiconque aura été élu à soixante ans, ne sera que dix ans en place, et ainsi du reste en gardant la même proportion : de sorte qu'on perde toute espérance de conserver une charge de cette importance, [755b] passé l'âge de soixante-dix ans. Bornons-nous pour le présent à ces trois règlements touchant les gardiens des lois : à mesure que nous avancerons dans notre législation, ils

Copyright Arvensa Editions

trouveront leurs autres devoirs marqués en différentes lois.

Pour aller de suite, il faut parler maintenant de l'institution des autres charges. Il est temps en effet de créer des généraux d'armée, et de leur donner pour aides à la guerre [755c] des commandants de cavalerie et des phylarques[741], et des officiers auxquels on ne peut pas donner de nom plus convenable que celui de taxiarques, en usage aujourd'hui, du nom même du corps d'infanterie qu'ils sont chargés d'instruire[742]. Les généraux d'armée qui doivent être de la cité même seront proposés par les gardiens des lois : le droit de les choisir dans le nombre des proposés appartiendra à tous ceux qui ont porté les armes lorsqu'ils en avaient l'âge et à ceux qui les portent actuellement. Si quelqu'un juge que parmi ceux qui ne sont point proposés il y en a qui ont plus de mérite [755d] que quelques-uns de ceux qui l'ont été, il nommera celui qu'il rejette et celui qu'il substitue, et proposera ce dernier après avoir fait serment qu'il le préfère à l'autre. Toute l'assemblée décidera sur la préférence en levant la main, et le plus digne sera admis pour l'élection. Les trois qui auront eu un plus grand nombre de suffrages, seront déclarés généraux, et chargés de la conduite de la guerre : l'épreuve après l'élection se fera comme celle des gardiens des lois. Ensuite les généraux élus proposeront eux-mêmes [755e] douze taxiarques, un pour chaque tribu : la substitution, les suffrages et l'épreuve auront

Copyright Arvensa Editions

lieu pour cette élection comme pour celle des généraux. Cette assemblée, jusqu'à ce qu'on ait créé des prytanes et un sénat, sera présidée par les gardiens des lois, qui la convoqueront dans le lieu le plus saint et le plus propre à contenir une si grande multitude. Les fantassins et les cavaliers auront leur campement à part, et il y aura un troisième campement pour toutes les autres espèces de troupes. Tous auront droit de suffrage dans l'élection des généraux et des commandants de la cavalerie. Pour les taxiarques, ils seront choisis [756a] par ceux qui sont armés d'un bouclier, et les phylarques par toute la cavalerie. A l'égard des chefs des troupes légères, comme les archers et autres semblables, le choix en sera laissé aux généraux. Il nous reste à dire un mot de l'élection des commandants de la cavalerie. Ils seront proposés par les mêmes qui ont proposé les généraux : la substitution et le choix se feront dans cette élection de la même façon que dans l'autre. [756b] La cavalerie portera son suffrage en présence de l'infanterie ; on élira les deux qui auront eu le plus de voix. Si les suffrages sont balancés, on recommencera l'élection jusqu'à deux fois : à la troisième fois, si l'on n'est point d'accord, le président décidera.

Le sénat sera composé de trente douzaines, c'est-à-dire de trois cent soixante sénateurs, nombre très commode pour les divisions : on partagera [756c] d'abord ce corps en quatre parts, chacune de quatre-vingt-dix, de sorte que quatre-vingt-dix sénateurs soient pris dans le sein de chaque classe. Le premier jour tous les citoyens

Copyright Arvensa Editions

seront forcés de voter pour l'élection des sénateurs à prendre dans la première classe, sous peine d'une amende fixe ; après que les bulletins auront été donnés, on les cachètera. Le lendemain tous encore proposeront les sénateurs à prendre dans la seconde classe, comme la veille. Le jour suivant on proposera ceux de la troisième classe : ici encore il y aura obligation, sous peine d'amende, [756d] aux trois premières classes, de voter pour quelqu'un ; mais ceux de la dernière et plus basse classe ne seront condamnés à rien, s'ils refusent de donner leur suffrage. Le quatrième jour, tous proposeront ceux de la dernière classe : il n'y aura point d'amende pour ceux de la troisième et quatrième classe qui ne voudront présenter personne ; mais ceux de la seconde paieront [756e] au triple l'amende du premier jour, et ceux de la première au quadruple. Le cinquième jour les magistrats ouvriront les bulletins et les exposeront publiquement. Alors tous sans exception seront obligés de faire un nouveau choix parmi ceux qui sont nommés, sous peine de payer la première amende ; cent quatre-vingts sont ainsi choisis dans chacune des classes ; puis le sort en désigne la moitié, ils subissent les épreuves ordinaires et sont sénateurs pour l'année[743].

L'élection faite de cette manière tiendra le milieu entre la monarchie et la démocratie, milieu essentiel à tout bon gouvernement ; en effet il est impossible qu'il y ait aucune union véritable ni entre des maîtres et [757a] des esclaves

Copyright Arvensa Editions

ni entre des gens de mérite et des hommes de rien élevés aux mêmes honneurs ; car entre des choses inégales, l'égalité deviendrait inégalité sans une juste proportion, et ce sont les deux extrêmes de l'égalité et de l'inégalité qui remplissent les États de séditions. Rien n'est plus conforme à la vérité, à la droite raison et au bon ordre, que l'ancienne maxime que l'égalité engendre l'amitié ; ce qui nous jette dans l'embarras, c'est qu'il n'est pas aisé d'assigner au juste l'espèce [757b] d'égalité propre à produire cet effet ; car il y a deux sortes d'égalités qui se ressemblent pour le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose. L'une consiste dans le poids, le nombre, la mesure : il n'est point d'État, point de législateur, à qui il ne soit facile de la faire passer dans la distribution des honneurs, en les laissant à la disposition du sort. Mais il n'en est pas ainsi de la vraie et parfaite égalité, qu'il n'est point aisé à tout le monde de connaître : le discernement en appartient à Jupiter, et elle ne se trouve que bien peu entre les hommes ; mais enfin c'est le peu qui s'en trouve, soit dans l'administration publique, soit [757c] dans la vie privée, qui produit tout ce qui se fait de bien. C'est elle qui donne plus à celui qui est plus grand, moins à celui qui est moindre, à l'un et à l'autre dans la mesure de sa nature ; proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus grands à ceux qui ont plus de vertu, les moindres à ceux qui ont moins de vertu et d'éducation, et à tous selon la raison. Voilà en quoi consiste la justice politique, à laquelle nous devons tendre, mon cher Clinias, ayant

Copyright Arvensa Editions

toujours les yeux [757d] sur cette espèce d'égalité, dans l'établissement de notre nouvelle colonie : quiconque pensera à fonder un État, doit se proposer le même but dans son plan de législation, et non pas l'intérêt d'un ou de plusieurs tyrans ou l'autorité de la multitude, mais toujours la justice, qui, comme nous venons de dire, n'est autre chose que l'égalité établie entre les choses inégales, conformément à leur nature. Il est pourtant nécessaire dans tout État, si on veut se mettre à couvert des séditions, [757e] de faire aussi usage des autres espèces de justice, appelées ainsi abusivement ; car les égards et la condescendance, sont des brèches faites à la parfaite et rigoureuse justice. C'est pourquoi, pour ne point s'exposer à la mauvaise humeur de la multitude, on est obligé de recourir à l'égalité du sort et alors il faut prier les dieux et la bonne fortune de diriger les décisions du sort [758a] vers ce qui est le plus juste. On est ainsi obligé de faire usage de ces deux espèces d'égalités, mais on ne doit se servir que le plus rarement possible de celle qui est soumise au hasard.

Telles sont, mes chers amis, les raisons pour lesquelles tout État qui veut se maintenir, doit suivre ce que nous venons de prescrire. Mais de même qu'un vaisseau en pleine mer exige qu'on veille nuit et jour à sa sûreté, ainsi un État environné d'autres États, comme de vagues menaçantes, exposé à mille attaques sourdes, et courant à tout instant risque de périr, a besoin de magistrats et de gardes qui se succèdent sans interruption du jour [758b] à

Copyright Arvensa Editions

la nuit et de la nuit au jour, se remplaçant et se confiant les uns aux autres la sûreté publique. Or la multitude n'est pas capable de rien faire de tout cela avec assez de promptitude. Il est donc nécessaire que, tandis que le gros des sénateurs vaquera la plus grande partie de l'année à ses affaires particulières et à l'administration de sa famille, la douzième partie de ce corps fasse durant un mois la garde pour l'État, et ainsi l'une après l'autre pendant les douze mois de l'année, [758c] afin que, de quelque lieu qu'on vienne, ou de la ville même, on puisse s'adresser à eux, soit qu'on ait quelque nouvelle à leur apprendre, soit qu'on veuille les consulter sur la manière dont l'État doit répondre aux demandes des autres Etats, et recevoir leurs réponses aux demandes qu'il leur a faites, et encore à cause des mouvements tumultueux que l'amour de la nouveauté a coutume d'exciter dans les villes, [758d] afin principalement de les prévenir, ou du moins de les étouffer dans leur naissance, l'État en étant averti sur-le-champ. Par cette même raison, ce corps de surveillance de l'Etat doit être toujours le maître de convoquer des assemblées ou de les dissoudre, soit régulièrement, soit d'après les circonstances. Telle sera pendant un mois l'occupation de la douzième partie des sénateurs, qui se reposeront les onze autres mois de l'année. Au reste il faut que cette partie du sénat, dans la garde qu'elle fera pour l'État, agisse de concert avec les autres magistrats. Ces règlements pour ce qui concerne la ville même, me paraissent [758e] suffisants.

Copyright Arvensa Editions

Mais quels soins, quels arrangements prendrons-nous par rapport au reste de l'État ? Puisque toute la cité et tout son territoire sont divisés en douze parties, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait des gens préposés pour prendre soin dans la ville même des chemins, des habitations, des bâtiments, des ports, du marché, des fontaines, et aussi des lieux sacrés et des temples, et des autres choses semblables ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
[759a] Disons donc que les temples doivent avoir des gardiens, des prêtres et des prêtresses. Quant aux chemins, aux bâtiments et à la police des autres choses de cette nature, pour empêcher que les hommes et les animaux ne causent aucun dommage, et, afin que le bon ordre soit exactement observé tant dans l'enceinte de la ville que dans les faubourgs, il est nécessaire d'établir trois sortes de magistrats ; des astynomes pour les choses que nous venons de dire, des agoranomes pour la police du marché, des prêtres pour celle des temples. On ne touchera point au sacerdoce de ceux ou de celles qui l'auront reçu de leurs ancêtres [759b] comme un héritage. Mais si, comme il doit naturellement arriver aux villes nouvellement fondées, personne ou presque personne n'est revêtu de cette dignité, on établira où il en sera

Copyright Arvensa Editions

besoin des prêtres et des prêtresses pour le service des dieux. La création de toutes ces charges se fera en partie par voie de suffrage, et sera laissée en partie à la décision du sort ; et on aura soin que le peuple y intervienne aussi bien que ce qui n'est pas peuple, dans le pays et dans la ville, afin d'entretenir l'amitié et le concert entre tous les citoyens. Ainsi, pour ce qui regarde les choses sacrées, laissant au dieu le choix de ceux qui lui sont agréables, [759c] on s'en remettra à la décision du sort : mais on examinera soigneusement celui à qui le sort aura été favorable, d'abord s'il n'a point quelque défaut de corps, et si sa naissance est sans reproche : ensuite, s'il est d'une famille sans tache, si ni lui, ni ses père et mère ne se sont jamais souillés par quelque meurtre, ou tout autre crime semblable dont la divinité est offensée. On consultera l'oracle de Delphes touchant les lois et les cérémonies du culte divin, et on les observera, après avoir établi des interprètes [759d] pour les expliquer. La fonction de prêtre durera une année et point au-delà ; et afin qu'on s'en acquitte avec toute la sainteté convenable, selon l'esprit des lois sacrées, il faut que celui qui est promu au sacerdoce ne soit pas au-dessous de soixante ans. Les mêmes règlements auront lieu à l'égard des prêtresses. Au sujet des interprètes, les douze tribus, quatre par quatre, en proposeront quatre à trois reprises, chacune un de sa tribu. Après qu'on aura examiné les trois qui auront eu le plus de voix, on enverra les neuf autres à Delphes, afin que le dieu en choisisse un sur trois.

Copyright Arvensa Editions

L'examen [759e] par rapport à l'âge et aux autres qualités requises, sera le même que pour les prêtres. La fonction d'interprète durera autant que la vie. Si quelqu'un d'eux vient à manquer, les quatre tribus qui l'avaient nommé et auxquelles il appartenait, lui donneront un successeur. On établira aussi pour chaque temple des économes, qui en administreront les revenus, feront valoir les lieux sacrés, les affermeront et disposeront du produit. Ils seront tirés de la première classe, [760a] trois pour les grands temples, deux pour les médiocres, un pour les plus petits. Dans leur élection et leur examen on suivra les mêmes formalités que pour les généraux d'armée. Voilà ce que j'avais à ordonner touchant les choses sacrées.

Que la surveillance soit aussi grande qu'il se pourra. Que la garde de la cité soit confiée aux, généraux, aux taxiarques, aux commandants de la cavalerie aux phylarques, [760b] aux prytanes, et encore aux astynomes et aux agoranomes, lorsqu'il aura été pourvu à leur élection. On veillera à la sûreté du reste du pays en la manière suivante. Tout le territoire a été partagé, comme nous avons dit, en douze parties aussi égales qu'il a été possible. Chacune des tribus à qui le sort aura assigné une de ces parties, présentera tous les ans cinq citoyens, qui seront comme autant d'agronomes et de chefs de garde. Puis chacun d'eux choisira dans sa tribu douze jeunes gens, [760c] qui ne soient ni au-dessous de vingt-cinq ans, ni au-dessus de trente, auxquels on assignera chaque mois une partie du territoire, afin qu'ils acquièrent ainsi

Copyright Arvensa Editions

une connaissance exacte de tout le pays. Les chefs et les gardes seront en charge pendant deux ans. Quelle que soit la partie de la contrée que le sort leur ait assignée d'abord, lorsque le temps de changer de lieu sera venu, c'est-à-dire après le mois révolu, [760d] les chefs passeront avec leurs gens dans le lieu le plus voisin, prenant à droite, je veux dire à l'orient, et ils feront ainsi le tour du territoire. Et afin que la plupart d'entre eux soient instruits de ce qui se passe en chaque lieu, non seulement durant une saison, mais dans toutes les saisons, la première année écoulée, les chefs reviendront sur leurs pas, et feront leur tournée à gauche, [760e] jusqu'à la fin de la seconde année. A la troisième on choisira cinq autres agronomes et chefs de garde qui auront sous eux douze autres gardes. Dans le séjour qu'ils feront en chaque endroit, ils donneront leurs premiers soins à ce que le pays soit partout bien fortifié contre les incursions des ennemis : ils feront creuser des fossés partout où il sera nécessaire, pratiquer des retranchements, et construire des fortifications, afin d'arrêter ceux qui auraient envie de piller et dévaster le pays ; et pour ces ouvrages ils se serviront des bêtes de somme et des esclaves [761a] du lieu même, feront tout exécuter par eux, présideront à leurs travaux, choisissant le plus possible le moment où il y aura moins de travail domestique pressé. Tandis que d'une part ils rendront le pays inaccessible à l'ennemi, de l'autre ils ne négligeront rien pour en faciliter l'accès aux citoyens, aux bêtes de

Copyright Arvensa Editions

charge et aux troupeaux, ayant soin que les chemins soient doux et commodes, que la pluie, au lieu de causer du dommage à la terre, en entretienne la fertilité, ménageant aux eaux qui tombent [761b] des endroits élevés un écoulement dans les fonds qui se trouvent sur le penchant des montagnes, et les y retenant par des constructions et des fossés. Par ce moyen, l'eau reçue dans ces bassins, venant à s'infiltrer dans le sein de la terre, jaillira en sources et en fontaines dans les champs et les endroits situés au-dessous, et le sol le plus aride de sa nature sera ainsi rendu fécond en belles eaux. A l'égard des eaux courantes, soit de rivière, soit de fontaine, ils les embelliront par des plantations [761c] et des bâtiments, et réunissant plusieurs ruisseaux au moyen de canaux, ils porteront partout l'abondance. Si dans le voisinage il se trouve quelque bois, quelque champ consacré aux dieux, ils y feront passer les ruisseaux, pour les arroser et les embellir en chaque saison. Partout dans ces lieux consacrés, les jeunes gens construiront des gymnases pour eux-mêmes, et ils y établiront des bains chauds, avec des provisions [761d] de matière sèche et combustible, pour les vieillards, les malades et les laboureurs accablés de lassitude ; remède bien plus salutaire que ne seraient tous ceux d'un médecin médiocrement habile. Tous ces ouvrages, et les autres de cette nature, serviront à l'embellissement et à l'utilité du pays, et procureront encore un amusement fort gracieux à ceux qui seront chargés de les exécuter. Mais voici en quoi consisteront

Copyright Arvensa Editions

leurs occupations sérieuses : les soixante agronomes veilleront à la sûreté du territoire, non seulement par rapport aux ennemis, mais aussi par rapport à ceux qui se disent amis. Si quelqu'un se plaint à eux d'avoir reçu quelque dommage de ses voisins, [761e] ou de tout autre, soit libre, soit esclave ; dans les causes de moindre importance, les cinq agronomes de la tribu rendront par eux-mêmes la justice à ceux qui se prétendront lésés ; dans les causes plus considérables, jusqu'à la concurrence de trois mines, ils s'associeront les douze gardes, et jugeront ainsi au nombre de dix-sept. Tous les juges, tous les magistrats seront tenus à rendre compte de leurs jugements et de leur administration, hors ceux qui jugent en dernière instance, à l'exemple des rois. Si donc les agronomes commettent quelque injustice envers ceux dont ils sont chargés de prendre soin, soit en violant l'égalité dans la distribution des corvées, [762a] soit en s'emparant de force et contre le gré des maîtres, des instruments du labourage, soit en recevant des pressens faits en vue de les corrompre, soit en blessant la justice dans la décision des différends : ceux qui se seront laissé séduire seront flétris ignominieusement à la vue de tous les citoyens ; pour les autres injustices dont ils se seraient rendus coupables, ils se soumettront au jugement des voisins et des habitants du lieu même où le délit aura été commis, lorsque le dommage n'excédera pas une mine ; dans les accusations plus graves, [762b] ou même dans les plus petites, lorsqu'ils refuseront d'acquiescer au

Copyright Arvensa Editions

jugement, dans l'espérance d'échapper aux poursuites, parce qu'ils changent de lieu tous les mois, celui qui se dit lésé portera sa plainte devant les tribunaux publics ; et s'il gagne sa cause, il fera payer à l'accusé le double de la somme à laquelle il n'avait pas voulu se soumettre de bon gré. Les agronomes et leurs gardes vivront de la manière suivante pendant les deux années de leur charge. D'abord en chaque [762c] lieu il y aura pour eux des salles à manger communes : quiconque aura été prendre son repas ailleurs, même un seul jour, et aura découché, ne fût-ce qu'une nuit, sans ordre des chefs, ou sans une nécessité urgente, s'il est dénoncé par les cinq agronomes, et qu'ils exposent son nom dans la place publique comme ayant quitté son poste, sera noté d'infamie pour avoir trahi l'État autant qu'il était en lui, et le premier venu pourra, [762d] s'il le veut, le frapper de coups impunément. Si quelqu'un des chefs tombe dans la même faute, les soixante sont chargés d'y mettre ordre. Celui d'entre eux qui s'en sera aperçu, ou l'aura appris, et ne dénoncera pas le coupable, sera soumis aux mêmes peines que s'il avait fait la faute, et puni plus sévèrement que les simples gardes : on le déclarera inhabile à posséder même aucune des charges exercées par les jeunes gens. Ce sera aux gardiens des lois à veiller exactement à ce que de pareils désordres n'arrivent point, ou s'ils arrivent, [762e] qu'ils ne manquent pas d'être punis selon les lois. Il est essentiel que tous se persuadent qu'aucun homme, quel qu'il soit, n'est capable de faire un digne usage de l'autorité, si

Copyright Arvensa Editions

auparavant il n'a pas appris à obéir, et qu'on doit plutôt se glorifier de savoir bien obéir que bien commander, d'abord aux lois, dans la persuasion que c'est obéir aux Dieux mêmes, ensuite, quand on est jeune, aux hommes plus âgés qui ont mené une vie honorable. Outre cela, il faut que, durant les deux années qu'on veillera à la garde des campagnes, on fasse l'épreuve d'une vie dure et dépourvue de commodité. Ainsi, que les douze gardes, dès le moment de leur élection, se réunissent avec leurs cinq chefs, pour s'arranger ensemble, puisque, [763a] semblables à des domestiques, ils n'auront ni domestiques ni esclaves, et ne pourront employer pour eux-mêmes, mais uniquement pour le service public, les laboureurs et autres habitants de la campagne ; que pour le reste ils soient dans la disposition de tout faire par eux-mêmes, de se servir les uns les autres, et encore de parcourir le pays, l'hiver et l'été, toujours armés, [763b] tant pour en bien connaître toutes les parties que pour les bien garder. Il me semble en effet, que la connaissance exacte de son pays est une science qui pour l'utilité ne le cède à nulle autre : et c'est une des raisons qui doit engager les jeunes gens à aller à la chasse, avec des chiens ou autrement, autant que le plaisir et l'avantage qu'on retire de cet exercice. Que tous s'appliquent donc à remplir avec zèle les devoirs de cet emploi, quelque nom qu'on juge à propos de leur donner, soit cryptes[744] soit agronomes, [763c] s'ils veulent un jour contribuer

Copyright Arvensa Editions

efficacement à la conservation de leur patrie.

L'ordre des choses demande à présent que nous passions à l'élection des agronomes et des astynomes. Ainsi, après les soixante agronomes nous créerons trois astynomes qui, partageant entre eux les douze parties de la ville, comme les précédents auront partagé le territoire, auront soin des rues, et des grands chemins qui aboutissent à la ville, aussi bien que des édifices, [763d] afin qu'on les bâtisse tous conformément aux lois. Ils prendront soin aussi des eaux, qui leur seront envoyées et conduites en bon état jusqu'à la ville par les gardes de la campagne, et ils les distribueront dans les différentes fontaines publiques, dans la quantité et la pureté convenables, en sorte qu'elles contribuent également à l'ornement et à l'utilité de la ville. Il faut que ces astynomes aient assez de fortune et de loisir pour se consacrer entièrement au bien public. C'est pourquoi tous les citoyens réunis choisiront dans la première classe celui qu'ils voudront proposer pour astynome. [763e] Après les suffrages donnés, lorsqu'on sera parvenu aux six qui en auront eu davantage, les présidents de l'élection tireront au sort les trois qui doivent être en charge, et qui, après les épreuves ordinaires, exerceront leur emploi suivant les lois qu'on leur aura prescrites. On élira ensuite cinq agoranomes parmi les citoyens de la première et de la seconde classe. Du reste leur élection se fera comme celle des astynomes, c'est-à-dire qu'entre les dix qui auront eu le plus de voix, le sort en nommera cinq, et qu'après

Copyright Arvensa Editions

l'épreuve ils seront déclarés magistrats. Tous seront obligés [764a] de proposer quelqu'un : quiconque refusera de le faire, s'il est dénoncé aux magistrats sera réputé mauvais citoyen, et en outre condamné à une amende de cinquante drachmes. L'entrée de l'assemblée sera ouverte à tout le monde : les citoyens de la première et seconde classe ne pourront se dispenser d'y assister, et il y aura une amende de dix drachmes pour ceux dont on apprendra l'absence. Mais ceux de la troisième et quatrième classe n'y seront point obligés, et, en cas d'absence, ils ne seront soumis à aucune amende, à moins que les magistrats, [764b] pour de certaines nécessités particulières, n'ordonnent à tous de s'y trouver. Les agoranomes feront observer dans le marché l'ordre établi par les lois : ils veilleront sur les temples et les fontaines qui sont sur la place, et empêcheront qu'on y cause aucun dommage. Si cela arrive, et que le coupable soit esclave ou étranger, ils le feront battre de verges et jeter dans les fers. Si l'auteur du dommage est un citoyen, ils pourront le juger par eux-mêmes, jusqu'à la concurrence de cent drachmes. S'il s'agit d'une peine plus forte et jusqu'au double, ils ne sont plus compétents et jugeront conjointement [764c] avec les astynomes. Le pouvoir des astynomes dans leur ressort ne s'étendra pas non plus au-delà pour les amendes et les punitions, c'est-à-dire que quand l'amende n'ira qu'à une mine, ils jugeront seuls ; et conjointement avec les agoranomes, quand elle ira au double.

Copyright Arvensa Editions

Il convient après cela d'instituer des magistrats qui président à la musique et à la gymnastique, divisés en deux classes, et destinés, les uns à la partie de l'instruction, les autres à celle des exercices. Par les premiers la loi entend ceux qui seront à la tête des gymnases et des écoles, pour veiller [764d] sur le bon ordre, sur la manière dont l'instruction se donne, et sur la conduite des jeunes garçons et des jeunes filles, soit en allant aux écoles, soit pendant le temps qu'ils y resteront ; et par les seconds ceux qui présideront aux exercices de musique et de gymnastique, et qui seront encore de deux sortes, les uns pour la musique seule, les autres pour la seule gymnastique. Les exercices gymniques, soit d'hommes, soit de chevaux, auront les mêmes présidents. Quant aux exercices de musique, il est à propos d'établir des présidents de deux espèces, les uns pour la monodie et pour le chant imitatif, comme [746e] pour les rhapsodes, les joueurs de luth, de flûte et d'autres instruments semblables ; les autres pour le chant des chœurs. Et d'abord, pour ce qui regarde les divertissements des chœurs auxquels prennent part les enfants, les hommes faits et les jeunes filles, il faut élire ceux qui doivent présider aux danses et à toute l'ordonnance musicale. Un seul nous suffira : [765a] il ne faut pas qu'il ait moins de quarante ans. Ce sera aussi assez d'un seul âgé au moins de trente ans, pour la monodie ; il admettra aux exercices ceux qu'il jugera à propos, et décidera de la supériorité entre les

Copyright Arvensa Editions

concurrents. Voici de quelle manière il faudra choisir le président et l'arbitre des chœurs. Tous ceux qui auront du goût pour ces sortes de choses, se rendront à l'assemblée : on punira d'une amende quiconque refusera de s'y trouver ; les gardiens des lois connaîtront de cette affaire. Pour les autres, ils n'y assisteront qu'autant qu'ils le voudront. Chacun [765b] proposera à son choix pour président quelqu'un des plus habiles en ce genre ; et dans le jugement d'approbation on n'alléguera point d'autre raison pour élire ou pour rejeter celui qui est présenté, que son habileté ou son incapacité. Celui des dix ainsi présentés qui aura eu le plus de suffrages, après le jugement de rigueur, présidera aux chœurs pendant une année selon la loi. On observera les mêmes formes dans l'élection d'un arbitre de monodies et de concerts d'instruments ; parmi ceux [765c] qui seront arrivés jusqu'à l'honneur de l'épreuve, celui qui aura été choisi après avoir subi l'épreuve voulue, sera président pendant une année. Il nous faut ensuite choisir, dans la seconde et troisième classe de citoyens, des arbitres d'exercices gymniques, tant d'hommes que de chevaux. Ceux de la troisième classe seront tenus d'assister à l'élection : il n'y a que la quatrième qui pourra s'en absenter impunément. Parmi les vingt qui auront été présentés, les trois qui seront préférés seront élus, s'ils ont l'approbation des examinateurs. Si [765d] quelqu'un succombe dans cette épreuve pour quelque charge que ce soit, on lui en substituera un autre suivant les mêmes formes, et

Copyright Arvensa Editions

l'examen s'en fera de la même manière. Il nous reste à instituer le magistrat qui aura une intendance générale sur toutes les parties de l'éducation des jeunes gens de l'un et de l'autre sexe dont nous avons parlé. La loi veut qu'on n'en choisisse qu'un, qui ne doit point avoir moins de cinquante ans. Il faut qu'il ait des enfants légitimes, garçons et filles autant qu'il se pourra, ou du moins faut-il qu'il soit père. Que celui sur qui tombe ce choix, [765e] et ceux qui le font se persuadent qu'entre les plus importantes charges de l'Etat, celle-ci tient sans comparaison le premier rang. Tout dépend des premières semences ; si elles ont été bien jetées, on peut se promettre qu'un jour elles porteront les plus heureux fruits, qu'il s'agisse de plantes, ou d'animaux féroces [766a] ou apprivoisés, ou d'hommes. L'homme est déjà naturellement doux, il est vrai ; mais lorsqu'à un heureux naturel il joint une éducation excellente, il devient le plus doux des animaux, le plus approchant de la divinité : au lieu que s'il n'a reçu qu'une éducation défectueuse ou n'en a eu qu'une mauvaise, il devient le plus farouche des animaux que produit la terre. C'est pourquoi le législateur doit faire de l'institution des enfants le premier et le plus sérieux de ses soins. S'il veut donc s'acquitter comme il faut de ce devoir, il commencera par jeter les yeux sur le citoyen le plus accompli en tout genre de vertu, pour le mettre à la tête [766b] de l'éducation de la jeunesse. Ainsi, que tous les corps de magistrature, hormis le sénat et les prytanes, s'étant assemblés dans le temple d'Apollon,

Copyright Arvensa Editions

choisissent au scrutin secret celui des gardiens des lois qu'ils jugeront le plus capable de bien conduire l'éducation de la jeunesse ; et que celui qui aura eu le plus de suffrages, après avoir été examiné par les magistrats qui l'ont élu, c'est-à-dire par tous excepté les gardiens des lois, entre en charge pour cinq ans. A la sixième année [766c] on en élira un autre en suivant les mêmes règles.

Si quelqu'un de ceux qui ont des charges publiques vient à mourir avant que le temps de sa charge soit expiré, de sorte qu'il s'en faille plus de trente jours, ceux que ce soin regarde lui nommeront un successeur. Si des orphelins viennent à perdre leur tuteur, les parents et alliés du côté du père et de la mère, en descendant jusqu'aux cousins germains, en nommeront un autre [766d] dans l'espace de dix jours, ou paieront chacun une drachme d'amende par jour jusqu'à ce qu'ils l'aient nommé.

Un État ne serait plus un État, si ce qui concerne les tribunaux n'y était pas réglé comme il faut. De plus, un juge muet qui dans la discussion des causes n'ajouterait rien à ce que disent chacun des plaideurs, comme il arrive dans les arbitrages, ne serait point en état de rendre la justice ; d'où il suit qu'il n'est pas possible de bien juger, s'il y a beaucoup de juges, ou s'ils sont en petit nombre mais ignorants. Il est toujours nécessaire que les points sur lesquels les deux parties sont en litige soient suffisamment éclaircis. [766e] Or rien de plus propre à jeter du jour sur une cause que le temps, la lenteur et les

Copyright Arvensa Editions

fréquentes informations. Par toutes ces raisons, il faut que ceux qui ont ensemble quelque différend, s'adressent d'abord à leurs voisins, à leurs amis, à tous ceux qui peuvent être au fait [767a] du sujet de la contestation. Si la chose n'est pas suffisamment décidée par ces arbitres, on aura recours à un autre tribunal. Enfin, si le procès ne peut se vider dans ces deux tribunaux, un troisième le terminera sans appel. Au reste l'érection des tribunaux est en quelque sorte une création de magistrats, puisque tout magistrat est nécessairement juge en certaines matières, et que le juge, sans être magistrat, l'est cependant avec une autorité considérable, le jour qu'il termine les différends par sa sentence. Ainsi, comptant les [767a] juges pour des magistrats, disons quelque chose de leurs qualités personnelles, des matières qui sont de leur compétence, et du nombre des juges dans chaque tribunal. Que le plus sacré de tous les tribunaux soit celui que les parties se seront créé elles-mêmes, et qu'elles auront élu d'un commun consentement. Outre celui-là, il y en aura deux d'établis, l'un pour juger les causes de particulier à particulier, lorsqu'un citoyen se prétendant lésé dans ses droits par un autre, le citera devant les juges pour en avoir raison : l'autre pour les cas où, par zèle pour le bien public, [767c] on voudra dénoncer ceux qu'on croira avoir nui aux intérêts de l'État. Il nous faut parler de la qualité et du choix des juges. Le premier tribunal, ouvert à tous les particuliers qui, après avoir plaidé deux fois, n'auront pu s'accorder, sera formé de cette manière. Le

Copyright Arvensa Editions

dernier jour avant le mois qui suit le solstice d'été, auquel mois commence la nouvelle année[745], tous ceux qui ont des charges, soit pour un an seulement, soit pour plus longtemps, s'assembleront dans un des temples de la cité ; et là, après avoir pris le [767d] Dieu à serment, ils lui offriront en quelque sorte les prémices de tous les corps de magistrature, en choisissant pour juge dans chacun d'eux le magistrat qui jouira d'une plus grande réputation de probité, et leur paraîtra devoir rendre la justice aux citoyens avec plus de lumières et d'intégrité dans le cours de l'année suivante. Ce choix sera suivi de l'examen de chacun des élus, par ceux-là même qui l'ont élu, et si quelqu'un est rejeté, on lui en substituera un autre en gardant les mêmes formes. Ces juges prononceront entre ceux qui n'auront pu s'accorder dans les autres tribunaux ; ils donneront leur voix publiquement ; les sénateurs et tous les autres magistrats [767e] qui les ont élus, seront tenus d'assister au jugement, et d'être témoins de la sentence : pour les autres citoyens, ils y assisteront, si bon leur semble. Si un juge se trouvait accusé d'avoir porté sciemment une sentence injuste, l'accusation sera portée devant les gardiens des lois ; le juge, convaincu de cette malversation, sera condamné à payer à celui auquel il a fait tort, la moitié du dommage ; ou, si l'on croit qu'il mérite une plus grande peine, elle sera laissée à la discrétion des gardiens des lois, qui estimeront ce qu'il doit souffrir en outre, soit dans sa personne, soit dans ses

Copyright Arvensa Editions

biens, par une amende au profit du public ou du particulier, qui a porté la plainte. A l'égard des crimes d'État, il est nécessaire [768a] que le peuple ait part au jugement, puisque tous les citoyens sont lésés, lorsque l'État l'est, et qu'ils auraient raison de trouver mauvais qu'on les exclût de ces sortes de causes. Ainsi ce sera au peuple que ces causes seront portées en première instance, et il les décidera en dernier ressort : mais la procédure s'instruira par-devant trois des premiers corps de magistrature, choisis du commun consentement de l'accusateur et de l'accusé. S'ils ne peuvent convenir sur ce choix, le sénat le réglera en décidant pour [768b] l'un ou pour l'autre. Il faut encore, autant qu'il se pourra, que tous aient part aux jugements touchant les causes privées. Car ceux qui ne participent point à la puissance judiciaire, croient totalement manquer des droits de citoyen. C'est pourquoi il est nécessaire qu'on établisse des tribunaux pour chaque tribu, et que des juges inflexibles, nommés par le sort, décident sur-le-champ des différends qui s'élèveront. La décision finale de ces sortes de causes appartiendra au tribunal dont nous avons parlé plus haut, tribunal composé des juges les plus intègres [768c] qu'il soit possible de trouver, et destiné à terminer les procès qui n'auront pu être vidés par une sentence arbitrale des voisins, ni par les juges de la tribu.

Voilà ce que j'avais à dire pour le moment des tribunaux, desquels il est également difficile de décider que ce sont ou que ce ne sont pas des magistratures. Ce

Copyright Arvensa Editions

n'est ici qu'une ébauche où quelques unes de leurs fonctions sont marquées, et tout le reste passé sous silence. Lorsque nous serons parvenus [768d] au terme de notre législation, un long développement de toutes les lois qui concernent les tribunaux et l'ordre judiciaire sera à sa place. Qu'ils nous attendent à ce moment. Pour ce qui regarde l'institution des autres charges publiques, notre législation a réglé à peu près tout ce qu'il y a à régler. Mais il n'est pas possible de se former une idée juste et complète de l'ensemble et de chacune des parties du gouvernement et de l'administration publique, jusqu'à ce que notre entretien ait embrassé les premières et les secondes pièces de cet édifice, celles du milieu, toutes en un mot, et qu'il ait conduit l'ouvrage à sa fin. [768e] Avec l'élection des magistrats finit ce qui nous avait occupés jusqu'ici, et commence la législation proprement dite qui ne veut plus de retard.

CLINIAS.

Étranger, quoique j'aie été extrêmement satisfait de tout ce que j'ai entendu jusqu'ici, rien, ne m'a fait plus de plaisir que cette liaison par laquelle tu joins la fin du discours précédent avec le commencement du suivant.

L'ATHÉNIEN.

[769a] Ainsi jusqu'à présent notre conversation, amusement convenable à des vieillards, a assez bien réussi.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Dis plutôt que c'est l'occupation la plus belle que des hommes puissent se proposer.

L'ATHÉNIEN.
A la bonne heure. Mais voyons, je te prie, s'il te semble la même chose qu'à moi.

CLINIAS.
Quelle chose, et par rapport à quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Tu sais que le travail des peintres, dans les diverses figures qu'ils représentent, paraît ne devoir jamais finir, qu'ils ne font autre chose que charger les couleurs ou les affaiblir, ou de quelque autre nom que cela s'appelle [769b] en termes de l'art, et que jamais leurs tableaux ne sont si parfaits qu'ils ne puissent y ajouter, et les rendre plus beaux encore et plus expressifs.

CLINIAS.
Je le sais pour l'avoir ouï-dire, car je n'ai aucune connaissance des principes de cet art.

L'ATHÉNIEN.
Tu n'y as rien perdu. Toutefois nous ferons l'application suivante de la remarque que nous avons faite sur cet art.

Copyright Arvensa Editions

Si quelqu'un [769c] entreprenait de faire une peinture parfaitement belle, de manière que, loin de se dégrader, elle acquît de jour en jour une nouvelle perfection, tu conçois qu'étant mortel, s'il ne laisse après lui un peintre qui le remplace, pour réparer le tort que les années auraient fait à sa peinture et finir les traits que lui-même aurait laissés imparfaits par défaut d'habileté, un artiste en un mot capable de donner de nouvelles grâces à son ouvrage, tu conçois, dis-je, que ce tableau, qui lui aura coûté beaucoup de travail, ne se soutiendra pas longtemps.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
[769d] Quoi donc ! ne penses-tu pas que l'entreprise du législateur ressemble à celle de ce peintre ? Il se propose d'abord de former un corps de lois le plus parfait qu'il soit possible. Mais ensuite avec le temps, lorsque l'expérience lui aura appris à juger de son ouvrage, crois-tu qu'il y ait un seul législateur assez dépourvu de sens pour méconnaître qu'il a laissé nécessairement une foule de traits imparfaits, et qu'il a besoin de quelque autre après lui qui corrige ce qu'il a fait, afin que la police [769e] et le bon ordre qu'il a établis dans l'État, au lieu de déchoir, aillent toujours se perfectionnant ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Et qui n'éprouverait un semblable besoin ?

L'ATHÉNIEN.
Si donc un législateur trouvait le secret de former, soit par ses discours, soit par ses actions, quelque élève plus habile que lui, ou même moins habile, et de lui enseigner l'art de maintenir les lois et de les rectifier, n'est-il pas certain qu'il en ferait usage avant que de sortir de la vie ?

CLINIAS.
[770a] Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
N'est-ce point ce que nous avons à faire pour le présent, toi et moi ?

CLINIAS.
Que veux-tu dire ?

L'ATHÉNIEN.
Je dis que, puisque nous sommes sur le point de porter des lois, que nous en avons déjà choisi les gardiens, et que nous touchons au terme de la vie, tandis que ces magistrats sont jeunes en comparaison de nous, il faut, en même temps que nous faisons nos lois, essayer de former en eux des hommes capables de les maintenir et d'en faire de nouvelles au besoin.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
[770b] J'en conviens, pourvu que nous puissions y réussir.

L'ATHÉNIEN.
Du moins faut-il faire une tentative, et y travailler de toutes nos forces.

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Adressons-leur donc la parole : Chers concitoyens, protecteurs des lois, celles que nous allons proposer seront défectueuses sous bien des rapports ; cela est inévitable ; toutefois nous tâcherons de ne rien omettre d'important, et même, autant qu'il se pourra, nous tracerons une esquisse complète des lois ; et ce sera à vous d'achever cette esquisse ; [770c] mais apprenez quel but vous devez avoir devant les yeux en y travaillant. Nous en avons déjà parlé plusieurs fois, Mégille, Clinias et moi, et nous convenons qu'on ne doit pas s'en proposer d'autre ; mais nous voulons que vous pensiez comme nous, et que suivant nos leçons, vous ayez toujours devant les yeux ce but, dont nous avons jugé que le législateur et les gardiens des lois ne doivent jamais détourner leurs regards. Or, ce dont nous sommes convenus se réduit à un seul point essentiel, savoir, ce qui

Copyright Arvensa Editions

peut rendre [770d] l'homme vertueux et moralement accompli, que ce soit telle ou telle occupation, habitude, position, désir, sentiment, connaissance ; en sorte que tous les membres de la société, hommes et femmes, jeunes et vieux, dirigent tous leurs efforts vers cet objet durant toute la vie, et qu'on n'en voie jamais aucun préférer ce qui pourrait y mettre obstacle ; qu'enfin fallût-il être chassé de sa patrie, plutôt que de consentir à la voir sous le joug de l'esclavage [770e] et soumise à de mauvais maîtres, ou fallût-il se condamner volontairement à l'exil, on soit disposé à souffrir tout cela plutôt que de passer sous un autre gouvernement, dont l'effet serait de pervertir les âmes. Voilà ce dont nous sommes convenus tous trois : voilà le double point de vue[746] sous lequel vous devez juger de nos lois, soit pour les approuver, [771a] soit pour les blâmer. Condamnez celles qui ne seraient pas propres à produire cet effet : pour celles qui y sont propres, embrassez-les, recevez-les avec joie, et conformez-y votre conduite. Mais quant aux autres pratiques dont le but serait d'acquérir ce que le vulgaire appelle biens, renoncez-y pour jamais.

Venons maintenant aux lois, et entrons en matière par celles qui appartiennent à la religion. Mais il faut auparavant nous rappeler notre nombre de cinq mille quarante, [771b] et la multitude de divisions très commodes dont il est susceptible, soit qu'on le prenne en son entier, ou qu'on n'en prenne que la douzième partie,

Copyright Arvensa Editions

qui est le nombre des familles de chaque tribu, et le produit juste de vingt et un par vingt. Comme le nombre entier se divise en douze parties égales, chacune d'elles, qui fait une tribu, peut aussi être divisée en douze autres ; et on doit regarder chacune de ces parties comme un don sacré de la Divinité, puisqu'elles répondent aux différents mois et à la révolution annuelle de l'univers. Ainsi l'état tout entier est sous la direction du principe divin qu'il porte en lui et qui en consacre toutes les parties. Au reste, les différents législateurs ont fait des divisions plus ou moins justes et ont consacré ces partages [771c] d'une manière plus ou moins heureuse. Pour nous, nous prétendons avoir préféré avec raison le nombre de cinq mille quarante, vu qu'il a pour diviseurs tous les nombres depuis l'unité jusqu'à douze, hormis onze : encore est-il très facile d'y remédier ; car si on laisse de côté deux familles sur la totalité, on aura de part et d'autre deux diviseurs exacts. Avec un peu de loisir, on peut se convaincre aisément de la vérité de ce que je dis. Sur la foi de ce discours, [771d] comme sur celle d'un oracle, partageons maintenant notre cité, donnons à chaque portion pour protecteur un Dieu ou un enfant des Dieux ; érigeons-leur des autels avec tout ce qui convient à leur culte, et que deux fois le mois on s'assemble pour y faire des sacrifices ; en sorte qu'il y en ait douze par an pour chaque tribu, et douze pour les douze portions de chaque tribu. Ces assemblées se tiendront premièrement en vue d'honorer les Dieux, et de la religion : en second lieu, pour

Copyright Arvensa Editions

établir la familiarité, une connaissance réciproque, [771e] et toute sorte de liaisons entre les citoyens ; car pour les mariages et les alliances, il est nécessaire de connaître la famille dans laquelle on prend une femme, la personne et la parenté de celui à qui on donne sa fille ; et en ces sortes de choses, on doit se faire un scrupule de n'être trompé en quoi que ce soit, autant qu'il est possible. C'est pourquoi il faut, toujours dans cette même vue, établir des divertissements et des danses [772a] entre les jeunes garçons et les jeunes filles, qui fourniraient aux uns et aux autres des raisons plausibles et fondées sur le rapport des âges de se voir et de laisser voir dans toute la nudité que permet une sage pudeur. Tout se passera sous les yeux et la direction des présidents des chœurs, qui de concert avec les gardiens des lois régleront les détails que nous omettons. Car, comme nous avons dit, c'est une nécessité que le législateur omette en ce genre une foule de petites choses, [772b] et que ceux qui auront tous les ans occasion de s'instruire par l'expérience, fassent les arrangements nécessaires, corrigent, changent chaque année, jusqu'à ce que ces règlements et ces exercices aient acquis la perfection convenable. Le terme de dix ans est, ce me semble, raisonnable et suffisant pour faire de pareilles expériences sur les sacrifices et les danses ; tout, dans l'ensemble et dans les détails, sera réglé durant ce temps de concert avec le législateur pendant sa vie ; [772c] et après sa mort, chaque corps de magistrats fera part aux gardiens des lois de ce qu'il jugera avoir besoin d'être

Copyright Arvensa Editions

rectifié dans les diverses fonctions de sa charge, jusqu'à ce qu'on ait sujet de croire que chaque chose est aussi bien réglée qu'elle puisse l'être. Alors on donnera à ces règlements une forme immuable, et on s'y conformera ainsi qu'aux autres lois prescrites dès le commencement par le législateur, lois auxquelles il ne faut jamais toucher sans nécessité. Si l'on se croyait obligé d'y faire quelque changement, on ne le fera qu'après avoir pris l'avis de tous [772d] les magistrats et du peuple, après avoir consulté tous les oracles des dieux, et supposé que tous y consentent : sans cela on n'y touchera point, et ce doit être une loi qu'une seule opposition suffira toujours pour empêcher l'innovation. En quelque temps et dans quelque famille qu'un jeune homme de vingt-cinq années, après avoir vu et s'être laissé voir suffisamment, croira avoir trouvé une personne à son gré, à laquelle il puisse s'unir avec décence pour avoir [772e] et élever en commun des enfants ; qu'il se marie depuis l'âge de vingt-cinq ans jusqu'à trente-cinq. Mais auparavant qu'il apprenne comment il doit chercher ce qui lui convient et lui composerait une union assortie. Car, comme dit Clinias, il faut mettre à la tête de chaque loi le prélude qui lui est propre.

CLINIAS.

Tu as une mémoire excellente, étranger, et tu ne pouvais saisir plus à propos l'occasion de rappeler ce principe.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Bien. Mon fils, dirons-nous donc à celui qui est né de parents [773a] honnêtes, il faut contracter un mariage qui mérite l'approbation des personnes sages ; elles te feront entendre qu'il ne faut point fuir l'alliance des pauvres, ni rechercher avec trop d'empressement celle des riches ; mais que tout le reste étant égal, tu dois toujours préférer l'alliance de ceux qui ont peu de biens : car une pareille alliance est également avantageuse à l'État et aux familles qui la contractent : que la vertu se trouve mille fois plus aisément dans la proportion et l'égalité que dans les extrêmes :[773b] ainsi que celui qui se connaît impétueux et trop précipité dans ses démarches, doit travailler à devenir le gendre de citoyens modérés, et celui qui est né avec des dispositions contraires, s'allier avec des personnes d'un caractère opposé. En général la règle qu'il faut suivre en fait de mariage, est de consulter moins son goût et son plaisir particulier, que l'utilité publique. Tous se sentent naturellement portés à s'unir à ceux qui leur ressemblent le plus : ce qui empêche dans la société tout mélange de biens et de caractères : de là, dans la plupart des États, [773c] l'inconvénient dont nous voulons préserver le nôtre. Mais de défendre par la lettre de la loi au riche d'épouser la fille du riche, et à l'homme puissant de s'allier à une autre famille puissante, et de forcer ceux d'un caractère vif de s'unir par le mariage aux personnes d'un caractère lent, et réciproquement ; outre que cela paraîtrait ridicule, il serait à craindre que beaucoup de

Copyright Arvensa Editions

gens n'en fussent très choqués. En effet, il n'est point aisé à tous de concevoir que les humeurs [773d] doivent être mêlées dans un État, comme les liqueurs dans une coupe, où le vin versé seul pétille et bouillonne, tandis que, corrigé par le mélange d'une autre divinité sobre, il devient, par cette heureuse alliance, un breuvage sain et modéré. Tel est l'effet que produit le mélange dans les mariages, mais presque personne n'est capable de s'en apercevoir. C'est ce qui nous met dans la nécessité de ne point faire de loi expresse sur ce point, et d'essayer seulement auprès de nos citoyens la voie douce de la persuasion, leur insinuant de songer plutôt en mariant leurs enfants [773a] à assortir les personnes, qu'à vouloir par une avarice insatiable que les biens de fortune soient égaux de part et d'autre, et détournant par la honte ceux qui dans le mariage n'ont en vue que les richesses, sans les contraindre par une loi écrite. Voilà ce que nous avons à dire par forme d'exhortation sur le mariage. Il faut joindre à ceci ce qui a été dit précédemment, que chaque citoyen doit tendre à se perpétuer en laissant après soi une postérité qui lui succède dans le culte qu'il rendait aux [774a] dieux. On pourrait ajouter à ce prélude bien des choses touchant le mariage et la manière de le contracter. Si quelqu'un refuse de se soumettre à la loi, et qu'il veuille vivre dans notre ville comme un étranger, sans alliance ; si à l'âge de trente-cinq ans accomplis il n'est point marié, il paiera chaque année une amende de cent drachmes, s'il est de la première classe ; de soixante et dix, s'il est de la

Copyright Arvensa Editions

seconde ; de soixante, s'il est de la troisième, et de trente, s'il est de la quatrième. Cet argent sera consacré à [774b] Junon. S'il ne paie point exactement à chaque terme, il sera condamné au décuple. L'économe de la déesse exigera cette amende ; s'il manque à le faire, on la lèvera sur ses propres biens, et dans les comptes que chaque économe rendra, on fera mention de cet article. Telle est l'amende pécuniaire établie contre ceux qui refuseraient de prendre aucun engagement. A l'égard des honneurs, ils n'en recevront point des citoyens plus jeunes qu'eux : aucun n'aura pour eux le moindre respect, la moindre déférence ; et s'ils s'avisaient de vouloir châtier quelqu'un, quiconque sera présent prendra la défense de l'attaqué, et repoussera leurs coups : [774c] bien plus, la loi déclare lâche et mauvais citoyen celui qui ne viendra pas à son secours.

Nous avons déjà parlé de la dot : disons encore une fois qu'il faut enseigner aux pauvres qu'il y a égalité à ne rien recevoir et à ne rien donner faute de biens ; car nous avons pourvu à ce que tous les habitants de notre ville eussent le nécessaire. Les femmes en seront moins insolentes, et les maris moins esclaves et moins rampants devant elles [774d] à cause de la riche dot qu'elles auraient apportée. Si l'on se conforme à ce règlement, ce sera une action louable : mais si on ne veut pas s'y soumettre, et si pour l'habillement de la future, on donne ou l'on reçoit au-delà de cinquante drachmes pour la dernière classe, d'une mine pour la troisième, d'une mine et demie pour la

Copyright Arvensa Editions

seconde, et de deux mines pour la première, on paiera le double au trésor public ; et ce qu'on aura donné ou reçu sera consacré à Jupiter et à Junon. Les économes des temples [774e] de ces dieux auront soin de lever cet argent, comme nous avons dit que devaient faire les économes du temple de Junon à l'égard de ceux qui ne se marient point ; et s'ils ne le font pas, ils paieront cette amende de leur argent. Les cautions valables pour la promesse de mariage sont, en premier lieu celle du père, ensuite celle de l'aïeul, puis celle des frères nés du même père. Si l'on n'a aucun parent du côté paternel, les cautions du côté de la mère seront valables dans le même ordre. Et si par un accident extraordinaire on avait perdu tous ses parents, alors les alliés les plus proches avec les tuteurs seront reçus à caution. Quant aux fiançailles et aux autres cérémonies [775e] qui doivent précéder, accompagner ou suivre le mariage, chacun doit se persuader qu'il ne peut mieux faire que de consulter là-dessus les interprètes de la religion, et d'exécuter de point en point ce qu'ils auront réglé. L'époux et l'épouse ne pourront inviter au festin de noces, chacun plus de cinq de leurs amis ; ils n'y inviteront aussi qu'un égal nombre de parents et d'alliés[747]. Que la dépense soit proportionnée à la fortune d'un chacun, et qu'elle n'excède pas une mine pour ceux de la première classe, une demi-mine pour ceux de la seconde, et [775b] ainsi de suite en diminuant en proportion du cens. Si l'on se

Copyright Arvensa Editions

soumet à cette loi, on n'aura que des éloges à attendre de toutes parts. Mais quiconque refusera de s'y conformer, les gardiens des lois le puniront comme un homme qui n'a nulle idée des bienséances, et des lois qui se rapportent aux muses nuptiales. Outre qu'il est indécent de boire jusqu'à s'enivrer, si ce n'est dans les fêtes du dieu qui nous a fait présent du vin, cela est encore dangereux, surtout pour les personnes qui songent au mariage. [775c] L'époux et l'épouse ne sauraient apporter trop de présence d'esprit à un engagement qui les fait passer à un état de vie tout différent du précédent. De plus, il est très important que les enfants soient engendrés de parents sobres et maîtres de leur raison. Or, on ne peut savoir dans quel jour ou dans quelle nuit l'enfant sera conçu avec la coopération de Dieu. Outre cela il ne faut point faire d'enfants lorsque l'ivresse met le corps dans un état de dissolution ; il faut que la conception se fasse en temps utile, avec consistance, stabilité et tranquillité. L'homme ivre, [775d] dont l'âme et le corps sont livrés à une espèce de rage, n'est point maître de ses mouvements ni de son action. Dans ce désordre il n'est point propre à engendrer, et il n'aura probablement que des enfants mal constitués, et qui ne seront ni solides ni droits, ni d'esprit ni de corps. Par conséquent il faut pendant tout le cours de l'année ou même de la vie, mais surtout tant qu'on est dans le cas d'avoir des enfants, être extrêmement sur ses gardes, et ne rien faire volontairement qui nous expose à la maladie, ou qui tienne du libertinage et de l'injustice, parce que

Copyright Arvensa Editions

c'est une nécessité que la disposition où l'on se trouve alors, passe et s'imprime dans le corps et dans l'âme des enfants, [775e] et qu'ils naissent avec bien plus de défauts. Mais c'est principalement le premier jour et la première nuit des noces, qu'on doit s'abstenir de tout excès semblable. En effet, le commencement est comme une divinité qui fait réussir nos entreprises toutes les fois qu'on lui rend les honneurs qu'elle mérite. Que celui qui se marie se mette dans l'esprit que, des deux maisons [776a] qu'il a dans la part qui lui a été assignée, une est destinée à la naissance et à l'éducation de ses enfants, et qu'il doit se séparer de son père et de sa mère pour aller y célébrer ses noces, y faire sa demeure, y vivre lui et sa famille : car en amitié le désir qui naît de l'absence rend les liaisons plus fortes et l'union plus intime, au lieu qu'un commerce assidu, dont une séparation de quelque temps ne ranime jamais la langueur, engendre un incroyable dégoût, et détache l'un de l'autre. Par cette raison, le nouvel époux laissant à ses père et mère et aux parents de sa femme la maison qu'ils occupent, se retirera avec elle dans une autre, comme [776b] dans une colonie : là, visités par leurs parents qu'ils visiteront à leur tour, ils engendreront et élèveront des enfants, transmettant le flambeau de la vie de génération en génération, et observant religieusement le culte des dieux tel que la loi le prescrit.

Voyons présentement quelles sont les possessions qui constituent une fortune honnête. Il n'est pas difficile de

Copyright Arvensa Editions

les imaginer ni de les acquérir ; mais l'article des esclaves est embarrassant [776c] à tous égards. Les raisons qu'on en apporte sont bonnes en un sens, et mauvaises en un autre ; car elles prouvent à la fois l'utilité et le danger d'avoir des esclaves.

MÉGILLE.
Comment l'entends-tu ? Nous ne comprenons point, étranger, ce que tu veux dire.

L'ATHÉNIEN.
Je n'en suis pas surpris, Mégille : car s'il y a quelque difficulté à justifier ou à condamner l'usage des esclaves, tel qu'il est établi chez les autres peuples de la Grèce, cette difficulté est incomparablement plus grande au sujet des ilotes de Lacédémone ; l'embarras est moindre pour les Mariandyniens, esclaves des habitants d'Héraclée, [776d] et pour ceux de Thessalie appelés Pénestes[748]. Lorsqu'on jette les yeux sur ce qui se passe là et ailleurs, sait-on que régler touchant la possession des esclaves ? Quant à ce que je viens de dire à ce propos comme en passant, et qui ta donné lieu de me demander une explication de ma pensée, voici ce que c'est. Nous savons qu'il n'est personne qui ne dise qu'il faut des esclaves fidèles et affectionnés : car il s'en est trouvé beaucoup qui ont montré plus de dévouement que des frères et des fils, et qui ont sauvé à leurs maîtres la vie, [776e] les biens et

Copyright Arvensa Editions

toute leur famille : nous savons, dis-je, qu'on parle ainsi des esclaves.

MÉGILLE.
A la bonne heure.

L'ATHÉNIEN.
Ne dit-on pas aussi d'un autre côté qu'une âme esclave n'est capable de rien de bon, et qu'un homme sensé ne s'y fiera jamais ? C'est ce que le plus sage des poètes nous donne à entendre, lorsqu'il dit que [777a]

Jupiter prive de la moitié de leur intelligence
Ceux qui tombent dans l'esclavage.[749]

Suivant qu'ils partagent l'un ou l'autre de ces sentiments contraires, les uns ne se fiant nullement à leurs esclaves, les traitent comme des bêtes féroces, et, à force de coups de fouet et d'étrivières, rendent leur âme non seulement trois fois, mais vingt fois plus esclave : les autres tiennent une conduite tout opposée.

MÉGILLE.
Cela est vrai.

CLINIAS.
[777b] Mais puisque les hommes pensent et agissent si diversement à cet égard, quel parti faut-il que nous

Copyright Arvensa Editions

prenions, étranger, dans notre nouvelle colonie par rapport à l'acquisition des esclaves et à la façon de les gouverner ?

L'ATHÉNIEN.
Ce que nous ferons, mon cher Clinias ? Il est clair que l'homme qui est un animal difficile à manier, ne consent à se prêter qu'avec une peine infinie à cette distinction de libre et d'esclave, de maître et de serviteur, introduite par la nécessité.

CLINIAS.
Eh bien ?

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent l'esclave est une possession bien [777c] embarrassante. L'expérience l'a fait voir plus d'une fois, et les fréquentes révoltes des Messéniens, les maux auxquels sont sujets les Etats où il y a beaucoup d'esclaves parlant la même langue, et encore ce qui se passe en Italie, où des vagabonds exercent toute sorte de brigandages, tout cela ne le prouve que trop. A la vue de tous ces désordres, il n'est pas surprenant qu'on soit incertain du parti qu'on doit prendre à cet égard. Je ne vois que deux expédients : le premier, de ne point avoir d'esclaves [777d] d'une seule et même nation, mais, autant qu'il est possible, qui parlent entre eux différentes langues, si l'on veut qu'ils portent plus aisément le poids

Copyright Arvensa Editions

de la servitude ; le second, de les bien traiter, non seulement pour eux-mêmes, mais encore plus pour ses intérêts. Ce bon traitement consiste à ne point se permettre d'outrages envers eux, et à être, s'il se peut, plus justes vis-à-vis d'eux qu'à l'égard de nos égaux. En effet c'est surtout dans la manière dont on en use avec ceux qu'on peut maltraiter impunément, que l'on fait voir si on aime naturellement et sincèrement la justice, et si on a une véritable haine pour tout ce qui porte le caractère d'injustice. Celui donc qui n'a rien à se reprocher de criminel ou d'injuste dans ses habitudes et ses actions par rapport à ses esclaves, [777e] sera aussi pour eux le plus habile maître de vertu. On peut porter le même jugement avec autant de raison sur la conduite que tient tout maître, tout tyran, en général tout supérieur envers ceux qui lui sont soumis. Quand un esclave a manqué, il faut le punir, et ne pas s'en tenir à de simples réprimandes, comme on ferait à l'égard d'une personne libre ; ce qui le rendrait plus insolent. Quelque chose qu'on ait à lui dire, il faut toujours prendre un ton de maître, [778a] et ne jamais plaisanter avec ses esclaves, soit hommes, soit femmes, chose que beaucoup ont coutume de faire, les gâtant par cette conduite inconsidérée, leur rendant l'obéissance plus pénible, et à eux-mêmes l'autorité plus difficile.

CLINIAS.
Tu as raison.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Après que chacun se sera convenablement pourvu d'esclaves, soit pour le nombre, soit pour leur aptitude aux services auxquels ils sont destinés, ne sera-t-il pas temps de tracer le plan des habitations ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
[778b] Il me paraît même que, dans une cité toute nouvelle, jusque là inhabitée, il faut commencer par les temples et les murs de la ville. Nous aurions dû traiter cette matière avant celle des mariages, Clinias ; mais rien ne nous empêche d'en parler à présent, puisque notre cité n'est ici qu'en paroles : lorsqu'elle s'exécutera en effet, alors, avec l'aide de Dieu, nous penserons aux maisons avant que de penser aux mariages, et nous donnerons à cet article comme aux autres toute sa perfection. Bornons-nous pour le présent à en tracer un modèle en peu de mots.

CLINIAS.
A merveille.

L'ATHÉNIEN.
Les temples seront donc construits autour de la place publique, et toute la ville bâtie en cercle sur les lieux

Copyright Arvensa Editions

élevés, tant pour la sûreté que pour la propreté. Près des temples sera la demeure des magistrats, et les tribunaux où ils recevront les plaintes des citoyens et leur rendront la justice ; ces lieux seront sacrés, et à raison des fonctions des magistrats qui sont saintes, [778d] et à raison de la sainteté des dieux qui y habitent ; surtout les tribunaux où doivent se juger les causes de meurtre, et les autres crimes qui méritent la mort. A l'égard des murailles de la ville, Mégilie, je serais assez de l'avis de Sparte, de les laisser dormir couchées en terre, et de ne point les relever : en voici les raisons. Je ne trouve rien de plus beau que ce qu'on dit à ce sujet en langage poétique, qu'il vaut mieux que les murs des villes soient d'airain et de fer, [778e] que de terre[750]. De plus, pour ce qui nous regarde en particulier, ce serait nous exposer à la risée des gens sensés, si après avoir envoyé chaque année les jeunes gens sur les frontières de l'État, pour y faire des fossés, des retranchements, et y construire même des tours, afin d'arrêter l'ennemi et l'empêcher de mettre le pied sur nos terres, nous allions fermer notre ville d'une enceinte de murailles, chose fort nuisible à la santé des habitants, et qui de plus produit ordinairement dans leur âme une certaine habitude de lâcheté, [779a] en les invitant à se réfugier dans les murs sans faire tête à l'ennemi, et à chercher leur salut non dans l'énergie qui veille nuit et jour, mais derrière des murailles et des portes, où l'on croit pouvoir s'abandonner sans crainte au

Copyright Arvensa Editions

sommeil ; comme si nous étions nés pour ne pas travailler, et comme si le repos n'était pas véritablement le fruit du travail, au lieu qu'un repos honteux et la négligence engendrent d'ordinaire à leur tour les travaux. Mais enfin si l'on ne peut absolument [779b] se passer de murailles, il faut dès le commencement disposer de telle sorte les maisons des particuliers, que toute la ville ne fasse qu'un mur continu, et qu'étant toutes de la même forme et sur une même ligne, elles soient par là aisées à défendre. Ce serait en effet un beau spectacle, qu'une ville qu'on prendrait à la vue pour une seule maison, et la garde en serait infiniment plus facile et plus sûre. Tandis qu'on bâtira la ville pour la première fois, le soin de donner aux maisons cette forme, appartiendra principalement aux particuliers qui doivent les occuper. [779c] Les astynomes se chargeront d'y avoir l'œil, contraignant par la force et les amendes ceux qui refuseraient d'obéir. Ce sera encore à eux d'entretenir la propreté dans les différents quartiers de la ville, et d'empêcher qu'aucun citoyen, soit en bâtissant, soit en creusant, n'empiète sur les lieux publics. Ils auront soin aussi de procurer un écoulement facile aux eaux de pluie ; en un mot leurs soins s'étendront à tout ce qui les réclamera, tant au dedans de la ville qu'au dehors. Les gardiens des lois, [779d] à mesure qu'ils en sentiront le besoin, feront sur ces choses, ainsi que sur toutes les autres, dans le détail desquelles il est impossible au législateur d'entrer, les règlements qu'ils jugeront

Copyright Arvensa Editions

nécessaires.
Maintenant que tous ces édifices, tant ceux de la place publique que les autres, sont construits ; que les gymnases, les écoles, les théâtres sont prêts, et n'attendent que des élèves et des spectateurs, reprendrons-nous la suite de nos lois, pour voir ce qui vient après le mariage ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Supposons que les mariages sont déjà faits, mon cher Clinias. Maintenant, il y a une autre manière de vivre [779e] pour le nouvel époux et la nouvelle épouse, au moins la première année, avant qu'ils aient des enfants. Quelle sera-t-elle dans une ville qui doit se distinguer entre toutes les autres villes ? Ce que nous avons à dire sur ce sujet, n'est point l'article le plus facile de notre législation : et quelque difficulté que nous ayons déjà éprouvée sur plusieurs autres points, la foule aura encore bien plus de répugnance à se soumettre à celui-ci. Toutefois, mon cher Clinias, il faut dire sans balancer ce que nous jugeons conforme à la droite raison et à la vérité.

CLINIAS.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

[780a] Ce serait une erreur de penser qu'il suffit que les lois règlent les actions dans leur rapport avec l'ordre public, sans descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille : qu'on doit laisser à chacun une liberté parfaite dans la manière de vivre journalière, qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements, et de croire qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pas pour cela moins exacts observateurs des lois dans l'ordre public. A quoi tend ce préambule ? Le voici. Nous voulons que les nouveaux mariés [780b] prennent leurs repas dans des salles à manger communes ni plus ni moins qu'avant leur mariage. Ce règlement parut sans doute étrange la première fois qu'il fut porté en Crète et à Sparte, soit que la guerre, comme il y a apparence, ait contraint d'en faire une loi, ou quelque autre fléau non moins puissant, qui avait réduit votre pays à un petit nombre d'habitants. Mais après qu'on eut essayé de cette vie commune, et qu'on eut été forcé de la pratiquer, on jugea [780b] que cet usage était d'une utilité merveilleuse pour l'État. C'est ainsi à peu près que les repas en commun ont été établis chez nous.

CLINIAS.

Cela est vraisemblable.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Ce que je viens de dire, que cet usage dut paraître étrange alors, et que ce ne fut pas sans crainte qu'on le proposa à quelques uns, n'aurait plus lieu aujourd'hui, et le législateur ne trouverait pas les mêmes difficultés à vaincre. Mais le point qui coûterait beaucoup à proposer, et encore plus à faire exécuter, est celui qui tient au précédent et mériterait nos éloges s'il était en vigueur, mais qui par malheur n'est établi nulle part, et faute duquel le législateur est réduit, comme on dit en badinant, à donner des coups dans le feu, [780d] et à faire mille autres choses semblables qui n'aboutissent à rien.

CLINIAS.
Étranger, quel est donc ce point dont tu as envie de parler et que tu parais avoir tant de peine à dire ?

L'ATHÉNIEN.
Vous allez l'entendre, pour ne pas vous fatiguer à cet égard de longs et inutiles délais.

Tout ce qui se fait dans un Etat selon l'ordre et sous la direction de la loi ne peut avoir que de bons effets, tandis que ce qui n'est pas réglé ou ce qui l'est mal, fait tort à la plupart des autres règlements les plus sagement établis. Nous en avons la preuve dans la chose même dont nous parlons. Chez vous, Mégille et Clinias, les repas en commun [780e] pour les hommes ont été sagement introduits, et, comme je l'ai dit, d'une manière extraordinaire, à la suite de quelque nécessité imposée

Copyright Arvensa Editions

par les dieux. Mais on a eu le tort de ne pas étendre la même loi aux femmes, [781a] et de ne pas faire de règlement qui les assujettisse à la vie commune ; et comme, entre autres différences, ce sexe est, à raison même de sa faiblesse, plus porté que nous autres hommes à se cacher et à agir par des voies détournées, c'est une faute du législateur de le négliger, comme difficile à gouverner. Le manque de lois sur cet objet détruit le bon effet de beaucoup d'autres, où tout irait mieux qu'il ne va aujourd'hui, si le premier point avait été réglé par des lois. Ne prescrire aucun ordre aux femmes pour leur conduite, [781b] n'est pas seulement, comme on le pourrait croire, laisser l'ouvrage imparfait : le mal va bien au-delà, et d'autant plus loin que ce sexe a moins de disposition que le nôtre à la vertu. Il est donc plus avantageux pour le bien public, de revenir sur ce point, de réparer le défaut de cette omission, et de prescrire en commun aux hommes et aux femmes les mêmes pratiques. Mais aujourd'hui les choses sont disposées si peu favorablement à cet égard, que dans les autres lieux et les autres cités [781c] où les repas en commun n'ont jamais été établis, la prudence ne permet pas même d'en parler. Comment ne s'y rendrait-on pas ridicule, si l'on entreprenait d'assujettir les femmes à manger et à boire en public ? Il n'est rien au monde que ce sexe portât plus impatiemment. Accoutumé qu'il est à une vie cachée et retirée, il n'est point de résistance qu'il n'oppose au législateur, qui voudra le produire de force au grand jour,

Copyright Arvensa Editions

[781d] et à la fin son opiniâtreté l'emportera. Ainsi, par les raisons que je viens de dire, la seule proposition de ce projet, quelque raisonnable qu'il soit, ne serait écoutée nulle part ailleurs par les femmes sans de grandes clameurs ; mais ici peut-être s'y prêteraient-elles. Si vous jugez à propos que notre plan de législation ne reste point imparfait, du moins en paroles, je vais vous exposer combien cet établissement serait utile et convenable, si vous voulez m'écouter : sinon, passons à d'autres choses.

CLINIAS.
Etranger, nous souhaitons ardemment de t'entendre là-dessus.

L'ATHÉNIEN.
Voyons donc. Ne soyez pas surpris au reste si je reprends la chose [781b] d'un peu loin : nous avons du loisir ; rien ne nous presse, ni ne nous empêche d'examiner à fond la matière des lois.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Remontons par conséquent à ce qui a été dit dès le commencement. Il est nécessaire que chacun comprenne, ou que le genre humain n'a jamais commencé et ne finira [782a] jamais, mais qu'il a existé et existera toujours, ou du

Copyright Arvensa Editions

moins que son origine va se perdre dans des temps si reculés qu'il est presque impossible d'en assigner l'époque.

CLINIAS.
Il est vrai.

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas naturel de croire que dans cet intervalle immense, il y a eu une infinité d'États fondés et détruits, des usages de toutes les sortes, les uns pleins de sagesse, les autres pleins de désordre, mille coutumes différentes par rapport à la manière de se nourrir, au boire et au manger, dans tous les lieux du monde ; sans parler de je ne sais combien de révolutions dans les saisons, qui ont dû causer [782b] des altérations de toute espèce dans la nature des animaux ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Ajouterons-nous aussi foi à ce qu'on dit qu'il y a eu un temps où la vigne, jusqu'alors inconnue, a commencé d'être ? J'en dis autant de l'olivier, et des présents de Cérès et de Proserpine, présents qu'elles ont faits aux hommes par le ministère de Triptolème. Ne croyez-vous pas qu'auparavant les animaux se dévoraient les uns les

Copyright Arvensa Editions

autres, comme ils font encore aujourd'hui ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
[782c] Nous voyons même que la coutume de sacrifier des hommes s'est conservée jusqu'à nos jours en plusieurs contrées : comme au contraire nous apprenons qu'en d'autres pays on n'osait pas même toucher à la chair de bœuf, on n'immolait point d'animaux sur les autels des dieux ; on se contentait de leur offrir des gâteaux, des fruits enduits de miel, et d'autres dons purs de sang ; on s'abstenait de l'usage de la chair, ne croyant pas qu'il fût permis d'en manger ni de souiller de sang les autels des dieux ; qu'en un mot la vie de ces temps-là ressemblait à celle qui nous est recommandée dans les mystères d'Orphée, et qui consiste à se nourrir de ce qui est inanimé et à s'interdire absolument [782d] tout ce qui a vie.

CLINIAS.
C'est en effet ce qu'on raconte, et il y a en ce récit beaucoup de vraisemblance.

L'ATHÉNIEN.
On me demandera peut-être où j'en veux venir avec tout ce discours.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cette remarque, étranger, vient à propos.

L'ATHÉNIEN.
Hé bien, mon cher Clinias, je vais tâcher, si je puis, d'arriver à la conclusion.

CLINIAS.
Parle.

L'ATHÉNIEN.
Je vois qu'a l'égard des hommes tout se réduit à trois sortes de besoins et d'appétits, que de leur bon usage naît la vertu, et le vice de l'usage [782e] contraire. Les deux premiers de nos besoins et de nos appétits sont ceux du boire et du manger ; ils naissent avec nous, et produisent dans tout animal un certain désir naturel, plein d'impétuosité, incapable d'écouter quiconque dirait qu'il faut faire autre chose que contenter l'inclination et le plaisir qui nous portent vers ces objets et se délivrer en toute rencontre du tourment qui nous presse. Le troisième [783a] et le plus grand de nos besoins, comme aussi le plus vif de nos désirs, est celui de la propagation de notre espèce : il ne se déclare qu'après les autres ; mais à son approche l'homme est saisi des accès d'une fièvre ardente, qui le transporte hors de lui-même et le consume d'une ardeur effrénée. Il faut, en détournant

Copyright Arvensa Editions

l'homme de ce qu'on appelle le plaisir et en le dirigeant vers la vertu, essayer de maîtriser ces trois maladies par les trois plus puissants remèdes, la crainte, la loi et la droite raison, tandis que les Muses et les dieux [783b] qui président aux combats aideront à en éteindre l'ardeur et à en arrêter le cours. Mettons la génération des enfants après le mariage, et ensuite la manière de les nourrir et de les élever. En gardant cet ordre nos lois se formeront peu à peu, et leur progrès nous conduira insensiblement aux repas en commun. Quand nous en serons venus là, regardant les objets de plus près, peut-être verrons-nous mieux si cette vie commune ne doit avoir lieu que pour les hommes, ou s'il faut y comprendre les femmes. Nous mettrons aussi à leur place naturelle les articles qui doivent précéder ceux-ci, [783c] et qui n'ont pas encore été réglés ; et, comme je disais tout à l'heure, nous verrons les objets d'une manière plus distincte et nous porterons sur chacun d'eux les lois qui lui conviennent davantage.

CLINIAS.
Parfaitement.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi conservons dans notre mémoire ce qui vient d'être dit : car peut-être aurons-nous besoin de tout cela dans la suite.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
De quoi faut-il conserver le souvenir ?

L'ATHÉNIEN.
Des trois choses que nous avons désignées par les noms de manger, de boire, et de penchant [783d] vers les plaisirs de l'amour.

CLINIAS.
Nous ne les oublierons pas, étranger.

L'ATHÉNIEN.
Fort bien. Revenons aux nouveaux mariés : enseignons-leur comment ils doivent se comporter pour faire des enfants, et menaçons de quelques lois ceux qui ne voudraient pas obéir.

CLINIAS.
Comment ?

L'ATHÉNIEN.
Il faut que l'époux et l'épouse se mettent dans l'esprit qu'ils doivent, autant qu'il dépend d'eux, donner à la [783a] république les enfants les mieux faits pour le corps et pour l'âme. Or dans les actions que les hommes font en commun, si chacun est attentif à soi-même et à ce qu'il fait, l'ouvrage ne peut manquer d'être beau et parfait : le contraire arrive, lorsqu'on n'a pas cette attention, ou

Copyright Arvensa Editions

qu'on n'est pas en état de l'avoir. Que le mari s'occupe donc sérieusement de sa femme et de la production des enfants ; que la femme en fasse autant de son côté ; surtout pendant le temps où ils n'auront encore eu aucun [784a] fruit de leur mariage. Nous choisirons des femmes pour veiller là-dessus, au nombre et dans les cas que détermineront les magistrats. Elles s'assembleront tous les jours dans le temple d'Ilithye, pendant la troisième partie d'une heure : là elles se feront part réciproquement de la négligence qu'elles auront remarquée dans ceux des maris ou des femmes qui donnent des enfants à l'Etat à s'acquitter des devoirs qui leur ont été prescrits dans les sacrifices [784b] et les cérémonies du mariage. L'espace du temps où les époux feront des enfants, et où l'on veillera sur eux à cet égard, sera de dix ans ; on ne l'étendra point au-delà, lorsque le mariage aura été fécond. Ceux qui durant cet intervalle n'auraient point eu d'enfants, seront séparés pour le bien commun de l'un et de l'autre, après qu'on aura pris l'avis de leurs parents et des matrones préposées à ce sujet. S'il s'élève quelque doute sur ce qui est convenable et avantageux au mari ou à la femme, on prendra pour juges dix [784c] d'entre les gardiens des lois, et l'on s'en tiendra à leur décision. Les matrones seront chargées aussi de visiter les jeunes mariés qui se comporteraient mal, et d'employer successivement la douceur et les menaces pour les tirer du désordre et de l'ignorance où ils sont. Si elles ne peuvent y réussir, elles porteront leurs plaintes aux gardiens des lois, qui

Copyright Arvensa Editions

rangeront les coupables à leur devoir. Au cas qu'eux-mêmes n'en viennent point a bout, ils les dénonceront au public, en affichant leur nom, et protestant avec serment [784b] qu'ils n'ont pu corriger tel ou tel citoyen. Celui dont le nom aura été ainsi affiché, sera déclaré infâme à moins qu'il ne convainque en justice ses accusateurs de faux : il sera dépouillé du droit d'assister aux noces, et aux sacrifices pour la naissance des enfants : s'il ose s'y présenter, le premier venu pourra le frapper impunément. La même chose aura lieu à l'égard des femmes : elles ne pourront paraître en public avec les personnes de leur sexe, n'auront aucune part aux honneurs, et seront exclues des cérémonies pour les noces et la naissance des enfants, s'il leur arrive d'être dénoncées publiquement [784e] pour une pareille faute, et qu'elles ne puissent se justifier. Si un homme, après avoir eu des enfants selon les règles prescrites par les lois, a commerce avec une autre femme pour qui le terme de faire des enfants n'est point expiré, ou une femme avec un autre homme, ils seront soumis aux mêmes peines que ceux qui font encore des enfants. Qu'on accorde toute sorte de distinctions aux époux qui, après l'expiration de ce terme, se comporteront sagement : qu'on les refuse à ceux qui se conduiront mal, ou plutôt qu'on les couvre d'ignominie. Tant que le plus grand nombre se tiendra à cet égard dans les bornes [785a] du devoir, le législateur gardera le silence ; mais si le contraire arrive, il portera des lois conformément à ce qu'on vient de dire. La

Copyright Arvensa Editions

première année étant pour chacun le commencement de la carrière de la vie, il est nécessaire d'en faire mention dans les chapelles domestiques, tant pour les garçons que pour les filles. On l'inscrira aussi dans chaque phratrie sur une muraille blanchie, dans la série des magistrats qui marquent les années. Dans chaque phratrie encore, [785b] à mesure qu'on écrira par ordre les noms des vivants, on effacera ceux des morts. Les filles pourront se marier depuis seize ans jusqu'à vingt ; c'est le plus long terme qu'on puisse leur accorder ; et les garçons depuis trente jusqu'à trente-cinq. Pour ce qui est des charges, les femmes ne pourront y entrer qu'à quarante ans, et les hommes qu'à trente. Les hommes porteront les armes depuis vingt ans jusqu'à soixante. Quant aux femmes, quelles que soient les occasions où l'on se croira obligé de les employer à la guerre, on ne le fera qu'après qu'elles auront cessé d'avoir des enfants, jusqu'à l'âge de cinquante ans, et en ne leur ordonnant rien qui ne soit proportionné à leurs forces et bienséant à leur sexe.

FIN DU LIVRE SIXIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Notes

[7500]

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker, l'édition particulière d'Ast (*Platonis Leges et Epinomis*, 2 vol., Lipsiæ, 1814), et les remarques de Boeckh sur les trois premiers livres (*In Platonis qui vulgo fertur Minoem, ejusdemque libros priores de Legibus, Halis Saxonum*, 1806).

Le mérite particulier des remarques de Boeckh se rapporte à l'ordre d'interlocution. Boeckh est le premier qui ait signalé les vices que l'ordre établi présentait alors en une foule d'endroits ; et les changements qu'il a proposés ont presque tous une telle évidence qu'Ast et Bekker les ont admis pour la plupart. Quant au commentaire d'Ast, tout en rendant hommage à la multitude de bonnes choses qu'il renferme, on ne peut s'empêcher d'y déplorer la témérité de corrections où ce savant distingué semble se complaire, et qui le porte, à la première difficulté qu'il rencontre, à changer le texte au lieu de l'approfondir. Loin de là, Bekker se plaît à reproduire les anciennes leçons, celles des manuscrits,

Copyright Arvensa Editions

qu'une critique superficielle écarte, qu'une critique supérieure rétablit presque toujours. Je dois aussi faire remarquer l'excellente ponctuation de Bekker, qui tient lieu d'une explication perpétuelle au milieu des difficultés sans nombre de celui des écrits de Platon dont le style embarrasse le plus un lecteur moderne. Je ne connais pas en effet de dialogue où Platon ait plus prodigué le laisser aller de la conversation ; et comme c'est ici le premier jet de l'auteur qui n'a pas eu le temps de retoucher son ouvrage, on peut y prendre en quelque sorte sur le fait l'artifice et le caractère particulier de sa composition et de son style. Il paraît que Platon écrivait comme on cause, d'après un plan arrêté sans doute, mais qu'il suivait avec liberté, les yeux fixés sur le but, mais en se livrant avec une aisance supérieure aux divers points de vue que lui ouvraient les hasards de la conversation. De même, dans le détail du style, chaque phrase est un tout ordonné, mais un tout vivant, dont les diverses parties se suivent et s'enchaînent, mais de cette suite et de cet enchaînement naturels, et non systématiques, que prend la conversation entre des gens de bonne compagnie, où chacun parle à merveille, mais sans s'écouter : or, dans ce cas, on est tout entier à sa pensée, et non à la forme de cette pensée, et on ne s'inquiète pas de bien des choses qu'une grammaire sévère réprouverait, mais que la conversation permet et commande. Je voudrais bien que deux personnes, et je prendrai, si l'on veut, les deux plus beaux parleurs du monde, après avoir causé un quart d'heure avec intérêt et

Copyright Arvensa Editions

vivacité sur un sujet quelconque, vissent tout à coup leur conversation sténographiée : assurément ils s'étaient tous deux parfaitement compris, et par conséquent ce qu'ils s'étaient dit devait être en soi clair et intelligible ; eh bien, qu'ils lisent cette même conversation couchée par écrit, et ils seront confondus de reconnaître qu'il ne s'y trouve pas peut être une seule phrase sur ses pieds, et qu'il y a des milliers de choses qui, aux termes de l'analyse grammaticale, sont à peu près incompréhensibles. C'est qu'on parle d'une manière et qu'on écrit d'une autre ; c'est qu'il y a une grammaire naturelle et une grammaire artificielle, c'est que le point de vue dans lequel on se place quand on lit n'est pas du tout celui où l'on est quand on parle et qu'on écoute. Mais cette différence est plus ou moins forte selon les temps et selon les genres. Les langues ont un âge où l'art d'écrire, c'est-à-dire la réflexion appliquée à la manière d'exprimer sa pensée, est si peu avancé qu'on écrit à peu près comme on parle : tel est dans la prose grecque, par exemple, l'âge d'Hérodote dont Courier a très bien exposé le caractère (*Prospectus d'une Traduction d'Hérodote*). Il est un âge bien différent où l'art d'écrire est si avancé qu'on n'écrit plus du tout comme on parle. Dans le premier âge, la langue était toute synthétique ; elle est toute analytique dans celui-là ; dans l'un, la spontanéité dominait la réflexion, dans l'autre, la réflexion a étouffé toute spontanéité. Ce dernier âge est dans la prose grecque celui des

Copyright Arvensa Editions

Alexandrins, de Lucien et de Porphyre. Entre ces deux extrémités est l'âge heureux où la réflexion se mêle assez à la spontanéité primitive pour l'éclairer et la régulariser, pas assez pour la surmonter et en effacer l'allure et la grâce ; où l'analyse a commencé, mais où le caractère synthétique domine encore : telle est la langue du siècle de Périclès, et particulièrement celle de Platon. Ajoutez que Platon écrit dans un genre où l'abandon et la négligence ont naturellement leur place, le dialogue. L'adoption même de ce genre n'est pas un caprice ; c'est la forme naturelle de la prose philosophique de cet âge. Ainsi, Platon est un écrivain du temps de Périclès, et il fait une conversation et non pas un monologue ; de là la nécessité que son style soit à peu près celui de la conversation même, et que sa phrase, sans être aussi compliquée que celle d'Hérodote, ne soit pas aussi coupée que celle de Lucien, de là dans le détail la nécessité de cette multitude de tournures et de locutions parfaitement claires dans la parole parlée, si l'on peut s'exprimer ainsi, presque inintelligibles dans la parole écrite, synthétiquement régulières et très irrégulières analytiquement, que les grammairiens appellent anacoluthes. Le style de Platon en est plein, ou plutôt il est, comme la conversation elle-même, et j'entends la plus élégante et la plus lucide, une perpétuelle anacoluthe. On voit par les *Lois* que tel devait être son premier jet et la forme spontanée de sa pensée. Il est probable aussi qu'il s'y complaisait un peu, lui, si

Copyright Arvensa Editions

passionné pour le drame et pour le dialogue, et si ami du naturel qu'il appelait le peuple le meilleur maître de langue. Puis, quand il revoyait son ouvrage et se mettait à la place, non plus de ses personnages causant entre eux, mais du public et du froid lecteur qui le lirait dans son cabinet, alors la réflexion, mais une réflexion supérieure et sans pédanterie, le génie même de l'art, retouchait légèrement l'œuvre inspirée, et sans gêner l'élan de la muse, le réglait et l'assurait. En un mot, Platon devait retrancher ou adoucir, dans un nouveau travail, bien des choses qu'il s'était d'abord permises en se livrant au mouvement de la conversation qu'il voulait reproduire, et la preuve en est l'immense différence qui sépare la diction de la *République* et celle des *Lois*. En fait, le style de la *République*, où règne pourtant un naturel admirable, est beaucoup moins rempli d'anacoluthes que celui des *Lois*. C'est que Platon avait retouché le style de la *République*, et que les *Lois* nous sont parvenues dans leur premier état, avant que leur auteur ait eu le temps d'y mettre la dernière main. Les *Lois* sont une conversation entre des interlocuteurs d'une intelligence élevée, et qui parlent admirablement, mais qui se comprennent à demi-mot ; conversation libre et naturelle, qui admet et entraîne nécessairement dans la même phrase des interruptions, des reprises, les changements les plus simples en eux-mêmes et qui, éclairés par le geste et par la voix, devaient être immédiatement compris, mais qui, en dehors du

Copyright Arvensa Editions

mouvement de la conversation et considérés à deux mille ans de distance, échappent à l'analyse grammaticale des modernes, et gênent à leurs yeux, embarrassent et obscurcissent le discours. Tel est le vrai point de vue sous lequel il faut envisager la phrase platonicienne en général, et surtout celle des *Lois* ; si on le manque, cette phrase devient inintelligible, et pour la comprendre il ne reste qu'une ressource, celle de la détruire et de la refaire. Ast emploie trop souvent ce procédé. Non seulement sa ponctuation introduit partout les divisions artificielles de notre analyse dans la phrase synthétique de Platon, et par là en change l'aspect ; mais, au profit d'une régularité qui serait un anachronisme, il bouleverse les phrases les plus naturelles, et ne se sert souvent de la critique la plus ingénieuse que contre le but de toute saine critique, l'intelligence et le maintien du texte original. Au contraire, la ponctuation habile et profonde de Bekker vous replace au milieu de l'antiquité, et fait revivre la riche synthèse de la phrase platonicienne dont elle reproduit le mouvement et le désordre apparent.

J'ai pris pour base de ma traduction celle de Grou, comme un témoignage de ma sincère estime pour un homme bien supérieur à sa réputation, et dont le travail a reçu l'approbation de Ruhnkenius et de Walckenaer. Mais en même temps les progrès de la critique m'imposaient la loi de ne point adopter sa traduction sans la réviser sévèrement, non pas pour le style, qui suffit ici à peu près, mais pour la rigoureuse exactitude, philosophique et

Copyright Arvensa Editions

philologique, dont je me suis fait un devoir.

Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Septième

L'ATHÉNIEN.

[788a] Après la naissance des enfants de l'un et de l'autre sexe, il est dans l'ordre que nous traitions de la manière de les nourrir et de les élever. Il est absolument impossible de passer cet article sous silence ; mais ce que nous dirons aura moins l'air de loi que d'instruction et d'avis. Dans la vie privée et dans l'intérieur des maisons, il se passe une infinité de choses de peu d'importance, qui ne paraissent point aux yeux du public, et dans lesquelles on s'écarte des intentions du législateur, chacun s'y laissant entraîner [788b] par le chagrin, le plaisir et par tout autre passion : d'où il peut arriver qu'il n'y ait dans les mœurs des citoyens aucune uniformité ; ce qui est un mal pour les États. Comme ces sortes d'actions reviennent souvent et sont peu considérables, il n'est ni convenable

Copyright Arvensa Editions

ni digne d'un Législateur de faire des lois pour les punir ; et d'un autre côté, l'habitude de s'affranchir de toute loi dans de petites choses qui reviennent souvent, fait qu'on en vient ensuite jusqu'à violer les lois écrites : [788c] de sorte qu'il est fort difficile de faire des règlements à ce sujet et en même temps impossible de garder le silence. Mais il est nécessaire que je vous explique ma pensée, en essayant de la rendre sensible par des exemples : aussi bien ce que je viens de dire a-t-il quelque chose d'obscur.

CLINIAS.
Voyons.

L'ATHÉNIEN.
Nous avons dit, et avec raison, que la bonne éducation est celle qui peut donner au corps et à l'âme toute la beauté, toute la perfection dont ils sont capables.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
[788d] Or, pour acquérir cette beauté, il faut tout simplement, selon moi, que le corps se développe dans une parfaite régularité dès la première enfance.

CLINIAS.
Cela est certain.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! n'avez-vous pas remarqué qu'à l'égard de quelque animal que ce soit, le premier développement est toujours le plus grand et le plus fort ; en sorte que plusieurs ont disputé pour soutenir que le corps humain n'acquiert point, dans les vingt années suivantes, le double de la hauteur qu'il a à cinq ans.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ne savons-nous pas aussi que lorsque le corps se développe davantage, [789a] s'il ne prend pas des exercices fréquents et proportionnés à ses forces présentes, il devient sujet à je ne sais combien d'infirmités ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, lorsque le corps prend le plus d'accroissement, il a aussi besoin de plus d'exercice.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Quoi donc, étranger ! imposerons-nous plus de fatigue aux plus jeunes, aux enfants qui ne font que de naître ?

L'ATHÉNIEN.
Non pas à ceux-là seulement, mais même avant eux, à ceux qui se nourrissent encore dans le sein de leur mère.

CLINIAS.
Que dis-tu là, mon cher ami ? est-ce des embryons que tu parles ?

L'ATHÉNIEN.
[789b] Oui. Il n'est pas étonnant au reste que vous n'ayez nulle idée de l'espèce de gymnastique qui convient à des embryons : quelque étrange qu'elle soit, je vais tâcher de vous l'expliquer.

CLINIAS.
Nous t'écoutons.

L'ATHÉNIEN.
Il est plus aisé à des Athéniens de comprendre ce que je veux dire, à cause de certains amusements dont le goût est chez nous excessif. A Athènes, non seulement les enfants, mais des vieillards même élèvent les petits de certains oiseaux[751], et dressent ces animaux à combattre les uns contre les autres. [789c] Et ils sont bien

Copyright Arvensa Editions

éloignés de croire que l'exercice qu'ils leur donnent en les mettant aux prises ensemble et en les agaçant, soit suffisant ; ils ont coutume, outre cela, de porter ces oiseaux, les plus petits à la main, les plus grands sous le bras, et de se promener ainsi pendant plusieurs stades, non pour prendre eux-mêmes des forces, mais pour en donner à ces oiseaux. Ceci montre à quiconque sait réfléchir, [789d] que le mouvement et l'agitation qui ne vont point jusqu'à la lassitude, sont utiles à tous les corps, soit qu'ils se donnent eux-mêmes ce mouvement, soit qu'ils le reçoivent des voitures, des vaisseaux, des chevaux qui les portent, ou enfin de toute autre manière, et que par cet exercice qui aide à la digestion des aliments, les corps peuvent acquérir la santé, la beauté, la vigueur. La chose étant ainsi, que faut-il que nous fassions ? Voulez-vous que, [789] sauf à nous rendre ridicules, nous portions les lois suivantes : Les femmes enceintes feront de fréquentes promenades[752] ; elles façonneront leur enfant nouveau-né comme un morceau de cire, tant qu'il est mou et flexible ; jusqu'à l'âge de deux ans elles l'envelopperont de langes. Obligerons-nous aussi les nourrices, sous peine d'amende, à porter les enfants dans leurs bras, tantôt à la campagne, tantôt aux temples, tantôt chez leurs parents, jusqu'à ce qu'ils soient assez forts pour se tenir debout ; et alors même les obligerons-nous à prendre de grandes précautions et à continuer de porter ces faibles créatures jusqu'à l'âge de trois ans pour

Copyright Arvensa Editions

les empêcher de se contourner quelque membre en appuyant le pied avec effort ? Faudra-t-il prendre pour cela les nourrices les plus fortes qu'on pourra, et en prendre plus d'une ? Êtes-vous d'avis qu'à tous ces règlements nous ajoutions une peine pour celles qui refuseraient de s'y conformer ? ou plutôt n'en êtes-vous pas très éloignés ? car ce serait attirer sur nous de toutes parts ce que je disais tout à l'heure.

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
La risée publique qu'on ne nous épargnerait pas, outre que les nourrices, femmes et esclaves à la fois, ne voudraient pas nous obéir.

CLINIAS.
Pour quelle raison donc avons-nous dit qu'il ne fallait pas passer sous silence ces sortes de détails ?

L'ATHÉNIEN.
Dans l'espérance que les maîtres et tous ceux qui sont [790d] de condition libre, entendant nos discours, feront cette réflexion pleine de bon sens, que si l'administration domestique n'est pas réglée sagement dans les États, en vain compterait-on que l'ordre public puisse trouver quelque stabilité dans les lois établies. Cette pensée peut

Copyright Arvensa Editions

les déterminer à se faire des lois à eux-mêmes des usages qu'on vient d'indiquer, et ces lois fidèlement observées procureront le bonheur des familles et de l'État.

CLINIAS.
Ce que tu dis est très raisonnable.

L'ATHÉNIEN.
Ne quittons donc point cette sorte de législation que nous n'ayons expliqué les exercices propres à former l'âme des petits enfants, comme nous avons commencé de le faire par rapport aux exercices du corps.

CLINIAS.
Nous ferons bien.

L'ATHÉNIEN.
Prenons donc pour principe de l'éducation des enfants, pour l'esprit et pour le corps, que le soin de les allaiter et de les bercer presque à chaque moment du jour et de la nuit leur est toujours utile, surtout dans l'extrême enfance ; que, s'il était possible, il faudrait qu'ils fussent dans la maison comme, dans un bateau sur la mer ; [790d] et qu'on doit approcher le plus qu'on pourra de ce mouvement continuel pour les enfants qui viennent de naître, Certaines choses nous font conjecturer que les nourrices savent par expérience combien le mouvement

Copyright Arvensa Editions

est bon aux enfants qu'elles élèvent, aussi bien que les femmes qui guérissent du mal des Corybantes. En effet, lorsque les enfants ont de la peine à s'endormir, que font les mères pour leur procurer le sommeil ? Elles se gardent bien de les laisser en repos, mais elles les agitent [790e] et les bercent dans leurs bras : elles ne se taisent pas non plus ; mais elles leur chantent quelque petite chanson. En un mot elles les charment et les assoupissent par le même moyen dont on se sert pour guérir les frénétiques, par un mouvement soumis aux règles de la danse et de la musique.

CLINIAS.
Étranger, quelle peut être la vraie cause de ces effets ?

L'ATHÉNIEN.
Elle n'est pas difficile à imaginer.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
L'état où se trouvent alors les enfants et les furieux est un effet de la crainte : ces vaines frayeurs ont leur principe dans une certaine faiblesse de l'âme. [791a] Lors donc qu'on oppose à ces agitations intérieures un mouvement extérieur, ce mouvement surmonte l'agitation que produisait dans l'âme la crainte ou la fureur ; il fait

Copyright Arvensa Editions

renaître le calme et la tranquillité, en apaisant les violents battements du cœur ; sa vertu bienfaisante procure le sommeil aux enfants, et fait passer les frénétiques de la fureur au bon sens, au moyen de la danse et de la musique, et avec le secours des dieux apaisés [791b] par des sacrifices. Voilà en deux mots la raison la plus plausible de ces sortes d'effets.

CLINIAS.
J'en suis satisfait.

L'ATHÉNIEN.
Puisque telle est la puissance naturelle du mouvement, il est bon de remarquer qu'une âme qui dès sa jeunesse est agitée de ces vaines frayeurs, en devient susceptible de plus en plus avec le temps : ce qui est faire, de l'aveu de tout le monde, un apprentissage de lâcheté, et non de courage.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Comme au contraire c'est exercer l'enfance au courage [791c] que de l'habituer à vaincre ces craintes et ces frayeurs auxquelles nous sommes sujets.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, disons que cette gymnastique de l'enfance, qui consiste dans le mouvement, contribue beaucoup à produire dans l'âme cette partie de la vertu dont nous avons parlé.

CLINIAS.
Oui, certes.

L'ATHÉNIEN.
Et même l'humeur douce et l'humeur chagrine entrent pour beaucoup dans la bonne et dans la mauvaise disposition de l'âme.

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
[791b] Il nous faut donc essayer d'expliquer quel serait le moyen d'influer d'abord et à volonté sur l'humeur des enfants, autant que cela est possible à l'homme.

CLINIAS.
Explique-nous ce moyen.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Hé bien, posons comme un principe certain, qu'une éducation efféminée rend à coup sûr les enfants chagrins, colères, et toujours prêts à s'emporter pour les moindres sujets : qu'au contraire une éducation contrainte, qui les tient dans un dur esclavage, n'est bonne qu'à leur inspirer des sentiments de bassesse, de lâcheté, de misanthropie, et à en faire des hommes d'un commerce très difficile.

CLINIAS.
[791e] Comment faudra-t-il donc que l'État s'y prenne à l'égard d'êtres qui ne sont pas en état d'entendre ce qu'on leur dit, ni de recevoir aucun autre principe d'éducation ?

L'ATHÉNIEN.
Le voici. Tous les animaux au moment qu'ils naissent ont coutume de pousser des cris : ce qui est vrai, surtout à l'égard de l'homme, qui, non content de crier, mêle encore des larmes à ses cris.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Alors les nourrices, en présentant divers objets à l'enfant, [792a] devinent ce qu'il veut. Lorsqu'il s'apaise et se tait à la vue de quelque objet, elles en concluent qu'elles ont bien fait de le lui présenter : c'est le contraire, s'il

Copyright Arvensa Editions

continue à pleurer et à crier. Or ces cris, et ces pleurs sont dans l'enfant des signes dont il se sert pour faire connaître ce qu'il aime et ce qu'il hait, signes bien tristes. Ainsi s'écoulent les trois premières années, partie de la vie qui n'est pas petite par la bonne ou la mauvaise manière dont on la passe.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas vrai que l'enfant dont l'humeur est difficile et chagrine est sujet à se plaindre [792b] et à se lamenter beaucoup plus qu'il ne convient à une âme bien faite ?

CLINIAS.
Je le pense aussi.

L'ATHÉNIEN.
Si donc, pendant ces trois premières années, on faisait son possible pour écarter d'un enfant toute douleur, toute crainte, tout chagrin, ne serait-ce pas, à notre avis, un moyen de donner à l'enfant une humeur plus joyeuse et plus paisible ?

CLINIAS.
Cela est évident, étranger, surtout si on lui ménageait

Copyright Arvensa Editions

[792c] une foule de plaisirs.

L'ATHÉNIEN.
Je ne suis plus en cela, mon cher, du sentiment de Clinias : c'est, à mon gré, le plus sûr moyen de corruption, précisément parce qu'on l'emploie au début de l'éducation. Voyons, je te prie, si j'ai raison.

CLINIAS.
J'y consens : parle.

L'ATHÉNIEN.
Je dis que le sujet dont il s'agit n'est point de petite conséquence. Écoute-nous, Mégille, et aide-nous de ton jugement. Mon sentiment est que, pour bien vivre, il ne [792d] faut point courir après le plaisir, ni mettre tous ses soins à éviter la douleur, mais embrasser un certain milieu, que je viens d'appeler du nom d'état paisible. Nous nous accordons tous avec raison, sur la foi des oracles, à faire de cet état le partage de la Divinité. C'est à cet état que nous devons aspirer pour avoir quelque chose d'elle. Par conséquent il ne faut pas nous livrer à une recherche trop empressée du plaisir, d'autant plus que nous ne serons jamais tout à fait exempts de douleur ; ni souffrir que qui que ce soit homme ou femme, jeune ou vieux, [792e] soit dans cette disposition, et moins encore que tout autre, autant qu'il dépendra de nous, l'enfant qui ne fait que de naître, parce qu'à cet âge le caractère se forme

Copyright Arvensa Editions

principalement sous l'influence de l'habitude. Et si je ne craignais qu'on ne prît pour un badinage de ma part ce que je vais dire, j'ajouterais que durant les mois de la grossesse des femmes, on doit veiller sur elles avec un soin particulier, pour empêcher qu'elles ne s'abandonnent à des plaisirs ou à des chagrins excessifs et insensés, et faire en sorte que pendant tout ce temps, elles se conservent dans un état de tranquillité et de douceur.

CLINIAS.

[793a] Étranger, il n'est pas besoin que tu prennes l'avis de Mégille pour décider qui de nous deux a raison. Je suis le premier à t'accorder que tout homme doit fuir une condition de vie où le plaisir et la douleur seraient sans mélange, et marcher toujours par un chemin également éloigné de ces deux extrémités. Ainsi je conviens que tu as bien dit, et tu dois être content de mon aveu.

L'ATHÉNIEN.

C'est fort bien, mon cher Clinias. Maintenant, faisons là-dessus tous les trois la réflexion suivante.

CLINIAS.

Laquelle ?

L'ATHÉNIEN.

C'est que toutes les pratiques dont nous parlons

Copyright Arvensa Editions

maintenant ne sont autre chose que ce qu'on appelle communément lois non écrites et que nous désignons sous le nom [793b] de lois des ancêtres : et encore, que nous avons parlé juste, lorsque nous avons dit plus haut qu'il ne fallait pas donner le nom de lois à ces pratiques ni les passer non plus sous silence, parce qu'elles sont les liens de tout gouvernement, qu'elles tiennent le milieu entre les lois que nous avons déjà portées, celles que nous portons et celles que nous devons porter dans la suite, qu'en un mot ce sont des usages très anciens, dérivés du gouvernement paternel, qui étant établi avec sagesse et observés avec exactitude, maintiennent les lois [793c] écrites sous leur sauvegarde, et qui au contraire étant ou mal établis, ou mal observés, les ruinent : comme, dans le constructions de bâtiments, les appuis venant à manquer, entraînent dans leur chute l'édifice, dont toutes les parties se renversent les unes sous les autres, même les plus belles et qui avaient été construites les dernières, l'édifice entier n'ayant plus de fondement. Dans cette pensée, Clinias, il faut que nous travaillions à bien lier ensemble toutes les parties de ta nouvelle république, nous efforçant de n'omettre pour cela rien de ce qu'on appelle [793d] lois, mœurs, usages, soit que leur objet nous paraisse important ou peu considérable : parce qu'en effet c'est tout cela qui compose et qui unit l'édifice politique, et qu'aucune de ces choses ne peut subsister qu'autant qu'elles se prêtent toutes un appui mutuel. Ainsi, ne soyons pas surpris si notre plan de législation

Copyright Arvensa Editions

s'étend insensiblement par une foule de coutumes et d'usages petits en apparence, qui se présentent pour y trouver place.

CLINIAS.
Tu as parfaitement raison, et nous entrerons dans tes sentiments.

L'ATHÉNIEN.
Si donc on suit exactement les règlements que nous avons prescrits pour les enfants de l'un et de l'autre sexe [793e] jusqu'à l'âge de trois ans, et qu'on ne les observe point par manière d'acquit, on éprouvera qu'ils sont d'une très grande utilité pour ces tendres nourrissons. A trois ans, à quatre, à cinq, et même jusqu'à six, les amusements sont nécessaires aux enfants. Dès ce moment il faut les guérir de la mollesse, en les corrigeant sans leur infliger néanmoins aucun châtiment ignominieux : et ce que nous disions des esclaves, qu'il ne fallait point mêler à leur égard l'insulte à la correction, pour ne pas leur donner sujet de s'irriter, [794a] ni d'un autre-côté les laisser devenir insolents par le défaut de punition, je le dis par rapport aux enfants de condition libre. A cet âge ils ont des jeux qui leur sont, pour ainsi dire, naturels, et qu'ils trouvent d'eux-mêmes, lorsqu'ils sont ensemble. C'est pourquoi les enfants de chaque bourgade depuis trois ans jusqu'à six, se rassembleront dans les lieux qui y sont

Copyright Arvensa Editions

consacrés aux dieux. Leurs nourrices seront avec eux pour veiller à ce que tout se passe dans l'ordre, et modérer leurs petites vivacités. Chacune de ces assemblées et les nourrices elles-mêmes auront pour surveillante une des douze [794b] femmes, nommées chaque année parmi les nourrices qui auront été autorisées par les gardiens des lois. Ces femmes seront choisies par les inspectrices des mariages, lesquelles en nommeront une de chaque tribu, de même âge qu'elles. Toutes celles qui auront reçu cette commission, se rendront chaque jour dans le lieu sacré où les enfants s'assemblent, et se serviront du ministère de quelque esclave public, [794c] pour châtier ceux ou celles qui seront en faute, si ce sont des étrangers ou des esclaves ; mais si c'est un citoyen, et qu'il prétende ne pas mériter la punition, elles le conduiront aux Astynomes pour être jugé : s'il est reconnu coupable, elles le puniront elles-mêmes. Passé l'âge de six ans, on commencera à séparer les deux sexes ; et désormais les garçons iront avec les garçons, et les filles avec les filles. On les tournera alors du coté des exercices propres à leur âge et à leur sexe ; les garçons apprendront à se tenir à cheval, à tirer de l'arc, à se servir du javelot et de la fronde. Il en sera de même des filles, si elles ne s'y refusent pas, [794d] et on leur apprendra au moins la théorie. L'important est surtout de savoir ce qui concerne le maniement des armes. Car il y a aujourd'hui à ce sujet un faux préjugé auquel presque personne ne fait attention.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Quel est-il ?

L'ATHÉNIEN.
On s'imagine par rapport à l'usage des mains, dans toutes les actions qui leur appartiennent, que la nature a mis de la différence entre la droite et la gauche. Quant aux pieds et aux autres membres inférieurs, il ne paraît pas qu'il y ait aucune distinction entre la droite et la gauche pour les exercices qui leur sont propres ; mais [794a] à l'égard des mains, nous sommes en quelque sorte manchots par la faute des nourrices et des mères. La nature avait donné à nos deux bras une égale aptitude pour les mêmes actions ; c'est nous qui les avons rendus fort différents l'un de l'autre par l'habitude de nous en mal servir. Il est vrai qu'en plusieurs rencontres, cela est de peu d'importance : par exemple, il est indifférent qu'on tienne la lyre de la main gauche et le plectre de la main droite ; et ainsi des autres choses semblables. Mais il est contre le bon sens de s'autoriser [795a] de ces exemples, pour en user de même dans tout le reste, lorsqu'il ne le faudrait pas. Nous en avons la preuve dans les Scythes, chez qui l'usage n'est pas d'employer la main gauche uniquement pour éloigner l'arc, et la droite pour amener la flèche à eux, mais qui se servent indifféremment des deux mains pour tenir l'arc ou la flèche. Je pourrais citer beaucoup d'autres exemples pris de l'art de conduire les chars et d'ailleurs, lesquels nous montrent clairement qu'on va

Copyright Arvensa Editions

contre l'intention de la nature en se rendant la gauche plus faible que la droite. A la vérité, tant qu'il n'est question que d'un plectre de corne ou de quelque instrument semblable, la chose, comme je disais, n'est point de conséquence ; [795b] mais il n'en est pas de même quand il s'agit de se servir à la guerre d'instruments de fer, d'arcs, de javelots, et ainsi du reste ; surtout lorsque de part et d'autre il faut combattre avec les armes pesantes. Alors quiconque a appris à manier ces armes et s'y est exercé, l'emporte sur celui à qui manque en ce genre et la théorie et la pratique. Un athlète parfaitement exercé au pancrace, au pugilat ou à la lutte, n'est point embarrassé de combattre de la main gauche, et ne devient point tout à coup manchot, ni ne se présente avec effort et dans une position désavantageuse à son adversaire, lorsque [795c] celui-ci transportant l'attaque d'un autre côté l'oblige à suivre son exemple ; voilà, ce me semble, ce qu'on a droit d'attendre de ceux qui manient les armes pesantes et toute autre espèce d'arme. Il faut que celui qui a reçu de la nature deux bras pour se défendre et pour attaquer, autant qu'il dépend de lui n'en laisse point un oisif et incapable de lui servir. Et si quelqu'un naissait tel que Géryon ou Briarée, il faut qu'avec cent mains il puisse lancer cent javelots. C'est aux hommes et aux femmes [795d] qui président à l'éducation de la jeunesse, à prendre des mesures sur tout ceci, et à faire en sorte, celles-ci en veillant sur les jeux des enfants

Copyright Arvensa Editions

et la manière dont on les élève, ceux-là en dirigeant leurs exercices, que tous les citoyens, hommes et femmes, qui naissent avec la faculté de se servir également bien des deux pieds et des deux mains, ne gâtent point par de mauvaises habitudes les dons de la nature.

Les exercices qu'on peut faire apprendre sont de deux sortes : [795e] la gymnastique comprend ceux qui ont pour but de former le corps, et la musique ceux qui tendent à former l'âme. La gymnastique a deux parties, la danse et la lutte. Il y a aussi deux sortes de danses ; l'une qui imite par ses mouvements les paroles de la muse, en conservant toujours un caractère de noblesse et de liberté, l'autre destinée à donner au corps et à chacun des membres la santé, l'agilité, la beauté, leur apprenant à se fléchir et à s'étendre dans une juste proportion, au moyen d'un mouvement bien cadencé, distribué avec mesure et soutenu dans toutes les parties de la danse. [796a] Pour ce qui est de la lutte, il n'est pas besoin de faire ici mention de tout ce qu'Antée et Cercyon ont inventé en ce genre par une envie mal entendue de se distinguer, ni de ce qu'Épée et Amycus[753] ont imaginé pour perfectionner le pugilat, tout cela n'étant d'aucune utilité pour la guerre. Mais à l'égard de la lutte droite[754], qui consiste en certaines inflexions du col, des mains, des côtés, qui n'a rien que de décent dans ses postures, de louable dans ses efforts pour vaincre, et dont le but est d'acquérir la force et la santé, il ne faut point la négliger, parce qu'elle sert à

Copyright Arvensa Editions

tout genre d'exercice ; et lorsque la suite de nos lois nous conduira à en parler, nous prescrirons aux maîtres de donner sur tout cela des leçons [796b] à leurs élèves avec bienveillance, et à ceux-ci de les recevoir avec reconnaissance. Nous ne négligerons pas non plus les danses imitatives qui nous paraîtront mériter qu'on les apprenne, telle qu'est ici la danse armée des Curetés, et à Lacédémone celle des Dioscures. Chez nous pareillement la vierge Pallas, protectrice d'Athènes, ayant pris plaisir aux jeux de la danse, n'a pas jugé qu'elle dût prendre ce divertissement les mains vides, [796c] mais qu'il convenait qu'elle dansât armée de toutes pièces. Il serait donc à propos que les jeunes garçons et les jeunes filles, pour faire honneur au présent de la déesse, suivissent son exemple : ce qui leur serait avantageux pour la guerre, et servirait à embellir leurs fêtes. Il faut aussi que les enfants, dès leurs premières années jusqu'à ce qu'ils soient en âge de porter les armes, fassent en procession des prières publiques à tous les dieux, toujours montés sur des chevaux et revêtus de belles armes, et que dans les danses et dans la marche ils accompagnent leurs prières aux dieux [796d] et aux enfants des dieux d'évolutions et de pas tantôt plus vifs, tantôt plus lents. C'est aussi à cette fin, non à aucune autre, que doivent tendre les combats gymniques et les exercices qui les précèdent ; car ces combats ont leur utilité pour la guerre comme pour la paix, pour l'état comme pour les particuliers. Tout autre exercice du corps, soit sérieux, soit

Copyright Arvensa Editions

amusant, ne convient point à des personnes libres.

J'ai dit à peu près tout ce que j'avais à dire de la gymnastique que j'avais plus haut jugée digne de nous occuper ; et elle a toute la perfection qu'on peut désirer. Si cependant vous en connaissez [796e] l'un et l'autre une meilleure, proposez-la ?

CLINIAS.
Étranger, par rapport à la gymnastique et à ses combats, il serait difficile de substituer quelque chose, de mieux à ce que nous venons d'entendre.

L'ATHÉNIEN.
L'ordre des matières nous ramène aux pressens des Muses et d'Apollon. Nous avons cru précédemment que ce sujet était épuisé, et qu'il ne nous restait plus qu'à traiter de la gymnastique ; mais il est évident que nous avons omis quelque chose, qui même aurait dû être dit avant le reste. Parlons-en maintenant.

CLINIAS.
Sans contredit, il en faut parler.

L'ATHÉNIEN.
[797a] Écoutez moi donc : Vous avez déjà entendu ce que je vais dire ; mais lorsqu'il s'agit d'un sentiment extraordinaire, fort opposé aux idées communes et celui qui parle et ceux qui écoutent ne sauraient être trop sur

Copyright Arvensa Editions

leurs gardes. C'est le cas où nous sommes. Il y a quelque risque à vous proposer ma pensée ; je le ferai néanmoins après m'être un peu rassuré.

CLINIAS.
Qu'est-ce donc que tu as à nous dire, Étranger ?

L'ATHÉNIEN.
Je dis que l'on a ignoré généralement jusqu'ici que dans tous les États les jeux ont l'influence la plus puissante sur la stabilité ou l'instabilité des lois ; que lorsqu'il y a de la règle dans les jeux, [797b] lorsque les enfants se livrent et se plaisent toujours de la même manière aux mêmes amusements, il n'est point à craindre qu'il arrive jamais aucune innovation dans les lois qui ont un objet sérieux ; qu'au contraire si on introduit dans les jeux des changements qui se renouvellent sans cesse, si les jeunes gens ne se plaisent jamais aux mêmes choses, et n'ont point de règle fixe pour ce qui est décent ou indécent dans les vêtements destinés à couvrir les mêmes corps et dans les autres choses qui résultent des usages semblables ; [797c] si on rend parmi eux des honneurs extraordinaires à quiconque invente toujours quelque chose de nouveau, introduit dans les vêtements, les couleurs et toutes les choses de ce genre des modes différentes de celles qui sont établies : nous pouvons assurer, sans crainte de nous tromper, que rien n'est plus funeste à un état. En effet, cela conduit, sans qu'on s'en

Copyright Arvensa Editions

aperçoive, la jeunesse à prendre d'autres mœurs, à mépriser ce qui est ancien, à faire cas de ce qui est nouveau. Or, je le répète, lorsqu'on en est venu jusqu'à penser et parler de la sorte, c'est le plus grand mal qui puisse arriver à tout État. Écoutez, je vous prie, combien ce mal est grand, à mon avis.

CLINIAS.
[797d] Quoi ! de n'avoir dans un État que du mépris pour ce qui est ancien ?

L'ATHÉNIEN.
Oui, cela même.

CLINIAS.
Sois sûr que nous écouterons avec toute l'attention et la bienveillance possible ce que tu nous diras là-dessus.

L'ATHÉNIEN.
La chose le mérite.

CLINIAS.
Tu n'as qu'à parler.

L'ATHÉNIEN.
Excitons-nous donc mutuellement à être plus attentifs que jamais. Si l'on excepte ce qui est mauvais de sa nature, nous trouverons que dans tout le reste rien n'est

Copyright Arvensa Editions

plus dangereux que le changement, et dans les saisons, et dans les vents, et dans le régime du corps, et dans les habitudes [797e] de l'âme : je ne dis pas dangereux en un point, et non en un autre, je dis dangereux en tout, hormis, comme je viens de le dire, ce qui est mauvais en soi. Si l'on jette les yeux sur ce qui se passe à l'égard du corps, on verra que, quel que soit le genre de nourriture, de breuvage et d'exercice que l'on adopte, après le premier trouble, ce régime de vie produisant avec le temps les effets qui lui sont propres, [798a] on s'y fait, on s'apprivoise, on se familiarise avec lui, et on y trouve une source de plaisir et de santé. Et si la nécessité oblige ensuite à quitter quelqu'un de ces régimes approuvés, on est d'abord assailli de maladies qui dérangent la constitution, et on ne se rétablit qu'avec peine en s'accoutument à un nouveau régime. Or il faut se figurer que la même chose arrive par rapport à l'esprit des hommes et à la nature de leur âme ; car si les lois qui ont nourri l'âme ont traversé par une sorte de bonheur [798b] divin une longue suite de siècles sans changer, de sorte que personne ne se rappelle ni n'ait ouï dire qu'elles aient été autres qu'elles sont aujourd'hui ; l'âme tout entière pénétrée de respect et de crainte n'ose apporter la moindre innovation dans l'ordre établi. Il est donc du devoir d'un législateur de trouver quelque expédient pour procurer cet avantage à l'État. Or voici celui que j'imagine. On est persuadé partout, comme je disais tout à l'heure, que les changements dans les jeux des enfants ne sont

Copyright Arvensa Editions

eux-mêmes que des jeux, et qu'il ne peut en résulter [798c] ni un grand bien ni un grand mal. Ainsi loin de les détourner de toute nouveauté en ce genre, on cède, on se prête à leurs caprices, et on ne pense pas que nécessairement ces mêmes enfants qui ont innové dans leurs jeux, devenus hommes, seront différents de la génération qui les a précédés ; qu'étant autres, ils aspireront aussi à une autre façon de vivre, ce qui les portera à désirer d'autres lois et d'autres usages ; et que tout cela aboutira à ce que j'ai appelé le plus grand mal des États, [798d] mal que personne ne semble appréhender. A la vérité les changements qui s'arrêtent à l'extérieur, ne sont pas d'une si dangereuse conséquence ; mais pour ceux qui s'introduisent fréquemment dans les mœurs et qui tombent sur le bien et sur le mal, ils sont de la dernière importance, et on ne saurait y apporter trop d'attention.

CLINIAS.
Certainement

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ? tenons-nous aussi pour vrai ce qui a été dit précédemment, que tout ce qui appartient à la mesure et autres parties de la musique, est une imitation des mœurs humaines, soit bonnes, soit mauvaises ? [798e] ou qu'en pensez-vous ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Nous n'avons pas du tout changé de sentiment sur ce point

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent il faudra, selon nous, mettre tout en œuvre pour empêcher que les enfants ne prennent goût chez nous à d'autres imitations, soit pour la danse, soit pour la mélodie, et que personne ne les y engage en leur proposant l'appât de la variété des plaisirs,

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Connaissez-vous pour cet effet un moyen plus efficace que celui dont se servent les Égyptiens ?

CLINIAS.
Quel est-il ?

L'ATHÉNIEN.
C'est de consacrer toutes les danses et tous les chants. Nous commencerions d'abord par régler les fêtes, leurs époques, les dieux, les enfants des dieux, les génies qui doivent en être les objets ; ensuite on déterminerait les hymnes et les danses dont [799b] chaque sacrifice doit être accompagné ; on ferait ce choix au préalable, et le tout

Copyright Arvensa Editions

une fois arrangé, on ferait aux Parques et à toutes les autres divinités un sacrifice, où les citoyens en commun consacreraient par des libations chacun des hymnes choisis au dieu ou au génie auquel il est destiné. Si dans la suite quelqu'un s'avisait d'introduire en l'honneur de quelque dieu de nouveaux chants ou de nouvelles danses, les prêtres et les prêtresses, de concert avec les gardiens des lois, s'armeraient de l'autorité de la religion et des lois pour l'en empêcher ; et si, après cette défense, il ne se désistait pas de lui-même, tant qu'il vivra, tout citoyen aura droit de le traduire devant les juges comme coupable d'impiété.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
[799c] Puisque nous en sommes arrivés là, cédons à l'impression qu'il nous convient de ressentir.

CLINIAS.
Que veux-tu dire ?

L'ATHÉNIEN.
Vous savez que non seulement les vieillards, mais les jeunes gens, lorsqu'ils voient ou qu'ils entendent quelque chose de frappant et d'extraordinaire, ne se rendent pas tout d'un coup à ce qui leur cause ainsi de la surprise, et

Copyright Arvensa Editions

qu'au lieu de courir vers l'objet ils s'arrêtent quelque temps pour le considérer, semblables à un voyageur qui se trouvant entre plusieurs routes, et ne sachant quel est le vrai chemin, qu'il soit seul ou qu'il voyage [799d] en compagnie, se consulte lui-même et les autres sur l'embarras où il est, et ne continue sa marche qu'après s'être suffisamment assuré du terme où le chemin le conduira. Voilà justement ce que nous devons faire à présent. Ayant rencontré, au sujet des lois, une opinion qui tient du paradoxe, il est nécessaire de l'examiner à fond, et de ne pas prononcer facilement sur un point de cette importance, surtout à notre âge, comme si nous étions assurés d'avoir découvert la vérité à la première vue.

CLINIAS.
Ce que tu dis là est très raisonnable.

L'ATHÉNIEN.
[799e] Ainsi donnons-nous du temps et n'assurons que la chose est ainsi qu'après l'avoir mûrement considérée ; et de peur que cet examen n'interrompe inutilement l'ordre et la suite des lois dont nous nous occupons maintenant, hâtons-nous d'achever notre ouvrage. Il pourra se faire, avec l'aide de Dieu, que quand nous serons parvenus au bout de notre carrière, nous soyons en état d'éclaircir le doute qui nous occupe.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
On ne peut rien dire de mieux, étranger, et il faut nous en tenir là.

L'ATHÉNIEN.
En attendant, quelque étrange que la chose paraisse, qu'il demeure arrêté que les chants sont pour nous des lois. Si les anciens ont appelé de ce nom les airs qu'on joue sur le luth, en cela ils n'étaient guère éloignés de penser comme nous, [800a] et quelqu'un, soit en songe, soit dans l'état parlait de veille, avait eu peut-être une révélation confuse de cette vérité. Établissons donc comme une règle inviolable que lorsqu'on aura déterminé par autorité publique et consacré les chants et les danses qui conviennent à la jeunesse, il ne sera pas plus permis à personne de chanter ou de danser d'une autre manière, que de violer quelque autre loi que ce soit. Quiconque sera fidèle à se conformer à cette règle n'aura aucun châtiment à appréhender : mais si quelqu'un s'en écarte, les gardiens des lois, [800b] les prêtres et les prêtresses le puniront, comme il a été dit. Que tout cela soit arrêté maintenant dans notre plan.

CLINIAS.
J'y consens.

L'ATHÉNIEN.
Mais comment s'y prendra le législateur pour éviter un

Copyright Arvensa Editions

trop grand ridicule en faisant des lois sur un pareil objet. Voyons un peu ; le plus sûr est d'abord d'employer quelque exemple : en voici un. Si après un sacrifice, et quand la victime a été brûlée, selon l'usage, quelqu'un, le fils, ou le frère de celui qui sacrifie, se tenant près des autels et [800c] de la victime, à l'écart du reste de la famille, prononçait mille paroles funestes, ces paroles ne jetteraient-elles point la consternation dans l'esprit du père qui sacrifie et de toute la famille, et ne seraient-elles pas d'un mauvais augure et d'un sinistre présage ?

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Hé bien, voilà précisément ce qui se passe dans presque toutes les villes de la Grèce. Lorsque quelque corps de magistrature fait un sacrifice au nom de l'État, on voit venir, non pas un chœur, mais une multitude de chœurs, qui, se tenant non pas [800d] éloignés mais quelquefois fort près des autels, accompagnent le sacrifice de toutes sortes de paroles funestes, et troublent l'âme des assistants par des mesures et des harmonies lugubres ; en sorte que le chœur qui réussit le mieux à mettre promptement toute la ville en larmes est celui qui remporte la victoire. N'abolirons-nous point un pareil usage ? Et s'il est quelque circonstance où l'on doive faire entendre aux citoyens des chants de tristesse, dans

Copyright Arvensa Editions

certains jours qui ne sont pas purs mais funestes, ne vaudrait-il [800e] pas mieux payer pour ce triste emploi des chantres étrangers ? et ne serait-il point convenable de faire, pour ces sortes de chants, ce qui se pratique dans les convois funèbres pour lesquels on paie des musiciens qui accompagnent le corps jusqu'au bûcher avec une harmonie carienne[755] ? Les couronnes et les parures où brillent l'or ne conviennent pas davantage à ces chants lugubres ; mais plutôt la robe longue, et, pour le dire en un mot, un ajustement tout contraire ; car je ne veux pas m'arrêter plus longtemps sur ce sujet. Je vous demande seulement si le premier caractère que je viens d'assigner à nos chants, au moyen de cet exemple, n'est point de votre goût ?

CLINIAS.
Quel caractère ?

L'ATHÉNIEN.
Celui de la bénédiction au lieu du blasphème, et en général qu'il n'y ait rien dans tous nos chants qui ne soit de bon augure. [801a] Est-il même besoin que je prenne votre avis là-dessus, et ne puis-je pas tout de suite en faire une loi ?

CLINIAS.
Oui, tu le peux : cette loi a pour elle tous les suffrages.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Quelle est, après les paroles de bon augure, la seconde loi de la musique ? N'est-ce pas que les chants contiennent des prières aux dieux à qui on sacrifie ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Nous mettrons, je pense, pour troisième loi, qu'il faut que nos poètes, bien instruits que les prières sont des demandes que l'on fait aux dieux, [801b] apportent la plus grande attention à ne pas leur demander de mauvaises choses, comme si c'en était de bonnes : car le résultat d'une pareille prière serait, pour celui qui l'a faite, digne de risée.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Mais ne venons-nous pas de nous convaincre il n'y a qu'un moment, qu'il ne fallait point qu'un Plutus d'or ou d'argent prît place ni habitât dans notre ville ?

CLINIAS.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Savez-vous pourquoi je vous rappelle ceci : c'est pour m'en servir comme d'un exemple qui vous fasse connaître que la race des poètes [801c] est généralement incapable de bien distinguer le bon du mauvais. S'il arrivait donc que nos poètes, dans leurs paroles ou dans leurs chants, se méprissent sur cet objet, ils seraient cause que nos citoyens adresseraient aux dieux des prières mal conçues, leur demandant sur les choses les plus importantes tout le contraire de ce qu'il faut demander ce qui serait, comme nous avons dit, une des plus énormes fautes qu'on puisse commettre. Mettons par conséquent cette loi au nombre des lois et des modèles de notre musique.

CLINIAS.
Quelle loi ? explique-toi plus clairement,

L'ATHÉNIEN.
Celle qui astreint le poète à ne point s'écarter dans ses vers de ce qu'on tient dans l'État pour légitime, juste, [801d] beau et honnête, et qui lui défend de montrer ses ouvrages à aucun particulier avant qu'ils n'aient été vus et approuvés des gardiens des lois et des censeurs établis pour les examiner. Ces censeurs sont déjà nommés et les mêmes à qui nous avons confié le soin de régler ce qui appartient à la musique, conjointement avec celui qui préside à l'éducation de la jeunesse, Hé bien ? je vous le

Copyright Arvensa Editions

demande de nouveau, mettrons-nous cette loi, ce modèle, ce caractère avec les deux autres ? ou que vous en semble ?

CLINIAS.
Sans doute, il faut le mettre.

L'ATHÉNIEN.
[801e] Nous ne pouvons mieux faire après cela que d'ordonner qu'on entremêle aux prières des hymnes et des chants à la louange des Dieux, et qu'après les dieux on adresse pareillement aux génies et aux héros des chants de louange, tels qu'il convient à chacun d'eux.

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Ensuite nous porterons cette autre loi sans qu'elle donne prise à l'envie : il est convenable d'honorer par des louanges la mémoire, des citoyens qui sont parvenus au terme de la vie, après avoir accompli dans l'ordre moral ou dans l'ordre physique des actions belles et difficiles, et avoir été fidèles observateurs des lois.

CLINIAS.
Fort bien.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

[802a] A l'égard des vivants il y a du risque à les honorer par des louanges et des hymnes avant qu'ayant parcouru toute leur carrière, ils aient mis une belle fin à leur vie. Tout ceci sera commun aux hommes ou aux femmes qui se seront distingués par leur vertu. Pour ce qui est des chants et des danses, voici comment il faudra les établir. Les anciens nous ont laissé un grand nombre de belles pièces de musique et de belles danses. Rien ne nous empêche de faire choix de celles qui nous paraîtront plus conformes et mieux assorties [802b] au plan de notre gouvernement. Il ne faut pas que ceux qui seront élus pour faire ce choix, aient moins de cinquante ans ; ils prendront parmi les pièces des anciens celles qu'ils jugeront les plus propres à notre dessein et rejetteront celles qui ne nous conviendraient nullement ; s'il s'en trouvait qui n'eussent besoin que de corrections, ils s'adresseront pour cela à des hommes versés dans la poésie et la musique, et se serviront de leurs talents sans rien accorder à ce qui leur serait inspiré par le sentiment [802c] du plaisir ou quelque autre passion, si ce n'est en très peu de choses, leur développant les intentions du législateur et les obligeant à se laisser diriger par eux dans la composition des chants, des danses, et de tout ce qui concerne la chorée. Toute pièce de musique où l'on a substitué l'ordre au désordre, et où l'on n'a fait nul usage de la muse flatteuse, en vaut infiniment mieux. Pour l'agrément, il est commun à toutes les muses. En effet

Copyright Arvensa Editions

celui qui depuis l'enfance jusqu'à l'âge de maturité et de raison a été élevé avec la muse amie de la sagesse et de l'ordre, [802d] lorsqu'il vient à entendre la muse opposée, ne peut la souffrir et la trouve indigne d'un homme libre ; pareillement quiconque a été accoutumé de bonne heure à la muse vulgaire et pleine de douceur, se plaint que l'autre est froide et insupportable. Ainsi, comme je viens de le dire, il n'y a point de différence entre ces deux muses, par rapport au plaisir ou au dégoût qu'elles peuvent causer : mais la première a cet avantage, de rendre ses élèves meilleurs ; au lieu que l'effet ordinaire de la seconde est de les corrompre.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Il est encore nécessaire de séparer les chants [802e] qui conviennent aux hommes de ceux qui conviennent aux femmes, après en avoir fixé le caractère, et de leur donner l'harmonie et la mesure qui leur sont propres. Car ce serait un grand défaut si nous choquions tous les principes de l'harmonie et de la mesure en adaptant aux différents chants un accompagnement qui ne leur serait point convenable. Il faut donc que nous en donnions des modèles dans nos lois : or, pour cela il est nécessaire d'attribuer à l'un et à l'autre sexe ce qui a plus de rapport à sa nature ; et c'est par ce qui distingue le caractère de

Copyright Arvensa Editions

l'homme et celui de la femme, qu'il faut faire ce discernement. Ce que la musique a d'élevé, de propre à échauffer le courage, sera réservé aux hommes ; ce qui en elle ressemble davantage à la modestie et à la retenue, la loi et la raison le destinent au caractère de la femme. [803a] Voilà pour ce qui concerne l'ordre et la distribution des chants. Quant à la manière de les enseigner et d'en donner des leçons, aux personnes à qui on les enseignera, et au tems destiné à cet enseignement, nous allons en parler. L'architecte qui pose la quille d'un vaisseau, fondement de la construction du vaisseau tout entier, esquisse d'abord le plan de ce vaisseau. Il me semble que je fais ici la même chose ; et qu'ayant entrepris, de déterminer ce qui appartient à chaque genre de vie, suivant la nature et les qualités des âmes, quand je veux poser en quelque sorte la quille, [803b] je considère par quels moyens et quel système de mœurs notre vaisseau pourra le mieux soutenir la navigation de cette vie. A la vérité les affaires humaines ne méritent pas qu'on prenne de si grands soins pour elles ; cependant il ne faut pas les négliger, et c'est ce qu'il y a de fâcheux ici bas. Mais puisque l'entreprise est commencée, nous devons nous estimer heureux si nous pouvons en venir à bout, par quelque voie convenable. Que veux-je dire par tout ceci ? Cette question que je me fais à moi-même, un autre pourrait me la faire avec raison.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

[803c] Cela est vrai,

L'ATHÉNIEN.
Je dis qu'il faut attacher de l'importance à ce qui le mérite, et ne point se mettre en peine de ce qui est indigne de nos soins : que Dieu par sa nature est l'objet le plus digne de nous occuper, mais, que l'homme, comme je l'ai dit plus haut, n'est qu'un jouet sorti des mains de Dieu, et que c'est là en effet le meilleur de ses titres : qu'il faut par conséquent que tous, hommes et femmes, se conformant à cette destination, se livrent toute leur vie aux jeux les plus beaux, avec des pensées tout opposées à celles qu'ils ont aujourd'hui.

CLINIAS.
[803d] Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
On pense aujourd'hui que les choses sérieuses ont pour but celles qui ne le sont pas : par exemple, on est persuadé que la guerre est une chose sérieuse qui veut être bien conduite en vue de la paix. C'est tout le contraire : la guerre n'à point été, elle n'est pas et ne sera jamais ni chose amusante ni pas davantage chose sérieuse, digne de nous occuper ; au lieu que la chose la plus sérieuse pour nous est, à mon avis, de passer dans la paix la vie la plus longue et la plus vertueuse. [803e] Quant aux règles à suivre pour bien jouer le jeu de cette vie,

Copyright Arvensa Editions

quant aux jeux qui, dans les sacrifices, les chants et les danses, peuvent nous rendre les dieux propices, et nous mettre en état de repousser les ennemis et de sortir victorieux des combats ; et encore quant à la matière que les chants et les danses doivent avoir pour produire ce double effet, nous venons d'en donner des modèles, et d'ouvrir en quelque sorte les routes par lesquelles il faut marcher, dans la persuasion que le poète a eu raison lorsqu'il a dit :

[804a]

Télémaque, tu trouveras toi-même une partie de ces choses par la force de ton esprit ;
Et quelque génie te suggérera les autres : car je ne pense pas
Que tu aies reçu le jour et l'éducation malgré les Dieux[756].

Nos élèves, entrant dans ces sentiments, croiront que ce que nous avons dit est suffisant, et que quelque génie ou quelque dieu leur inspirera ce qui leur reste à savoir touchant les sacrifices, [804b] les chants et les danses : par exemple, quelles divinités ils doivent honorer à certaines époques par des jeux particuliers et se rendre propices par des supplications, pour vivre toute leur vie comme il convient à leur nature et à des êtres qui ne sont presque en tout que des automates dans lesquels il se trouve à peine quelques parcelles de vérité.

MÉGILLE.

Copyright Arvensa Editions

Étranger, tu parles avec bien du mépris de l'espèce humaine.

L'ATHÉNIEN.

Ne t'en étonne pas, Mégille, et pardonne-moi ; c'est en regardant du côté de Dieu que l'impression de cette vue divine m'a inspiré ce que je viens de te dire. Tu veux : que l'homme ne soit pas quelque chose de si méprisable, et qu'il mérite [804c] quelque attention : j'y consens ; poursuivons notre discours.

Nous avons parlé de la construction des gymnases et des écoles publiques, qu'on bâtira au milieu de la ville en trois endroits différents. Hors de l'enceinte de la ville et autour des murs, on fera aussi trois écoles de manège, sans parler d'autres emplacements spacieux et commodes, où notre jeunesse apprendra et exercera à tirer de l'arc et à lancer toute sorte de traits : et si nous ne nous sommes pas assez expliqués plus haut, nous voulons que ce qui vient d'être dit ait force de loi. Il y aura pour chacun de ces exercices des maîtres étrangers, [804c] que nous engagerons à prix d'argent à se fixer chez nous, et à élever leurs disciples dans toutes les connaissances qui appartiennent à la musique et à la guerre. On ne laissera pas à la disposition des parents d'envoyer leurs enfants chez ces maîtres, ou de négliger leur éducation : mais il faut que tous, hommes et enfants, comme l'on dit, se forment, autant qu'il se pourra, à ces exercices, par la raison qu'ils sont moins à leurs parents qu'à la patrie. Si

Copyright Arvensa Editions

j'en suis cru, la loi prescrira aux femmes les mêmes exercices [804e] qu'aux hommes ; et je ne crains pas que la course à cheval et la gymnastique ne conviennent qu'aux hommes et point du tout aux femmes. Je suis persuadé du contraire sur d'anciens récits : et je sais, à n'en pas douter, qu'aujourd'hui même il y a aux environs du Pont un nombre prodigieux de femmes appelées Sauromates, [805a] qui, suivant les lois du pays, s'exercent ni plus ni moins que les hommes, non seulement à monter à cheval, mais à tirer de l'arc et à manier toute sorte d'armes[757]. De plus, voici quelle est sur cela ma manière de raisonner. Je dis que, si l'exécution de ce règlement est possible, il n'y a rien de plus insensé que l'usage reçu dans notre Grèce, en vertu duquel les femmes et les hommes ne s'appliquent pas tous et de toutes leurs forces et de concert aux mêmes exercices. De là il arrive qu'un État n'est que la moitié de ce qu'il serait, [805b] si tous avaient mêmes travaux et contribuaient également aux charges publiques : ce qu'on doit regarder comme une faute énorme de la part des législateurs.

CLINIAS.

Il y a apparence. Cependant, étranger, beaucoup de nos règlements ne s'accordent guère avec la pratique des États qu'on voit aujourd'hui.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

A cela je réponds qu'il faut laisser notre conversation s'étendre convenablement : quand elle sera ainsi étendue, nous choisirons ce que nous jugerons de meilleur.

CLINIAS.
On ne peut mieux répondre : je me reproche de t'avoir proposé cette difficulté. [805c] Continue donc à nous dire sur ce sujet ce qui te plaira davantage.

L'ATHÉNIEN.
Le voici, mon cher Clinias. Si, comme je le disais à l'instant, les faits ne démontraient point que mon projet est possible, alors il serait permis peut-être de le combattre par des raisonnements. Mais désormais, ceux qui ne veulent point me passer cette loi, n'ont qu'à chercher d'autres difficultés à m'opposer ; et pendant ce temps, je ne cesserai pas d'exhorter à rendre le plus qu'il sera possible l'éducation et les autres choses [805d] communes aux femmes et aux hommes. En effet, voici, ce me semble, comme on doit penser à ce sujet. Si les femmes ne partagent pas les mêmes exercices avec les hommes, n'est-il pas nécessaire de leur assigner quelque genre de vie particulier ?

CLINIAS.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Mais entre les genres de vie usités de nos jours, lequel préférerons-nous à cette participation des mêmes exercices que nous leur prescrivons ici ? Imiterons-nous les Thraces et beaucoup d'autres [805e] nations, qui se servent de leurs femmes pour labourer la terre, pour paître les bestiaux et pour en tirer les mêmes services qu'ils tireraient des esclaves ? Nous autres, après avoir, comme on dit, ramassé toutes nos richesses dans un coffre-fort, nous en laissons la disposition aux femmes, leur mettant en main la navette et les appliquant aux ouvrages de laine. Prendrons-nous, Mégille, le milieu entre ces deux extrêmes comme on fait [806a] à Lacédémone, en prescrivant aux jeunes filles de cultiver la gymnastique et la musique, et en exemptant les femmes de travailler à la laine, leur donnant d'ailleurs d'autres occupations qui ne soient ni viles ni méprisables, leur cédant, dans une juste mesure, les soins domestiques, la dépense et l'éducation des enfants, sans leur permettre de prendre part aux exercices de la guerre ? Il en résultera que si quelque nécessité les oblige jamais à s'armer pour la défense de l'État et de leurs enfants, elles ne pourront, comme autant [806b] d'Amazones, se servir de l'arc, ni lancer un trait avec adresse, ou prendre le bouclier et la lance, à l'exemple de Pallas, s'opposer généreusement au ravage de la patrie, et jeter du moins la terreur parmi les ennemis, lorsqu'ils les verront marcher à eux en bon ordre. Il est évident qu'en menant un pareil genre de vie,

Copyright Arvensa Editions

elles n'oseront jamais imiter les femmes Sauromates, qui, comparées aux autres femmes, pourraient passer [806c] pour des hommes. Que ceux qui voudront approuver les règlements de vos législateurs sur cet article, les approuvent. Pour moi je persiste dans mon sentiment, le veux qu'un législateur achève un plan, qu'il ne fasse point les choses à demi ; il ne faut pas qu'en laissant les femmes mener une vie molle, somptueuse sans règle ni conduite, et en se bornant à donner aux mâles une éducation excellente, il laisse à l'État un demi-bonheur au lieu d'un bonheur accompli.

MÉGILLE.
Que ferons-nous, Clinias ? Souffrirons-nous que cet étranger fasse ainsi des incursions sur Sparte ?

CLINIAS.
[806d] Il le faut bien : puisque nous lui avons donné permission de tout dire, laissons-le aller jusqu'à ce que nous soyons parvenus au terme de notre législation.

MÉGILLE.
A la bonne heure.

L'ATHÉNIEN.
C'est donc a moi d'expliquer à présent ce qui vient après ceci.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Quelle doit être la manière de vivre des citoyens d'un État, où chacun est pourvu d'un nécessaire honnête ; où les arts mécaniques sont exercés par d'autres ; où la culture de la terre est laissée à [806e] des esclaves, à la charge de donner à leurs maîtres une part des productions suffisante à un entretien frugal ; où il y a des salles à manger communes, les unes à part pour les hommes, les autres voisines pour leur famille, c'est-à-dire leurs filles et leurs femmes ; où des magistrats de l'un et de l'autre sexe sont chargés d'être présents tous les jours et de surveiller la conduite des assistants, de les congédier, et puis [807a] de s'en retourner chez eux avec tous les autres, après avoir fait ensemble des libations aux dieux à qui la nuit ou le jour présent sont consacrés ? Ne reste-t-il plus rien qu'il convienne, qu'il soit même indispensable de prescrire après tous ces règlements ? Chacun d'eux vivra-t-il désormais comme une bête, uniquement occupé à s'engraisser ? Cela ne serait ni juste ni honnête ; et en menant une telle vie, il leur serait impossible d'échapper au sort qui les attend : or, le sort [807b] de tout animal paresseux et engraissé dans l'oisiveté, est de devenir la proie d'un autre animal courageux et endurci au travail. Si nous prétendions porter les choses en ce point jusqu'à la dernière

Copyright Arvensa Editions

exactitude, comme nous avons fait tout à l'heure ; peut-être ne pourrions-nous y réussir qu'après que chaque citoyen aurait une femme, des enfants, une habitation, en un mot, tout ce qui constitue une famille. Mais en nous bornant à quelque chose de moins parfait, nous aurons lieu d'être assez contents, si [807c] ce que nous allons proposer s'exécute. Je dis donc que ce qui reste à faire à nos citoyens, vivant de la manière que nous leur avons prescrite, n'est ni le plus petit ni le moins important de leurs devoirs, que c'est même le plus grand de tous ceux qu'une loi juste puisse leur imposer. En effet, si l'athlète qui aspire à être couronné aux jeux pythiques ou olympiques, néglige entièrement tous les autres exercices de la vie ; celui qui dirige vers l'acquisition de la vertu tous les soins qu'il donne à son corps et à son âme, est occupé deux fois autant [807d] et même davantage ; il faut que rien d'étranger à son but ne le détourne de donner à son corps la nourriture et les exercices convenables et à son âme l'instruction et les habitudes vertueuses. Tous les moments du jour et de la nuit suffisent à peine à quiconque s'applique à cet objet, pour en acquérir la juste mesure et la perfection.

Cela étant ainsi, il faut prescrire à tous les citoyens pour tout le temps de leur vie un ordre d'actions [807e] depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin. Il serait au dessous de la dignité du législateur d'entrer dans le détail d'une foule de petites choses qui reviennent à chaque instant, en ce qui concerne l'administration

Copyright Arvensa Editions

domestique et les autres objets semblables, comme aussi la vigilance nécessaire durant la nuit à des gens chargés de pourvoir en tout temps, avec la plus grande diligence, au salut de l'État. En effet tout citoyen, quel qu'il soit, doit tenir pour une chose honteuse et indigne d'un homme libre, de passer la nuit entière à dormir et de ne point se montrer à ses domestiques le premier éveillé [808a] et le premier levé dans sa maison. Au reste qu'on donne à cette pratique le nom de loi ou d'usage, peu importe. J'en dis autant des femmes : il faut que ce soit une honte aux yeux des esclaves des deux sexes, des enfants, et, s'il était possible, de toute la maison, que la maîtresse se fasse éveiller par ses servantes, et ne soit pas la première à les éveiller. La veille de la nuit sera partagée entre les soins publics et les soins domestiques : [808b] les magistrats s'occuperont des affaires d'État, et les maîtres et maîtresses de l'intérieur de leur famille. Le sommeil excessif n'est salutaire ni au corps ni à l'âme, et il est incompatible avec les occupations que nous venons de marquer. Tant que l'on dort, on n'est bon à rien ni plus ni moins que si on était mort. Quiconque veut avoir le corps sain et l'esprit libre, se tient éveillé [808c] le plus longtemps qu'il est possible, ne prenant de sommeil que ce qu'il en faut pour la santé ; et il en faut peu, lorsqu'on a su s'en faire une bonne habitude. Des magistrats qui veillent ; la nuit pour l'État sont redoutables aux méchants, soit du dedans, soit du dehors ; ils sont respectés, honorés des justes et des bons, utiles à eux-

Copyright Arvensa Editions

mêmes et à la patrie. Outre ces divers avantages, une nuit passée de la sorte contribue infiniment à inspirer du courage à tous les habitants [808d] d'une ville. Le jour venu, les enfants se rendront de grand matin chez leurs maîtres. Les troupeaux, soit de moutons, soit d'autres animaux, ne peuvent se passer de pasteurs, ni les enfants de gouverneurs, ni les serviteurs de maîtres, avec cette différence, que de tous les animaux l'enfant est le plus difficile à conduire, [808e] et d'autant plus rusé, plus revêche, plus disposé à regimber, qu'il porte en soi un germe de raison qui n'est pas encore développé. C'est pourquoi il est nécessaire de l'assujettir au frein de plus d'une manière : premièrement en lui donnant un gouverneur pour guider son enfance au sortir des mains de sa mère et des femmes, puis par le moyen de maîtres de différent genre, et des sciences qui conviennent à l'homme libre. De plus, tout homme libre sera autorisé à châtier, comme il ferait un esclave, et l'enfant, et le gouverneur, et le maître qu'il aura surpris en faute. S'il ne les punit pas comme ils le méritent, que d'abord sa négligence soit pour lui le plus grand sujet d'opprobre ; et que celui d'entre les gardiens des lois [809a] qui a été élu pour présider à l'éducation de la jeunesse, remarque soigneusement ceux qui dans l'occasion négligeraient de corriger les personnes dont on vient de parler ou ne les corrigeraient pas d'une manière convenable. Ce même magistrat, qui doit être un homme clairvoyant, et veiller d'une façon plus particulière sur l'éducation des enfants,

Copyright Arvensa Editions

redressera leur caractère, et les tournera sans cesse vers le bien, suivant l'esprit des lois. Mais quelles instructions la loi donnera-t-elle à ce magistrat lui-même ? Car elle n'a dit sur cet article rien [809b] de clair et de suffisant ; mais elle a dit de certaines choses, et elle en a omis d'autres. Or, autant que nous pourrons, il ne faut rien omettre, il faut tout lui expliquer, afin qu'il serve d'interprète et d'instituteur aux autres. Ce qui appartient à la chorée a déjà été traité : nous avons donné les modèles sur lesquels on devait choisir, rectifier et consacrer les chants et les danses à notre usage. Mais nous n'avons rien dit, ô excellent gardien [809c] de la jeunesse, des écrits en prose, par rapport au choix qu'il en faut faire et à la manière dont les élèves doivent les lire. Touchant la guerre, tu sais quelles sciences et quels exercices leur conviennent ; mais pour ce qui regarde les lettres, la lyre et la science du calcul dont nous avons dit que chacun devait apprendre ce qui s'applique à la guerre, à l'administration domestique et aux affaires publiques, et encore ce qui sert à connaître les révolutions du soleil, de la lune et des autres astres, autant que cette connaissance est nécessaire [809d] dans un État ; je veux parler de la distribution des jours selon les mois, et des mois selon les années, afin que les saisons, les fêtes et les sacrifices occupant la place qui leur convient, dans l'ordre marqué par la nature, donnent à l'État un air de vie et d'activité, et procurent aux dieux les honneurs qui leur sont dus, et aux citoyens une plus grande intelligence de ces objets ; sur

Copyright Arvensa Editions

tout cela, tu n'as pas encore, mon cher, [809e] reçu du législateur les instructions suffisantes ; donne donc, je te prie, ton attention à ce qui va suivre. Nous disons que tu n'as pas sur les lettres toutes les instructions suffisantes, nous reprochant par là de ne pas t'avoir encore expliqué distinctement si pour être un bon citoyen il faut exceller dans cette partie, ou s'il n'est pas même besoin de s'y appliquer du tout ; Il en est de même par rapport à la lyre. Nous déclarons donc qu'il faut appliquer les enfants aux lettres à l'âge de dix ans, pendant environ trois ans ; [810a] qu'ensuite ils commencent à toucher de la lyre à treize ans ; c'est l'âge convenable ; et qu'ils y donnent ni plus ni moins que trois années, sans qu'il soit permis au père de l'enfant, ni à l'enfant lui-même, qu'il ait du goût ou de la répugnance pour ces choses, d'y consacrer un temps plus ou moins long que celui qui est prescrit par la loi. Quiconque ira contre ce règlement, sera privé des honneurs affectés à l'enfance dont nous parlerons bientôt. Mais que faut-il que les enfants apprennent pendant ce temps, et que les maîtres leur enseignent ? c'est de quoi il est d'abord à propos [810b] de t'instruire. Les enfants doivent s'appliquer aux lettres, autant qu'il le faut pour savoir lire et écrire ; et pour ceux à qui leur nature n'aurait pas permis d'arriver en trois années à lire ou écrire couramment et proprement, il ne faut pas s'en mettre en peine. Quant aux ouvrages des poètes, qui ne sont pas faits pour être chantés sur la lyre, les uns ayant un mètre, les autres n'en ayant pas, faits seulement pour

Copyright Arvensa Editions

être lus et destitués de nombre et d'harmonie, [810c] ouvrages dangereux, que nous ont laissés une foule d'écrivains dangereux eux-mêmes, illustres gardiens des lois, quel usage prétendez-vous en faire, et que croyez-vous que le législateur, pour agir sagement, doive vous prescrire à cet égard ? Je m'attends qu'il se trouvera lui-même dans un grand embarras.

CLINIAS.
Étranger, d'où vient donc que tu te parles a toi-même avec tant de perplexité ?

L'ATHÉNIEN.
Tu m'interromps à propos, Clinias. Puisque nous traçons en commun ce plan de législation, il est juste que je vous fasse part des facilités et des difficultés que j'y rencontre.

CLINIAS.
[840b] Mais encore ? qu'est-ce qui te fait parler de la sorte ?

L'ATHÉNIEN.
Je vais te le dire. Ce n'est point une chose aisée de braver le sentiment d'une infinité de personnes.

CLINIAS.
Quoi donc ? penses-tu n'avoir pas déjà fait un grand nombre de règlements considérables en opposition avec

Copyright Arvensa Editions

l'opinion générale ?

L'ATHÉNIEN.
Tu as parfaitement raison. Tu veux, ce me semble, m'engager à suivre la même route ; elle a beaucoup d'ennemis, il est vrai ; mais elle a aussi ses partisans, [810e] qui ne sont peut-être pas inférieurs aux premiers en nombre, ou du moins en mérite. C'est avec ceux-là que tu m'exhortes à affronter le danger, et à marcher courageusement et sans relâche dans la voie de législation ouverte devant nous.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Je ne me relâcherai donc point. Je dis que nous avons un grand nombre de poètes qui ont composé en vers hexamètres, en vers ïambes et dans toutes les autres mesures, les Uns des poèmes sérieux, les autres des poèmes badins ; et qu'une infinité de gens soutiennent qu'une bonne éducation doit nourrir les enfants de ces poèmes, les en rassasier, étendre et multiplier leurs connaissances par ces lectures, [811a] jusqu'à les leur faire apprendre par cœur en entier ; et il y en a dans le nombre qui après avoir choisi certains endroits de chaque poète, et rassemblé dans un seul volume des tirades entières, obligent les enfants à s'en charger la mémoire, disant que

Copyright Arvensa Editions

c'est le moyen qu'ils deviennent sages et vertueux, en devenant savanes et habiles. Tu veux donc que je leur déclare avec liberté en quoi ils ont raison les uns et les autres, et en quoi ils ont tort ?

CLINIAS.
Oui, je t'y engage.

L'ATHÉNIEN.
Comment m'expliquer sur ce sujet d'une manière générale, [811b] et qui embrasse toute ma pensée en un seul mot ? Je puis dire, à ce qu'il me semble, et tout le monde en tombera d'accord avec moi, que dans chacun de ces poètes il y a beaucoup de bonnes choses et aussi beaucoup de mauvaises. Si cela est vrai, je conclus qu'il est dangereux pour les enfants d'en étudier un si grand nombre.

CLINIAS.
Eh bien, quel conseil donnerais-tu sur ce point au gardien des lois ?

L'ATHÉNIEN.
Par rapport à quoi ?

CLINIAS.
Par rapport au modèle général sur lequel il doit se régler pour permettre aux enfants [811c] de lire certaines choses,

Copyright Arvensa Editions

et pour leur en interdire d'autres. Parle, et ne crains rien.

L'ATHÉNIEN.
Ô mon cher Clinias, je crois avoir fait une heureuse rencontre.

CLINIAS.
Quoi donc ?

L'ATHÉNIEN.
Je ne suis pas tout à fait dans la disette du modèle que tu me demandes. En jetant les yeux sur les discours que nous tenons depuis ce matin, et qui nous ont sans doute été inspirés par les dieux, il m'a paru qu'ils avaient quelque chose d'approchant de la poésie. Peut-être n'est-il pas surprenant que, [811d] considérant d'une vue générale toute la suite de notre discours, j'en ressente une grande joie ; car, de tous ceux que j'ai jamais lus ou entendus, soit en vers, soit en prose, je n'en connais point de plus sensé, et de plus digne de toute l'attention de la jeunesse. Ainsi je ne crois pas pouvoir proposer rien de mieux au gardien des lois, instituteur de la jeunesse, que d'exhorter les maîtres à faire apprendre ce discours [811e] à leurs élèves : et si lui-même, soit en lisant les poètes, ou des ouvrages en prose, soit même en assistant à quelque conversation simple et non écrite, telle que la nôtre, y découvre quelque chose sur le même sujet et dans les mêmes principes, je l'exhorte à ne pas le négliger, mais à

Copyright Arvensa Editions

le faire mettre aussitôt par écrit ; qu'il commence par obliger les maîtres eux-mêmes à l'apprendre et à en faire l'éloge ; qu'il ne se serve pas du ministère de ceux d'entre eux, à qui de tels discours ne plairaient point, et qu'il ne confie l'instruction et l'éducation des [812a] jeunes gens qu'à ceux qui en feront le même cas que lui. Voilà ce que j'avais à dire au sujet des lettres et de ceux qui les enseignent.

CLINIAS.
Étranger, dans tout ce que je viens d'entendre je ne vois rien qui s'écarte du but que nous nous sommes proposé : mais il est peut-être difficile de décider si notre plan dans sa totalité est parfait ou non.

L'ATHÉNIEN.
Selon toute apparence, mon cher Clinias, nous serons, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, plus à portée d'en juger, lorsque nous serons parvenus au terme de notre législation.

CLINIAS.
[812b] Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Après le grammairien n'est-ce point au maître de lyre que nous devons nous adresser ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Avant de lui prescrire des règles touchant la partie de l'éducation qui est de son ressort, je crois qu'il est à propos de nous rappeler ce qui a été dit précédemment.

CLINIAS.
Au sujet de quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Nous disions, ce me semble, que nos chantres sexagénaires, suivants de Bacchus, devaient avoir un goût exquis en tout [812c] ce qui concerne la mesure et les différentes combinaisons de l'harmonie, afin que dans les mélodies qui expriment bien ou mal les affections de l'âme, pouvant distinguer celles qui représentent une âme vertueuse de celles qui représentent une âme d'un caractère opposé, ils rejettent celles-ci, emploient celles-là, les chantent aux jeunes gens et les fessent entrer doucement dans leur âme, entraînant chacun d'eux dans la route de la vertu par l'attrait de ces imitations.

CLINIAS.
Rien de plus vrai.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

[812d] C'est donc dans la même vue que le maître de lyre et son élève doivent jouer de cet instrument, à cause de la netteté du son des cordes, et en se contentant de rendre fidèlement les sons marqués par le compositeur. Quant aux variations sur la lyre, lorsque la lyre exécute certains traits qui ne sont pas dans la composition, qu'on établit la symphonie [812e] et l'antiphonie[758] entre la densité et la rareté, la vitesse et la lenteur, l'aigu et le grave, et qu'on arrange ainsi sur la lyre toute sorte de variations rythmiques, il n'est pas besoin d'exercer à toutes ces finesses des enfants qui n'ont que trois ans pour apprendre, le plus promptement possible, ce que la musique a d'utile. Les oppositions confondent les idées et rendent incapable d'apprendre : or, il faut au contraire que nos jeunes gens apprennent chaque chose avec toute la facilité possible : car les sciences qu'ils ne peuvent se dispenser d'acquérir, ne sont ni en petit nombre, ni peu importantes, comme la suite de cet entretien le fera voir. Ainsi l'instituteur de la jeunesse bornera ses soins touchant la musique à ce qui vient d'être dit.

Pour ce qui est des chants et des paroles que les maîtres de chœur doivent enseigner à leurs élèves, [813a] nous avons expliqué tout à l'heure le choix qu'il en fallait faire ; et nous avons ajouté que chaque fête devait avoir ses chants propres et consacrés, dont l'effet fut l'avantage de l'État avec un plaisir pur et innocent.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui, tu nous l'as expliqué.

L'ATHÉNIEN.
A merveille : puisse le magistrat élu pour présider à la musique, après avoir reçu de nous ces instructions, s'acquitter de sa charge avec le plus grand succès. Pour nous, revenant sur la danse et les autres parties de la gymnastique, ajoutons quelque chose à ce qui en a déjà été dit, [813b] comme nous venons de faire par rapport à la musique, en ajoutant les préceptes qui nous restaient à donner sur la manière de l'enseigner.

Les filles et les garçons doivent apprendre la danse et les exercices gymnastiques, n'est-il pas vrai ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Il faudra pour les garçons des maîtres, et pour les filles, des maîtresses à danser, afin que les unes ne soient pas plus mal instruites que les autres.

CLINIAS.
A la bonne heure.

L'ATHÉNIEN.
Rappelons donc une seconde fois [813c] l'instituteur de la

Copyright Arvensa Editions

jeunesse, auquel nous donnons bien de l'occupation, et qui, chargé comme il est, du soin de la musique et de la gymnastique, n'aura guère de loisir.

CLINIAS.
Mais comment pourra-t-il, à son âge, veiller sur tant de choses ?

L'ATHÉNIEN.
Rien de plus aisé, mon cher Clinias. La loi lui a déjà permis et lui permettra encore de choisir parmi les citoyens ceux et celles qu'il voudra : il connaîtra les personnes qu'il doit choisir, et il ne consentira jamais à se rendre coupable d'un mauvais choix, [813b] par un respect éclairé et judicieux pour la grandeur de sa charge, et en faisant cette réflexion que si les jeunes gens ont été et sont bien élevés, tout réussira au gré de nos désirs ; qu'au contraire si l'éducation est mauvaise.... Mais c'est là quelque chose de funeste à dire, et nous ne le disons pas, nous gardant d'imiter ceux qui se plaisent à faire des prédictions sur un État naissant.

Nous avons déjà dit bien des choses touchant la danse et les autres mouvements gymnastiques ; car nous appelons aussi exercices gymnastiques tous les exercices du corps utiles à la guerre, tels que l'art de tirer de l'arc et de lancer [813e] toute sorte de traits, la peltastique et toute espèce d'hoplomachie[759], les différentes

Copyright Arvensa Editions

évolutions de la tactique, la science des marches, des campements, enfin tous les exercices qui ont rapport au service de la cavalerie. Il y aura pour tout cela des maîtres publics gagés par l'État : leurs élèves seront les jeunes gens et les hommes faits, les filles et les femmes, qui se rendront habiles en tous ces genres d'exercices. Ces dernières, tant qu'elles seront filles seront dressées à toute espèce de danses et de combats à armes pesantes ; mariées, elles apprendront [814a] les évolutions, les ordres de bataille, comment il faut mettre bas les armes et les reprendre : tout cela ne dût-il servir que dans les occasions où tous les citoyens seraient obligés de quitter la ville pour aller à la guerre, afin qu'elles puissent veiller à la sûreté de leurs enfants et du reste de la ville : ou s'il arrivait au contraire (car il ne faut jurer de rien), que des ennemis du dehors, soit Grecs, soit Barbares, vinssent fondre sur l'État avec de grandes forces, et missent tout le monde dans la nécessité de combattre pour leurs propres foyers, ne serait-ce pas un grand vice [814b] dans l'État, si les femmes y étaient si mal élevées, qu'elles ne fussent point disposées à mourir et à s'exposer à tous les dangers, comme nous voyons les oiseaux combattre pour leurs petits contre les animaux les plus féroces ; et qu'à la moindre alarme courant se réfugier dans les temples pour y embrasser les autels et les statues des dieux, elles fissent croire par là que l'espèce humaine est plus lâche qu'aucune autre espèce d'animaux ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Qui, certes, rien ne serait plus honteux [814c] pour un État, indépendamment du mal qui en résulterait.

L'ATHÉNIEN.
Obligeons donc par une loi les femmes à ne pas négliger du moins les exercices de la guerre, et faisons-en un devoir pour tous les citoyens de l'un et de l'autre sexe.

CLINIAS.
J'y consens.

L'ATHÉNIEN.
Nous avons touché quelque chose de la lutte ; mais nous n'avons pas dit ce qu'il y a de plus important, à mon avis, sur cet objet. Il est vrai qu'à moins d'accompagner ses paroles des gestes et des mouvements du corps, il est difficile de se bien faire entendre. [814b] C'est pourquoi, nous en jugerons beaucoup mieux, lorsque l'action même étant jointe au discours, nous donnera une parfaite intelligence de cet exercice, sous tous les autres rapports, et surtout nous fera comprendre qu'il n'en est aucun qui ait plus d'affinité avec la guerre ; et que c'est en vue de la guerre qu'il faut s'y appliquer, au lieu d'apprendre le métier des armes pour devenir bon lutteur.

CLINIAS.
Je suis de ton sentiment.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Nous n'en dirons pas davantage pour le moment sur cette espèce d'exercice. A l'égard des autres mouvements du [814e] corps dont on peut très bien comprendre la meilleure partie sous le nom de danse, il faut faire attention qu'il y a des danses de deux sortes : l'une qui imite les corps les mieux faits dans les mouvements graves et décents ; l'autre qui représente les corps contre faits dans les attitudes basses et ridicules ; que de plus chacune de ces danses se divise en deux autres, dont l'une, pour ce qui concerne l'imitation sérieuse exprime l'attitude d'un corps bien fait, doué d'un âme généreuse, à la guerre et dans les autres circonstances pénibles et violentes : l'autre représente l'état d'une âme sage dans la prospérité et dans une joie modérée. Cette seconde sorte [815a] de danse peut s'appeler pacifique, nom qui convient parfaitement à sa nature : quant à la danse guerrière, tout à fait différente de la pacifique, on ne peut mieux la désigner que par le nom de *pyrrhique* : elle consiste dans la représentation des gestes et des inflexions du corps, lorsqu'on évite les coups qui nous sont portés de près ou de loin, soit en se jetant de côté, soit en reculant, soit en sautant, soit en se baissant ; comme aussi des autres mouvements contraires qui sont d'usage dans l'attaque, tels que la posture d'un homme qui décoche une flèche, qui lance un javelot, qui porte toute autre espèce de coups. Ici la beauté et la vigueur consistent dans une juste

Copyright Arvensa Editions

imitation des beaux corps [815b] et des belles âmes, tandis qu'ordinairement l'imitation ne tombe que sur le corps : voilà la beauté en ce genre, et le contraire ne peut être appelé beau. Quant à la danse pacifique, il faut la considérer dans chacune de ses parties sous ce point de vue, savoir, si ce n'est pas avec raison qu'en s'attachant naturellement à la danse noble, on obtient les suffrages dans les chœurs des hommes bien élevés. Commençons d'abord par séparer [815d] les danses dont le caractère est douteux, de celles qui en ont un bien marqué. Quelles sont-elles, et comment faut-il les distinguer les unes des autres ? Toute danse bachique, et les autres semblables, qu'on appelle nymphes, pans, silènes, satyres, comme on dit, où l'on contrefait des personnages ivres, et qui ont lieu lorsque l'on exécute certaines cérémonies religieuses : tout ce genre ne porte le caractère [815d] ni de la paix ni de la guerre ; et il n'est point aisé d'en définir la nature. Le plus juste me paraît néanmoins de le distinguer en en faisant un genre à part, n'ayant rien de commun avec la danse guerrière et la pacifique, et de dire qu'il n'a aucun rapport à la politique Ainsi laissons-le, et revenons aux danses propres à la paix et à la guerre, comme étant incontestablement de notre ressort. Les exercices de la muse ennemie de la guerre, dans lesquels on honore par des danses les dieux et les enfants des dieux, forment un genre tout entier qui doit sa naissance au sentiment du bonheur. Il faut diviser ce genre en deux espèces : [815e] la première, où le sentiment de plaisir est

Copyright Arvensa Editions

beaucoup plus vif, lorsque des travaux et des périls on passe au sein de la prospérité : la seconde, où le plaisir est plus tranquille, lorsque le bonheur dont nous jouissions déjà auparavant se soutient et s'augmente. Pour tout homme qui est dans ces situations, les mouvements du corps sont plus vifs, si la joie est plus grande ; plus lents, si elle est moindre. De plus, celui qui est d'un caractère plus modéré et d'une âme plus forte, est aussi plus tranquille dans ses mouvements : [816a] l'homme lâche au contraire, et qui n'est point exercé à se maîtriser lui-même, se livre alors aux transports et aux mouvements les plus violents. En général, il n'est personne, soit qu'il parle, soit qu'il chante, qui puisse s'empêcher d'accompagner son chant ou ses paroles de quelque action du corps ; et c'est l'imitation des paroles par les gestes qui a produit tout l'art de la danse. Or, il en est dont les mouvements sont mesurés et d'autres dont les mouvements sont désordonnés. [816b] Quand on fait réflexion aux noms que les anciens ont imposé aux choses, on ne peut s'empêcher pour la plupart d'en admirer la justesse et la conformité avec la chose exprimée. En particulier le nom qu'on a donné aux danses de ceux qui dans le bonheur savent contenir les transports de leur joie, est plein de justesse et de convenance. Celui qui l'a trouvé, quel qu'il soit, a exprimé la nature de ces danses, en les comprenant toutes sous le nom d'*Emmélie*, et il a rangé en général, les belles danses sous deux classes, l'Une propre à la guerre, l'autre à la paix, les caractérisant l'une et l'autre par des

Copyright Arvensa Editions

noms qui leur conviennent parfaitement, la première par le nom de Pyrrhique, la seconde par celui d'Emmélie[760]. C'est au législateur [816c] de fixer les caractères généraux de ces deux danses, et au gardien des lois de chercher des danses qui les expriment ; et lorsqu'il aura réussi à les trouver, il les assortira aux autres parties de la musique, les distribuera ensuite entre toutes les fêtes qui accompagnent les sacrifices, donnant à chaque fête la danse qui lui est propre ; et après les avoir consacrées avec le reste suivant cet arrangement, il ne touchera plus désormais à rien de ce qui appartient à la danse ou au chant, afin que l'État et [816d] tous les citoyens, participant de la même manière aux mêmes plaisirs, et toujours semblables à eux-mêmes autant qu'il se pourra, mènent une vie également heureuse et vertueuse.

Nous avons achevé tout ce qu'il y avoir à dire touchant la nature des chants et des danses qui conviennent aux beaux corps et aux âmes généreuses. Pour ce qui est des paroles, des chants et des danses, dont le but est d'imiter les corps et les esprits mal faits, disposés naturellement à la bouffonnerie, et généralement de toutes les imitations comiques, il est nécessaire d'en considérer la nature et de s'en former une idée juste. Car on ne peut bien connaître le sérieux si on ne connaît le ridicule, [816e] ni en général les contraires si l'on ne connaît leurs contraires, et cette comparaison sert à former le jugement. Mais on ne mêlera jamais dans sa conduite le sérieux avec le ridicule,

Copyright Arvensa Editions

si l'on veut faire même les plus faibles progrès dans la vertu et l'on ne doit s'appliquer à connaître la bouffonnerie que pour n'y pas tomber par ignorance soit dans ses discours, soit dans ses actions, parce que cela est indécent. On gagnera pour ces imitations des esclaves et des étrangers ; mais il ne faut pas qu'aucun homme, aucune femme de condition libre, témoigne jamais le moindre empressement pour cet art, ni qu'on les voie en prendre des leçons ; et il est bon que ces sortes d'imitations présentent sans cesse quelque chose de nouveau. Les divertissements dont la fin est d'exciter le rire, et que nous appelons tous du nom de [817a] comédie, seront ainsi réglés par la raison et par la loi.

Pour les poètes qu'on appelle sérieux, je veux dire nos poètes tragiques, si quelques uns d'eux se présentaient à nous, et nous demandaient : Étrangers, irons-nous ou non nous établir dans votre ville et votre pays ? Pourrons-nous y représenter nos pièces ? quel parti avez-vous pris à cet égard ? — Que croyez-vous qu'il fût à propos de répondre à ces personnages divins ? [817b] Pour moi, voici la réponse que je leur ferais : O mes chers amis, nous sommes nous-mêmes occupés à composer la plus belle et la plus parfaite tragédie ; notre république n'est elle-même qu'une imitation de la vie la plus belle et la plus vertueuse, imitation que nous regardons comme la tragédie véritable. Vous êtes poètes, et nous aussi dans le même genre ; nous sommes vos rivaux et vos concurrents dans la composition du drame le plus accompli. Or, la

Copyright Arvensa Editions

vraie loi peut seule atteindre à ce but, [817c] et nous espérons, qu'elle nous y conduira. Ne comptez donc pas que nous vous laissions entrer chez nous sans nulle résistance, dresser votre théâtre dans la place publique et introduire sur la scène des acteurs doués d'une belle voix, qui parleront plus haut que nous ; ni que nous souffrions que vous adressiez, la parole en public à nos enfants, à nos femmes, à tout le peuple, et que sur les mêmes objets vous leur débitiez des maximes, qui, bien loin d'être les nôtres, leur sont presque, toujours entièrement opposées. Ce serait une folie [817d] extrême de notre part, et de la part de tout État de vous accorder une semblable permission, avant que les magistrats aient examiné si ce que vos pièces contiennent est bon et convenable à dire en public, ou s'il ne l'est pas. Ainsi, enfants des muses voluptueuses, commencez par montrer vos chants aux magistrats afin qu'ils les comparent avec les nôtres ; et s'ils jugent que vous disiez les mêmes choses ou de meilleures, nous vous permettrons de représenter vos pièces ; sinon, mes chers amis, nous ne saurions vous le permettre.

[817e] Tels seront les usages établis par les lois touchant les chants, la danse, et la manière de les apprendre ; en sorte qu'il y ait un genre affecté aux esclaves, et un autre à leurs maîtres, si c'est là votre avis.

CLINIAS.

Comment pourrions-nous maintenant penser autrement ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Il reste encore trois sciences à apprendre aux personnes libres : la première est la science des nombres et du calcul ; la seconde, celle qui mesure la longueur, la surface et la profondeur ; la troisième, celle qui nous instruit des révolutions des astres, et de l'ordre qu'ils gardent entre eux. [818a] Une étude approfondie de toutes ces sciences n'est pas nécessaire à tous, mais seulement à un petit nombre. Qui sont-ils ? C'est ce que nous dirons à la fin de notre entretien, où cet article trouvera mieux sa place. Pour ce qui, dans ces sciences, est nécessaire à la foule, on dit avec beaucoup de raison qu'il est honteux à tout homme de l'ignorer ; mais il n'est ni aisé ni même possible à tout le monde de faire là-dessus des recherches approfondies. Quant à la, partie nécessaire de ces sciences, [818b] on ne peut la négliger ; et c'est sans doute ce qu'avait en vue celui qui le premier prononça cette sentence, que Dieu lui-même ne peut combattre la nécessité : ce qu'il faut entendre des nécessités auxquelles les dieux peuvent être sujets. Car entendre par là des nécessités purement humaines, à l'occasion desquelles on entend souvent citer cette sentence, c'est tenir le discours le plus insensé.

CLINIAS.

Étranger, quelles sont donc par rapport aux sciences les nécessités qui ne sont point humaines, mais divines ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Ce sont, à mon avis, celles qui exigent qu'on fasse ou qu'on apprenne [818c] certaines choses, sans lesquelles on ne passera jamais aux yeux des hommes, ni pour un dieu, ni pour un génie, ni pour un héros capable de servir l'humanité. Or, on est bien éloigné de devenir un jour un homme divin, lorsqu'on ignore ce que c'est qu'un, deux, trois, et qu'on ne sait pas distinguer le pair d'avec l'impair ; en un mot lorsqu'on n'a aucune connaissance des nombres, que l'on ne peut compter ni les jours ni les nuits, et que l'on ne comprend rien aux révolutions périodiques du soleil, de la lune et des autres astres. [818b] Ce serait une grande folie de penser que l'étude de ces choses n'est nullement nécessaire à qui veut acquérir quelque belle connaissance. Mais que faut-il apprendre en ce genre ? jusqu'à quel point, en quel temps, quelles sciences doivent être apprises, avec d'autres ou à part ? enfin comment faut-il combiner ensemble ces diverses études ? C'est de quoi il faut d'abord être bien instruit pour apprendre le reste sous la direction de cette méthode. Telle est la nécessité que nous impose la nature des choses, nécessité qu'aucun Dieu, [818e] selon moi, ne combat maintenant ni ne combattra jamais.

CLINIAS.

Après cette explication, Étranger, ce que tu dis me paraît en effet très juste et conforme à l'ordre établi par la

Copyright Arvensa Editions

nature.

L'ATHÉNIEN.
La chose est vraie, Clinias ; mais il est difficile de faire des lois sur tout cela, en s'attachant à cet ordre. Ainsi remettons à un autre temps, si vous le trouvez bon, à traiter plus exactement cette partie de notre législation.

CLINIAS.
Étranger, il me semble que tu crains de parler sur ces matières à cause du peu de connaissance que nous en avons ; mais tu as tort de craindre. Essaye de nous dire ta pensée, et que notre ignorance ne t'engage point à nous rien cacher.

L'ATHÉNIEN.
[819a] La raison que tu allègues m'inspire quelque crainte en effet : toutefois je craindrais bien davantage d'avoir affaire à d'autres qui auraient étudié ces sciences, mais les auraient mal étudiées. L'ignorance absolue n'est pas le plus grand des maux ni le plus à redouter ; beaucoup de connaissances mal digérées est quelque chose de bien pis.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Disons donc qu'il faut que tout homme libre apprenne

Copyright Arvensa Editions

[819b] de ces sciences ce que les enfants en Egypte[761] en apprennent tous sans distinction avec les premiers éléments des lettres. D'abord on a trouvé le moyen d'apprendre le calcul aux enfants en jouant et en les amusant ; par exemple, on partage également, tantôt entre plus tantôt entre moins de leurs camarades, un certain nombre de pommes ou de couronnes ; on leur distribue successivement et par la voie du sort dans leurs exercices de lutte et de pugilat, les rôles de lutteur pair et impair[762]. Quelquefois aussi en mêlant ensemble de petites fioles d'or, d'argent, d'airain [819c] et d'autres matières semblables, ou en les distribuant, comme je l'ai dit plus haut, on les oblige en jouant de recourir à la science des nombres. Ces passe-temps les mettront en état pour la suite de bien disposer un camp, de conduire et ranger une armée en bon ordre, et de bien administrer leurs affaires domestiques. En général » leur effet est de rendre un homme tout différent de lui-même pour la sagacité de l'esprit, et les services qu'il peut tirer de ses talents : en outre, de le délivrer de cette ignorance ridicule et honteuse, où naissent les hommes, par rapport à la mesure des corps [819d] suivant leur longueur, largeur et profondeur.

CLINIAS.
De quelle ignorance parles-tu ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
O mon cher Clinias, je n'ai moi-même appris que fort tard l'état où nous sommes à cet égard ; j'en ai été frappé : il m'a semblé qu'une ignorance si grossière convenait moins à des hommes qu'à de stupides animaux : j'en ai rougi non seulement pour moi-même, [819e] mais pour tous les Grecs.

CLINIAS.
Mais encore en quoi consiste-t-elle ? explique-toi, étranger ?

L'ATHÉNIEN.
Je vais te le dire, ou plutôt te la faire toucher au doigt en t'interrogeant. Réponds-moi un peu. As-tu idée de la longueur ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Et de la largeur ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Sais-tu que ces deux dimensions sont distinctes entre

Copyright Arvensa Editions

elles, et d'une troisième qu'on nomme profondeur ?

CLINIAS.
Je le sais.

L'ATHÉNIEN.
Ne juges-tu pas que ces trois dimensions sont commensurables entre elles ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Par exemple, que l'on peut naturellement mesurer l'une par l'autre [820a] deux longueurs, deux largeurs et deux profondeurs.

CLINIAS.
Sans difficulté.

L'ATHÉNIEN.
Cependant s'il était vrai qu'en certains cas ces dimensions ne sont ni difficilement ni facilement commensurables, mais que tantôt elles le sont, et tantôt elles ne le sont pas ; toi qui crois qu'elles le sont toujours, que penserais-tu de tes connaissances en ce genre ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Je penserais qu'elles sont bien courtes.

L'ATHÉNIEN.
Ne sommes-nous pas encore persuadés tous tant que nous sommes, nous autres Grecs, que la longueur et la largeur sont commensurables avec la profondeur, et entre elles ?

CLINIAS.
[820b] Oui.

L'ATHÉNIEN.
Néanmoins si ces dimensions sont absolument incommensurables, et si tous les Grecs, comme je le disais, pensent qu'elles sont commensurables, ne méritent-ils pas qu'on rougisse pour eux de leur ignorance, et qu'on leur dise : Grecs, voilà une de ces choses que nous disions qu'il est honteux d'ignorer, et qu'il n'y a point de mérite. à savoir, parce qu'elles sont nécessaires.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Il est encore d'autres choses de même nature que celle-ci, où nous tombons dans des méprises à peu près semblables.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Quelles sont-elles ?

L'ATHÉNIEN.
C'est lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi certaines quantités sont commensurables et d'autres ne le sont pas. Il faut consentir à passer pour des ignorants, ou nous appliquer à découvrir la raison de cette différence, nous proposer sans cesse là-dessus des problèmes les uns aux autres, et consacrer un loisir dont nous ne saurions faire un meilleur usage, à ces recherches mille fois plus amusantes que le jeu de dés[763] des vieillards.

CLINIAS.
[820d] Peut-être ; du moins je ne vois pas une grande différence entre le jeu de dés et ce genre d'étude.

L'ATHÉNIEN.
Mon sentiment est donc, Clinias, que les jeunes gens doivent apprendre ces sciences, d'autant plus qu'elles n'ont ni danger ni difficulté ; et comme ils les apprendront en se divertissant, l'État en tirera un grand profit, et n'en recevra aucun dommage. Si quelqu'un est d'un autre avis, on écoutera ses raisons.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Rien de mieux.

L'ATHÉNIEN.
Et si, après cela, ces sciences nous paraissent toujours telles qu'on vient de dire, il est évident que nous les admettrons ; si nous en portons un autre jugement, nous les rejetterons.

CLINIAS.
[820e] Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi mettons dès ce moment ces sciences au nombre de celles qui sont nécessaires, afin de ne laisser aucun vide dans nos lois. Toutefois mettons-les, à condition que ce seront comme des espèces de gages qu'on pourra retirer du reste des lois, s'il arrive que ce règlement ne plaise point, ou à moi qui en suis l'auteur, ou à vous pour qui il est fait.

CLINIAS.
Tu proposes une condition raisonnable.

L'ATHÉNIEN.
Examine à présent si ce que je vais dire sur la nécessité de l'étude de l'astronomie pour les jeunes gens obtiendra notre suffrage ou non.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Parle.

L'ATHÉNIEN.
Il y a à ce sujet une erreur tout à fait étrange, et qui n'est pas tolérable.

CLINIAS.
[821a] Quelle est-elle ?

L'ATHÉNIEN.
On dit qu'il ne faut point chercher à connaître le plus grand des dieux, et tout cet univers, ni étudier curieusement les causes des choses, car il y a de l'impiété dans ces recherches. Il me semble au contraire que c'est fort bien fait de s'y appliquer.

CLINIAS.
Comment dis-tu ?

L'ATHÉNIEN.
Mon sentiment passera peut-être pour un paradoxe, peu convenable dans la bouche d'un vieillard. Mais lorsqu'on est persuadé qu'une science est belle, vraie, utile à l'État et agréable à la Divinité, il n'est pas possible [821b] en aucune manière de la passer sous silence.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

J'en conviens ; mais trouverons-nous toutes ces qualités dans l'astronomie ?

L'ATHÉNIEN.
Mes chers amis, nous autres Grecs, nous tenons presque tous au sujet de ces grands dieux, je veux dire le soleil et la lune, des discours dépourvus de vérité.

CLINIAS.
Quels discours ?

L'ATHÉNIEN.
Nous disons que ces deux astres, et quelques autres encore n'ont point de route certaine, et pour cela nous les appelons planètes.

CLINIAS.
[821c] Tu as raison, Étranger. Et moi-même en effet j'ai remarqué plusieurs fois dans ma vie que l'étoile du matin, celle du soir, et quelques autres n'avaient rien de réglé dans leur course, et qu'elles erraient à l'aventure, et que le soleil et la lune en font autant comme tout le monde le sait depuis bien des siècles.

L'ATHÉNIEN.
Et c'est justement pourquoi, Mégille et Clinias, je veux que nos citoyens et nos [821d] jeunes gens apprennent sur tous les dieux habitants du ciel, au moins ce qu'il est

Copyright Arvensa Editions

nécessaire d'en savoir pour ne jamais blasphémer à leur égard, et pour en parler d'une manière convenable et pieuse dans leurs sacrifices et leurs prières.

CLINIAS.
Soit ; pourvu d'abord qu'il soit possible d'apprendre ce que tu dis. Ensuite si nous parlons de ces dieux autrement qu'il ne convient, et qu'on puisse apprendre à en parler mieux, je serai le premier à convenir que c'est une science qu'on ne doit point négliger. Essaye donc de nous en prouver la vérité : nous tâcherons de nous instruire et de te suivre.

L'ATHÉNIEN.
[821e] D'un côté, ce que j'ai à dire n'est peint une chose facile à comprendre ; d'un autre côté, elle n'est pas absolument difficile, ni ne demande un temps infini ; et la preuve en est que sans m'en être jamais occupé, il ne me faudrait pas longtemps pour être en état de vous l'enseigner. Or si cette matière était bien difficile, à l'âge où nous sommes, je ne pourrais vous l'expliquer, ni vous, la comprendre.

CLINIAS.
Tu dis vrai. En quoi consiste donc dette science [822a] qui te paraît si admirable, que notre jeunesse ne peut se dispenser d'apprendre, et dont nous n'avons, dis-tu, aucune connaissance ? Explique-toi là-dessus le plus

Copyright Arvensa Editions

clairement que ta pourras.

L'ATHÉNIEN.
Je ferai mon possible. Il n'est pas vrai, mes chers amis, que le soleil, la lune, ni aucun autre astre, errent dans leur course : c'est tout le contraire ; chacun d'eux n'a qu'une route et non plusieurs ; ils parcourent toujours le même chemin en ligne circulaire ; et ce n'est qu'en apparence qu'ils parcourent plusieurs chemins. C'est encore à tort qu'on attribue le moins de vitesse à l'astre qui en a le plus, et le mouvement le plus rapide à celui dont la course est la plus lente. [822b] Supposé que la chose soit telle que je dis et que nous nous la figurions tout autre, s'il arrivait qu'aux jeux olympiques nous fussions dans une erreur semblable à l'égard des hommes ou des chevaux qui courent dans la carrière, appelant le plus lent celui qui est le plus léger, et le plus léger celui qui est le plus lent, en sorte que, la course finie, nous donnassions des éloges au vaincu comme s'il était vainqueur ; il me paraît que nos louanges seraient injustes, et ne plairaient guère aux coureurs qui ne sont pourtant que des hommes. Mais quand [822c] nous tombons dans de pareilles méprises par rapport aux dieux, ce qui tout à l'heure et en parlant d'hommes était ridicule et injuste, ne vous semble-t-il pas l'être ici à l'égard des dieux ?

CLINIAS.
Cette méprise n'a rien qui fasse rire.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Ce ne peut pas être non plus une chose agréable aux dieux, que des mensonges sur leur compte.

CLINIAS.
Non certainement, si les choses sont telles que tu dis.

L'ATHÉNIEN.
Si donc je vous prouve qu'elles sont telles en effet, il faudra nous en instruire, du moins assez pour rectifier nos erreurs sur ce point : si je ne vous le prouve pas, nous laisserons la cette. science. Ainsi convenons de ce règlement sous cette condition.

CLINIAS.
[822d] Je le veux bien.

L'ATHÉNIEN.
Nous pouvons à présent regarder comme fini l'article de nos lois concernant les sciences qui concourent à l'éducation de la jeunesse. A l'égard de la chasse et des autres exercices semblables, il faut les envisager sous le même point de vue. Car il me paraît que la fonction du législateur exige de lui plus que de dresser des lois ; qu'il n'est point quitte de tout quand il a rempli cet objet ; et qu'outre la loi, il y a quelque chose qui tient le milieu entre la loi et la simple instruction. Nous [822e] en avons

Copyright Arvensa Editions

souvent vu la preuve dans le cours de cet entretien, surtout en ce que nous avons dit de l'éducation des enfants dès le plus bas âge. Ce ne sont pas là, disons-nous, des choses qu'il convienne d'ordonner ; et si on en parle, il y aurait de la folie à regarder ce qu'on en dit comme autant de lois. Supposé néanmoins que le législateur écrive ses lois et dresse son plan de gouvernement sur le modèle du nôtre, l'éloge du citoyen vertueux ne serait pas complet, si on le louait uniquement sur ce qu'il est exact observateur des lois et parfaitement soumis à ce qu'elles ordonnent : celui-là sera bien plus accompli, qui le louera d'avoir mené une vie irréprochable, se conformant aux vues du législateur non seulement en tout ce qu'il ordonne, mais en tout ce qu'il blâme [823a] ou approuve. Voilà le plus bel éloge qu'on puisse faire d'un citoyen : le vrai législateur ne doit point se borner à faire des lois ; il faut qu'il y entremêle des conseils sur tout ce qu'il jugera digne de louange et de blâme ; et le parfait citoyen ne sera pas moins fidèle à ces conseils qu'aux lois dont l'infraction fut suivie d'une peine. La matière dont nous allons parler servira en quelque sorte de témoignage à ceci : elle développe [823b] davantage ce que j'ai en vue. Le nom de chasse a une signification très étendue, et embrasse dans un seul genre bien des espèces particulières. Car il y a différentes chasses pour les animaux qui vivent dans l'eau ; il n'y en a pas moins pour les oiseaux, et un plus grand nombre encore pour les animaux terrestres, y compris non seulement les animaux

Copyright Arvensa Editions

sauvages, mais aussi les hommes qui se font entre eux la chasse, soit par la voie de la guerre, soit par celle de l'amitié ; et cette dernière est tantôt digne de louange et tantôt de blâme. Les vols et les brigandages tant d'homme à homme que d'armée à armée sont aussi des espèces [823c] de chasse. Un législateur qui porte des lois sur cette matière ne peut point ne pas s'expliquer sur tout cela : il ne peut pas non plus donner des ordres, infliger des peines, et ne parler qu'en menaçant sur chaque article. Quel parti doit-il donc prendre ? le voici. Il faut qu'il approuve certaines espèces de chasse, et qu'il en blâme d'autres, ayant en vue les travaux et les autres exercices de la jeunesse ; que de leur côté les jeunes gens l'écoutent, lui obéissent et ne s'écartent point de la soumission, ni par l'amour du plaisir ni par la crainte de la fatigue ; qu'ils aient même un plus grand respect, une obéissance plus ponctuelle, pour ce qui leur sera recommandé par voie d'induction, que pour ce qui leur serait enjoint avec menace et punition. [823d] Après ce prélude le législateur passera à l'éloge et au blâme raisonnable des diverses parties de la chasse, approuvant ce qui sera propre à former le courage de ses élèves, et blâmant tout ce qui produirait un effet contraire.

Adressons donc à présent la parole à nos jeunes gens sous la forme de souhait. Mes chers amis, puissiez-vous ne vous sentir jamais de goût ni d'inclination pour la chasse de mer, ni pour celle qui se fait à l'hameçon, [823a] ni pour cette chasse inactive qui se fait à lak nasse, la nuit

Copyright Arvensa Editions

et le jour, contre tous les animaux domestiques. Qu'il ne vous prenne non plus jamais envie d'aller sur mer à la chasse aux hommes, et d'y exercer la piraterie, qui ferait de vous des chasseurs cruels et sans lois : qu'il ne vous vienne jamais à la pensée de vous abandonner au larcin dans notre ville ou dans son territoire. Puissiez vous aussi n'avoir aucun penchant pour la chasse aux oiseaux ; quelque attrayante qu'elle soit, elle ne convient point à des personnes libres. [824a] Il ne reste par conséquent à nos élèves d'autre chasse que celle des animaux terrestres ; encore celle qui se. fait de nuit, et où les chasseurs, se relèvent tour à tour, ne mérite point qu'on l'approuve, n'étant bonne que pour des hommes sans activité, non plus que celle qui a des intervalles de repos, et qui prend comme à la main les bêtes les plus féroces, en les enveloppant de filets et de toiles, au lieu de les vaincre à force ouverte, comme doit faire un chasseur infatigable. Ainsi, la seule qui reste pour tous les citoyens et la plus excellente est celle des bêtes à quatre pieds, qui se fait avec des chevaux, des chiens, et par la force même du corps humain, où il faut prendre sa proie à la course à force de traits et de blessures, et la dompter de ses propres mains. Il n'y a pas d'autre chasse pour qui veut exercer son courage, ce présent des dieux. Voilà ce que le législateur approuvera ou blâmera par rapport à la chasse. Voici maintenant la loi elle-même. Que personne n'empêche ces chasseurs vraiment sacrés de chasser partout, où ils voudront. Quant aux chasseurs de nuit qui

Copyright Arvensa Editions

mettent toute leur confiance dans des lacets et des toiles, qu'on ne les souffre nulle part. Que personne n'empêche celui qui fait la chasse aux oiseaux sur les terres incultes et les montagnes, mais que le premier venu empêche celui qui la fera sur les terres cultivées ou consacrées aux dieux. La pêche sera interdite dans les ports, les fleuves, les lacs et les étangs sacrés : partout ailleurs on pourra pêcher, avec défense néanmoins d'user de certaines compositions de sucs. Nous pouvons désormais regarder comme finie la partie de nos lois qui concerne l'éducation.

CLINIAS.
Fort bien.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS

Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Huitième

L'ATHÉNIEN.
L'ordre des matières nous conduit à faire des règlements et des lois sur les fêtes ; mais ce sera après avoir consulté l'oracle de Delphes sur chaque espèce de sacrifices, et sur les divinités auxquelles il est plus convenable et plus avantageux à notre cité de sacrifier. Pour le temps et le nombre des sacrifices, peut-être nous appartient-il de régler quelque chose là-dessus.

CLINIAS.
Peut-être au moins pour le nombre.

L'ATHÉNIEN.
Commençons donc par le marquer. Qu'il n'y ait pas moins de trois cent soixante-cinq sacrifices, en sorte que chaque jour un des corps de magistrature en offre un à quelque

Copyright Arvensa Editions

dieu ou à quelque génie, pour l'État, ses habitants et tout ce qu'ils possèdent. Que les interprètes, les prêtres, les prêtresses et les devins s'assemblent avec les gardiens des lois, pour régler sur cet objet ce que le législateur est dans la nécessité d'omettre. En général, c'est à eux qu'il appartient de prendre connaissance de ce qui aura été omis. Pour ce qui est de la loi, elle ordonne qu'il y ait douze fêtes en l'honneur des douze divinités qui donnent leur nom à chaque tribu, et que tous les mois on leur fasse des sacrifices accompagnés de chœurs et de combats musicaux. A l'égard des combats gymniques, la distribution s'en fera en assignant à chaque divinité et à chaque saison ceux qui conviennent davantage. On déterminera aussi les fêtes où il est à propos que les femmes assistent seules, ou conjointement avec les hommes. De plus, on prendra garde de ne point confondre le culte des dieux souterrains avec celui des dieux célestes, non plus que le culte des divinités subalternes du ciel et des enfers : mais on les séparera, et on remettra les sacrifices aux dieux souterrains au douzième mois, assigné à Pluton, selon la loi. Il ne faut point que des guerriers aient de l'aversion pour ce dieu ; au contraire, ils doivent l'honorer comme un dieu bienfaiteur du genre humain. Car, pour vous dire sérieusement ma pensée, l'union de l'âme et du corps n'est sous aucun point de vue plus avantageuse à l'homme que leur séparation. Outre cela, il faut que ceux qui voudront faire un juste arrangement de ces fêtes et de

Copyright Arvensa Editions

ces jeux, considèrent que notre république jouira d'un loisir, et d'une abondance des choses nécessaires à la vie, que Ton chercherait en vain dans tous les États qui subsistent aujourd'hui ; et que nous voulons quelle soit aussi heureuse que peut l'être un seul homme. Or pour vivre heureux il faut deux choses : l'une, ne commettre aucune injustice envers personne ; l'autre, n'être point exposé à en recevoir de la part d'autrui. Il n'est pas difficile de s'assurer de la première ; mais il l'est infiniment d'acquérir une garantie suffisante contre toute injure ; il n'est possible d'y parvenir parfaitement que par une parfaite probité. Il en est de même par rapport à la république : si elle est vertueuse, elle jouira d'une paix inaltérable : si elle est corrompue, elle aura la guerre au dedans et au dehors. Les choses étant ainsi pour l'ordinaire, ce n'est point dans la guerre que les citoyens doivent faire l'apprentissage des armes, mais en temps de paix. C'est pourquoi il est nécessaire que, dans un État sagement gouverné, les habitants se livrent aux exercices militaires au moins un jour chaque mois, et davantage si les magistrats le jugent à propos, sans en être empêchés ni par le froid, ni par le chaud, tantôt tous ensemble, eux, leurs femmes et leurs enfants, lorsque les magistrats trouveront bon de les mener en corps à ces exercices, tantôt par parties. Il faudra toujours que les sacrifices soient accompagnés de quelques divertissements agréables, de sorte qu'à chaque fête il y ait des espèces de

Copyright Arvensa Editions

combats, qui représentent, aussi naturellement qu'il se pourra, les combats véritables ; et l'on y distribuera des prix et des récompenses aux vainqueurs. Nos citoyens y feront l'éloge ou la critique les uns des autres, suivant la manière dont chacun se sera comporté dans ces jeux et dans tout le reste de sa vie, prodiguant les louanges à ceux qui se seront signalés davantage, et le blâme aux autres[764]. On ne laissera pas à tout poète indifféremment le soin de composer ces éloges et ces critiques : mais il faut en premier lieu qu'il n'ait pas moins de cinquante ans ; en second lieu, qu'il ne soit point de ceux qui, ayant du talent pour la poésie et la musique, ne se sont d'ailleurs jamais fait honneur par aucune action ni belle ni mémorable. On choisira entre les poètes ceux qui sont respectés pour leur vertu dans l'État, qui ont fait de belles actions ; et leurs vers seront chantés par préférence, fussent-ils du reste dépourvus d'harmonie. Le choix de ces poètes appartiendra au magistrat instituteur de la jeunesse et aux autres gardiens des lois, qui les récompenseront en donnant à leur muse toute liberté, privilège qu'ils n'accorderont pas aux autres ; ils prescriront aussi aux citoyens de ne chanter aucun poème qui n'aurait point eu l'approbation des gardiens des lois, quand même il serait plus beau que les hymnes de Thamyras et d'Orphée[765]. On se bornera aux chants approuvés et consacrés aux dieux, et aux éloges ou aux critiques composés par des poètes vertueux, et qui auront

Copyright Arvensa Editions

été jugés remplir convenablement leur but. Ce que j'ai dit des exercices militaires et du privilège de chanter des vers, sans avoir passé par aucune censure, s'applique également aux hommes et aux femmes. Il faut aussi que le législateur, rappelant à son esprit le but qu'il se propose, se dise à lui-même : Quels citoyens prétends-je former avec la constitution que je donne à toute la cité ? N'est-ce point des athlètes destinés aux plus grands combats, et qui ont mille adversaires en tête ? C'est cela même, pourrait-on répondre avec raison. Eh bien ! si nous avions à dresser des athlètes au pugilat, au pancrace, ou à quelque autre espèce de combat, les ferions-nous descendre dans l'arène, si auparavant nous ne les avions point exercés tous les jours avec quelqu'un ? ou bien, si nous nous destinions au pugilat, n'en prendrions-nous pas des leçons longtemps avant le jour du combat ? Ne nous exercerions-nous point à imiter tous les mouvements que nous devrions faire alors pour disputer la victoire ? et approchant le plus qu'il se pourrait de la réalité, ne mettrions-nous pas des balles au lieu de cestes[766], pour nous exercer de notre mieux à porter des coups et à les parer ? Et si nous ne trouvions personne avec qui nous essayer, les railleries des insensés nous empêcheraient-elles d'aller jusqu'à suspendre un homme de paille pour nous exercer sur lui ? Quelquefois encore, au défaut de tout être vivant ou inanimé, dans l'absence de tout adversaire, n'oserions-nous point nous battre réellement

Copyright Arvensa Editions

seuls contre nous-mêmes ? Et n'est-ce point dans cette vue qu'on s'exerce à l'art de remuer les bras et les mains, suivant certaines règles ?

CLINIAS.
Oui, c'est principalement pour la fin dont tu viens de parler.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! les guerriers de notre ville seront-ils assez téméraires pour se présenter avec moins de préparation que les athlètes ordinaires, au plus grand des combats, où il s'agit de leur propre vie, de celle de leurs enfants, de leurs biens et du salut de l'État ? Et le législateur, dans la crainte que quelques uns ne plaisantent sur les jeux destinés à les former, n'osera-t-il en faire une loi, ni prescrire pour chaque jour de petits exercices, où l'on ne se servira point d'armes, dirigeant à ce but les chœurs et toute la gymnastique ? A l'égard des autres exercices plus ou moins considérables, il ordonnera qu'ils ne se fassent pas moins d'une fois le mois, et qu'alors dans tout le pays les citoyens se livrent de petits combats, se disputent des postes, se dressent des embûches, et qu'à l'imitation de tout ce qui se passe réellement à la guerre, ils se lancent des balles, et des traits qui, pour ressembler davantage aux véritables, ne soient pas tout à fait sans danger dans leurs atteintes afin que la crainte entre pour quelque chose dans ces divertissements, et que l'appréhension du

Copyright Arvensa Editions

péril fasse connaître les braves et les lâches ; et en accompagnant ces jeux d'une juste distribution de récompenses pour les uns et d'ignominie pour les autres, il fera que la cité entière soit toujours bien préparée aux véritables combats. Si quelqu'un venait à être tué dans ces jeux, cet homicide sera tenu pour involontaire, et le législateur déclarera que l'auteur en a les mains pures, après avoir fait les expiations marquées par la loi, persuadé que si ces exercices coûtent la vie à un petit nombre d'hommes, il en naîtra bientôt d'autres qui ne leur seront pas inférieurs ; et qu'au contraire, si la crainte cessait d'avoir lieu dans ces divertissements, il n'y aurait plus aucun moyen de discerner la bravoure de la lâcheté, ce qui nuirait bien plus à l'État que la perte de quelques citoyens.

CLINIAS.
Nous convenons volontiers avec toi, étranger, qu'il faut faire passer en loi ces exercices, et obliger tout le monde à y prendre part.

L'ATHÉNIEN.
Savons-nous bien tous pourquoi ces sortes de danses et de combats, à très peu de chose près, ne sont en usage dans aucun des états que nous connaissons ? En faut-il rejeter la faute sur l'ignorance des peuples et des législateurs ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Peut-être.

L'ATHÉNIEN.
Ce n'est point du tout cela, mon cher Clinias. On doit l'attribuer à deux autres causes qui sont suffisantes pour produire cet effet.

CLINIAS.
Quelles sont-elles ?

L'ATHÉNIEN.
La première est cet amour des richesses, qui ne laisse à personne le loisir de s'occuper d'autre chose que de sa propre fortune, de sorte que l'âme de chaque citoyen étant suspendue tout entière à cet objet ne peut penser qu'au gain de chaque jour. Ils sont donc tous très disposés à apprendre et à cultiver en leur particulier toute science, tout exercice qui peut les enrichir, et ils se moquent de tout le reste. C'est là une des raisons qui font qu'on ne montre nulle part aucune ardeur pour les exercices dont j'ai parlé, ni pour aucun autre exercice honnête, tandis que, pour satisfaire le désir insatiable de l'or et de l'argent, on embrasse volontiers tous les métiers, tous les moyens, sans prendre garde s'ils sont honnêtes ou non, pourvu qu'ils nous enrichissent ; et qu'on se porte sans répugnance à toute action légitime ou impie, même aux

Copyright Arvensa Editions

plus infâmes, dès qu'elles nous procurent, comme aux bêtes, l'avantage de manger et de boire autant qu'il nous plaît, et de nous plonger dans les plaisirs de l'amour.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Voilà donc encore une fois une des causes qui détournent les États de s'appliquer, comme il convient, aux exercices de la guerre, et à tout autre exercice honnête ; elle transforme ceux des citoyens dont le naturel est doux et paisible, en marchands, en trafiquants sur mer et en hommes de service ; et ceux dont Famé est courageuse, en brigands, en voleurs qui percent les murailles et pillent les temples, en hommes qui font de la guerre un métier et en tyrans, les rendant ainsi malheureux malgré toutes les bonnes qualités qu'ils ont quelquefois reçues de la nature.

CLINIAS.
Que dis-tu là ?

L'ATHÉNIEN.
Comment ne regarderais-je pas comme malheureux des hommes contraints à traverser toute la vie dans une faim continuelle dont leur âme est dévorée ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Telle est donc la première cause : quelle est la seconde, étranger ?

L'ATHÉNIEN.
Tu fais bien de m'en rappeler le souvenir.

CLINIAS.
Cette insatiable avidité des richesses qui accompagne les hommes dans toute leur vie, ne laissant à personne aucun loisir, est, dis-tu, un des obstacles qui détournent de l'application aux exercices militaires. Soit. Mais quel est l'autre obstacle ?

L'ATHÉNIEN.
Vous croyez peut-être que c'est par embarras que je traîne la chose en longueur.

CLINIAS.
Point du tout : mais il nous semble qu'ayant eu occasion de parler de l'amour des richesses, tu as un peu trop écouté ton aversion pour ce vice.

L'ATHÉNIEN.
Étranger, l'avis que vous me donnez est à sa place. Passons donc à l'autre cause, et écoutez-moi.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Parle.

L'ATHÉNIEN.

Je dis que cette seconde cause est la nature même des gouvernements dont nous avons déjà parlé plus d'une fois ; savoir : la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie. En effet, si on veut les appeler de leur vrai nom, ce ne sont point des gouvernements, mais des factions constituées. L'autorité n y est point exercée de gré à gré ; le pouvoir seul est volontaire, et l'obéissance est toujours forcée. Les chefs vivant toujours dans la défiance à l'égard de ceux qu'ils commandent, ne souffrent qu'avec peine en eux la vertu, les richesses, la force, le courage, et surtout le talent militaire. Ce sont là, à peu de chose près, les deux causes principales de tous les maux des états et certainement de celui dont il s'agit Or, la république pour laquelle nous dressons des lois, n'est sujette ni à l'un ni à l'autre de ces inconvénients ; les citoyens y vivent dans le plus grand loisir, y jouissent de leur liberté respective, et je ne pense pas que nos lois puissent jamais leur inspirer la passion des richesses. Ainsi nous pouvons dire, avec beaucoup de vraisemblance et de raison, que de tous les gouvernements d'aujourd'hui, le nôtre est le seul qui puisse admettre le genre d'éducation et les jeux militaires que nous venons de prescrire.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
N'est-ce point à présent le lieu de remarquer que parmi tous les combats gymniques il faut s'appliquer à ceux qui ont rapport à la guerre et proposer des prix aux vainqueurs, et qu'il faut négliger les autres qui nous seraient inutiles pour cette fin ? Mais il faut déterminer d'abord par la loi quels sont ces combats. Et pour commencer par celui de la course et de l'agilité, ne faut-il point lui donner place chez nous ?

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
En effet, la rapidité des mouvements, tant des pieds que des mains, est la chose du monde la plus avantageuse à la guerre ; la vitesse des pieds sert à la fuite et à la poursuite ; dans la mêlée et dans les combats de pied ferme, on a besoin de l'agilité et de la force des bras.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Néanmoins, sans armes on ne tirera ni de l'une ni de l'autre de ces qualités tout l'avantage qu'on en peut tirer.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, lorsque le héraut appellera, suivant l'usage d'aujourd'hui, le coureur de stade, qu'il entre armé dans la carrière : nous ne proposerons point de prix pour quiconque voudra courir sans armes. Le premier est celui qui doit courir armé l'espace d'un stade[767]. Le second parcourra le Diaule, le troisième Téphippie, le quatrième le Dolique ; le cinquième, pesamment armé, courra l'espace de soixante stades jusqu'à un but marqué, tel qu'un temple de Mars : un sixième chargé d'armes plus pesantes parcourra le même espace par un chemin plus uni : enfin nous en ferons partir un septième dans l'équipage complet d'un archer, qui, à travers les montagnes et par toutes sortes de chemins, parcourra cent stades, jusqu'à quelque temple d'Apollon et de Diane. Dès que la barrière aura été ouverte, nous les attendrons jusqu'à ce qu'ils reviennent, et nous donnerons à chacun des vainqueurs le prix proposé.

CLINIAS.
A merveille.

L'ATHÉNIEN.
Partageons cet exercice en trois classes ; la première, des enfants ; la seconde, des adolescents ; la troisième, des

Copyright Arvensa Editions

hommes faits. L'espace étant pareillement divisé en trois parts, les adolescents en parcourront deux, et les enfants une, qu'ils soient armés pesamment ou à la légère. Les femmes s'exerceront aussi à la course ; avant l'âge de puberté elles entreront nues dans la carrière, et parcourront le stade, le Diaule, l'Ephippie et le Dolique. Elles partageront les exercices des hommes depuis l'âge de treize ans jusqu'au temps de leur mariage, c'est-à-dire au moins jusqu'à dix-huit ans, et au plus jusqu'à vingt ans ; mais alors elles descendront dans la lice vêtues d'un habit décent et propre à la course. Voilà ce que j'avais à régler sur la course par rapport aux hommes et aux femmes.

Quant aux exercices qui exigent de la force, tels que la lutte et les autres qui sont en usage aujourd'hui, nous y substituerons les combats d'armes, d'un contre un, de deux contre deux, et jusqu'à dix contre dix. Et de même que les instituteurs de la lutte ont établi certaines règles au moyen desquelles on discerne ce qui est ou n'est pas d'un bon lutteur, il nous faudra en établir de semblables pour l'hoplomachie, qui nous aident à décider comment il faut se défendre ou attaquer pour être déclaré vainqueur. A cet effet, nous prendrons conseil des plus habiles dans l'hoplomachie, et de concert avec eux nous déterminerons les coups qu'il faut parer ou porter à son adversaire pour mériter la victoire, aussi bien que les marques auxquelles on reconnaîtra qu'un des champions est vaincu. Ces combats auront également lieu pour les femmes jusqu'à ce qu'elles se marient. Au genre

Copyright Arvensa Editions

d'exercice appelé Pancrace, nous substituerons la Peltastique, où l'on combattra couvert de petits boucliers échancrés, se lançant des flèches, des javelots et des pierres, soit avec la main, soit avec la fronde. Ces jeux auront aussi leurs lois, et nous accorderons l'honneur et le prix de la victoire à celui qui les aura mieux observées. Il serait maintenant dans l'ordre de faire des règlements touchant les combats de chevaux. L'usage des chevaux ne peut être ni général ni fréquent en Crète : d'où il suit nécessairement qu'on n'y a pas le même empressement qu'ailleurs pour en élever, et que les combats de chevaux y sont moins en honneur. Tu ne vois point en effet chez vous de gens qui entretiennent un char, et ce serait fort mal à propos que l'on y montrerait de l'ardeur pour ce genre d'exercice. C'est pourquoi nous choquerions le bon sens et nous consentirions à passer pour des insensés si nous allions établir ces sortes de courses auxquelles le pays se refuse. Mais en proposant des prix pour la course sur un seul cheval, tant sur les poulains qui n'ont pas encore jeté leurs premières dents que sur les chevaux formés et ceux qui tiennent le milieu, nous ne ferons rien en cela qu'introduire un jeu équestre conforme à la disposition du terrain. Ainsi, établissons par une loi ces sortes de combats et de disputes, dont le jugement, soit pour la course des chevaux, soit pour la course armée et l'hoplomachie, appartiendra en commun aux phylarques et aux hipparques Pour ce qui est des combats sans armes, soit gymniques, soit à cheval, nous faisons sans

Copyright Arvensa Editions

doute bien de ne pas en instituer. Un cavalier habile à manier l'arc ou à lancer le javelot n'est pas inutile en Crète : par conséquent nous établirons pour amusement des combats de ce genre. Il ne serait point convenable d'obliger les femmes par des lois et par des ordres particuliers de prendre part à ces sortes d'exercices : mais si après s'être accoutumées à ceux dont il a été parlé plus haut, elles se sentent du penchant pour ceux-ci, pendant l'enfance et avant le mariage, et qu'elles n'y trouvent point d'obstacle dans leur constitution, loin de les en blâmer, nous le leur permettrons volontiers.

Nous n'avons désormais plus rien à dire sur la gymnastique et son enseignement, tant par rapport aux exercices publics qu'aux leçons particulières qu'on en prendra chaque jour sous la direction des maîtres. Nous avons traité aussi de la plupart des exercices de la musique. A l'égard des rhapsodes et de toute profession semblable, ainsi que des disputes qu'il est nécessaire d'établir les jours de fête entre les chœurs, lorsque nous aurons assigné aux dieux et aux divinités secondaires leurs années, leurs mois, leurs jours, nous ferons là-dessus des règlements, en instituant ces disputes tous les trois ans ou tous les cinq ans ou de quelque autre manière, suivant la pensée que les dieux nous inspireront sur l'ordre à établir. Il faut aussi nous attendre qu'il y aura alors des combats de musique entre les citoyens, dans un ordre réglé par les juges des combats gymniques, l'instituteur de la jeunesse et les gardiens des lois : ils s'assembleront en commun

Copyright Arvensa Editions

pour cet objet, et devenus législateurs, ils détermineront le temps des combats et le nombre des concurrents qui doivent disputer le prix pour toutes les espèces de chœurs et de danses. Quant à ce qu'il faut observer par rapport aux paroles, aux harmonies et aux mesures qui entreront dans la composition des danses et des chants, le premier législateur en a déjà été instruit plus d'une fois. Les législateurs qui viendront après lui marcheront sur ses traces dans tous leurs règlements, et laisseront les citoyens célébrer les solennités après une juste distribution des jeux et des époques convenables à chaque sacrifice.

Il n'est pas difficile de connaître quelle est la meilleure manière de régler par la loi ces objets-là et les autres de cette nature : et quelque changement que l'on s'y permette, il n'en reviendra à l'État ni grand avantage ni grand préjudice. Mais il est d'autres objets bien plus importants, sur lesquels il est difficile de faire entendre raison aux citoyens : ce serait principalement à Dieu de se charger de ce soin, s'il pouvait arriver que lui-même fit ici l'office de législateur. A son défaut peut-être aurions-nous besoin maintenant d'un homme hardi, qui mettant la liberté et la franchise au dessus de tout, propose ce qu'il juge de meilleur pour l'État et les citoyens, contraigne les cœurs corrompus d'observer ce qui convient et ce qui est conforme au but général du gouvernement, s'élève avec force contre les passions violentes, et, ne trouvant parmi les hommes personne pour le seconder, suive seul la seule

Copyright Arvensa Editions

raison.

CLINIAS.
Étranger, de quoi veux-tu parler ? nous ne comprenons pas ta pensée.

L'ATHÉNIEN.
Je n'en suis pas surpris ; je vais essayer dei m'expliquer plus clairement. Lorsque nous vînmes à nous entretenir de l'éducation, j'ai vu par la pensée les jeunes gens de l'un et de l'autre sexe vivant ensemble avec beaucoup de familiarité. Cette vue m'a inspiré une crainte fondée, et a fait naître en moi cette réflexion : De quelle manière doit-on se conduire à l'égard d'une ville où les jeunes garçons et les jeunes filles, nourris dans l'abondance, sont exempts de tout travail pénible et servile dont l'effet est d'éteindre le feu des passions, et passent leur vie dans les sacrifices, les fêtes et les chœurs ? Comment, dans une telle république, mettront-ils un frein à des passions qui portent aux derniers excès une foule de personnes, hommes et femmes : passions que la raison doit combattre, si elle veut obtenir l'autorité d'une loi ? On conçoit sans peine comment les règlements que nous avons établis plus haut, triompheront de plusieurs passions. Car la défense de travailler à s'enrichir excessivement, est très propre à inspirer la modération, et toutes les lois qui entrent dans notre plan d'éducation tendent au même but. Ajoutez à cela la présence des

Copyright Arvensa Editions

magistrats, obligés de ne point détourner leurs regards de dessus la jeunesse, et de l'observer continuellement. Cela suffit, dans les limites de la puissance humaine, pour réprimer les autres passions. Mais à l'égard de ces amours insensés où les hommes et les femmes pervertissent l'ordre de la nature, amours qui sont la source d'une infinité de maux pour les particuliers et les états ; comment prévenir un tel désordre ? quel remède employer pour échapper à un si grand danger ? La chose n'est point du tout aisée, mon cher Clinias. Par rapport à d'autres points importants, sur lesquels nous avons porté des lois contraires aux usages établis, nous avons trouvé un puissant secours dans les institutions de Crète et de Lacédémone. Mais sur l'article dont il s'agit, disons-le, puisque nous sommes seuls, vos deux États s'opposent absolument à nos vues. En effet, si quelqu'un suivant l'instinct de la nature, rétablissait la loi qui fut en vigueur jusqu'au temps de Laïus[768], approuvant l'ancien usage selon lequel les hommes n'avaient point avec de jeunes garçons un commerce permis seulement avec les femmes dans l'union des deux sexes, attestant l'instinct même des animaux, et faisant remarquer qu'un mâle n'approche jamais pour cette fin d'un autre mâle, parce que ce n'est point l'institution de la nature ; il ne dirait rien qui ne sait fondé sur des raisons évidentes ; et cependant il ne s'accorderait point avec vos deux cités. De plus, le but que le législateur doit, de notre aveu, se proposer dans toutes

Copyright Arvensa Editions

ses lois, est ici violé. Car la seule chose que nous examinons en chacune d'elles, est, si elles conduisent ou non à la vertu. Or, dites-moi, quand nous accorderions qu'il n'y a rien que d'honnête, rien du moins de honteux dans la loi qui autorise ce désordre, en quoi peut-elle contribuer à acquérir la vertu ? Fera-t-elle naître des sentiments mâles et courageux dans l'âme de celui qui se laisse séduire ? Inspirera-t-elle la tempérance au séducteur ? Est-il quelqu'un qui attende de pareils effets de cette loi ? Au contraire tout le monde ne s'accorde-t-il pas à concevoir du mépris pour la mollesse de quiconque s'abandonne aux plaisirs, et n'a point assez d'empire sur lui-même pour se contenir ; comme aussi à condamner dans celui qui imite la femme, sa honteuse ressemblance avec ce sexe ? Qui pourra donc consentir à faire une loi d'une telle action- ? Personne, pour peu qu'il ait idée de la vraie loi. Mais comment se convaincre de la vérité de ce que je dis ? Il est nécessaire de bien connaître la nature de l'amitié, celle de la passion et de ce qu'on appelle amour, si on veut envisager ces choses sous leur vrai jour. Car l'amitié, l'amour, et une troisième espèce d'affection qui résulte de leur mélange, étant compris sous un même nom, de là naît tout l'embarras et l'obscurité.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Nous disons que deux choses sont amies lorsqu'elles se ressemblent pour la vertu ou qu'elles sont égales entre elles. Nous disons aussi que l'indigence est amie de la richesse, quoique ce soient deux choses opposées. Et lorsque l'une ou l'autre de ces choses se porte vers l'autre avec force, nous nommons cela amour.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
L'amitié qui résulte de deux contraires, est une passion cruelle et féroce, et il est rare qu'elle soit réciproque. Celle qui résulte de la ressemblance est au contraire douce et propre à être réciproque durant toute la vie. Quant à celle qui est mêlée de l'une et de l'autre, il n'est point aisé de deviner ce que veut l'homme dominé par cette troisième espèce d'amour. Incertain dans ses vœux, il se sent entraîner vers les deux côtés opposés par deux sentiments contraires, l'un le portant à cueillir la fleur de l'objet aimé, et l'autre lui défendant d'y toucher. Car celui qui n'aime que le corps, et qui est affamé de sa beauté comme d'un fruit, s'excite à en poursuivre la jouissance sans tenir aucun compte de l'âme de celui qu'il convoite. Au lieu que celui qui se met peu en peine de l'amour du corps, et qui en contemple la beauté des yeux de l'âme plutôt qu'il ne la désire, transporté d'un amour légitime pour l'âme de son ami, croirait commettre un outrage s'il

Copyright Arvensa Editions

assouvissait sur son corps la passion du corps, et plein d'estime et de respect pour la tempérance, la force, la magnanimité et la sagesse, il voudrait que son commerce avec le chaste objet de son amour n'eût jamais rien que de chaste. Tel est l'amour composé des deux autres amours, celui que nous avons compté tout à l'heure pour le troisième. Les choses étant ainsi, la loi doit-elle condamner également ces trois sortes d'amours, et nous défendre d'y donner entrée dans notre cœur ? Ou plutôt n'est-il pas évident que nous introduirions volontiers dans notre république l'amour fondé sur la vertu, lequel n'aspire qu'à rendre aussi parfait que possible le jeune homme qui en est l'objet, et qu'autant qu'il dépendrait de nous, nous interdirions tout accès aux deux autres ? Qu'en penses-tu, mon cher Mégille ?

MÉGILLE.
Étranger, tout ce que tu viens de dire sur ce sujet me paraît très sensé.

L'ATHÉNIEN.
Aussi m'étais-je flatté que tu serais de mon avis, et je vois que je ne me suis pas trompé dans ma conjecture. Il n'est plus besoin que j'examine ici quelles sont sur ce point les dispositions de vos lois ; je m'en tiens à ton aveu. Pour Clinias, j'essayerai de nouveau dans la suite de le persuader par la force de mes raisons. Ainsi, je me repose sur ce que vous m'accordez l'un et l'autre : reprenons la

Copyright Arvensa Editions

suite de nos lois.

MÉGILLE.
A merveille.

L'ATHÉNIEN.
Il se présente à mon esprit un moyen de faire passer une loi sur la matière qui nous occupe, moyen très aisé à certains égards, et à d'autres d'une exécution des plus difficiles.

MÉGILLE.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
Nous savons que même aujourd'hui la plupart des hommes, malgré la corruption de leurs mœurs, s'abstiennent très fidèlement et avec soin de tout commerce avec les belles personnes, non seulement sans se faire violence, mais de leur plein gré.

MÉGILLE.
En quelles rencontres ?

L'ATHÉNIEN.
Lorsque l'on a un frère ou une sœur d'une grande beauté. Une loi non écrite met entièrement U couvert le fils ou la fille de la passion de leur père, interdisant à celui-ci de

Copyright Arvensa Editions

coucher avec eux, soit publiquement, soit en cachette, ou de leur témoigner son amour d'une autre manière, avec une intention criminelle : et le désir d'un pareil commerce ne vient pas même à la pensée du plus grand nombre des hommes.

MÉGILLE.
Tu dis vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi une simple parole éteint en eux tout désir de cette nature.

MÉGILLE.
Quelle parole ?

L'ATHÉNIEN.
Celle qui leur fait entendre que ces actions sont impies, détestées des dieux, et de la dernière infamie. Et la raison de sa force n'est-elle pas que personne n'a jamais tenu un autre langage, et que chacun de nous, depuis sa naissance, entend toujours et partout dire la même chose à ce sujet, soit dans les discours badins, soit au théâtre dans l'appareil sérieux de la tragédie, lorsqu'on introduit sur la scène des Thyestes, des Œdipes, ou bien des Macarées qui ont avec leurs sœurs un commerce clandestin, et qui, leur crime découvert, n'hésitent pas à se donner la mort, comme la juste peine de leur forfait ?

Copyright Arvensa Editions

MÉGILLE.
C'est avec beaucoup de raison que tu dis que la voix publique a un pouvoir merveilleux, puisqu'elle va jusqu'à nous empêcher de respirer contre la défense de la loi.

L'ATHÉNIEN.
Je suis par conséquent fondé à dire que quand le législateur voudra subjuguer quelqu'une de ces passions qui dominent les hommes avec le plus de violence, il lui est aisé de connaître la manière dont il doit s'y prendre : il n'a pour cela qu'à consacrer cette même voix publique, par le témoignage unanime de tous les habitants, libres et esclaves, femmes et enfants : par là il donnera à sa loi le plus haut degré de stabilité.

MÉGILLE.
Fort bien : mais il faut voir comment on pourra amener les citoyens à vouloir tenir tous le même langage sur ce point.

L'ATHÉNIEN.
Tu as raison de me reprendre. J'ai dit moi-même que j'avais un moyen pour faire passer la loi qui oblige les citoyens à se conformer à la nature dans l'union des deux sexes destinée à la génération, qui interdit aux mâles tout commerce avec les mâles, leur défend de détruire de dessein prémédité l'espèce humaine, et de jeter parmi les pierres et les rochers une semence qui ne peut y prendre

Copyright Arvensa Editions

racine et recevoir son développement naturel, qui pareillement interdit avec les femmes tout commerce qui ne remplirait pas la fin de la nature ; et si cette loi devient jamais aussi universelle, aussi puissante par rapport aux autres commerces illicites qu'elle l'est aujourd'hui par rapport à celui des parents avec leurs enfants, si elle vient à bout de les empêcher entièrement, elle produira une infinité de bons effets ; car en premier lieu elle est conforme à la nature ; de plus elle délivre les hommes de cette rage, de ces fureurs qui accompagnent l'amour ; elle arrête tous les adultères, et fait qu'on s'abstient de tout excès dans le boire et le manger : elle établit la concorde et l'amitié dans les mariages, et procure mille autres biens à quiconque peut être assez maître de soi-même pour l'observer. Mais il se présentera peut-être devant nous un jeune homme violent, et d'un tempérament ardent, qui entendant proposer cette toi, nous reprochera insolemment que nous ordonnons des choses dépourvues de raison et impossibles, et remplira tout de ses clameurs ; et c'est là ce qui m'a fait dire que je connaissais un moyen, très aisé d'une part, et de l'autre très difficile, de faire adopter cette loi et de la rendre stable. Rien n'est en effet plus facile que d'imaginer que la chose est possible, et comment elle Test ; car je soutiens que dès qu'une fois cette loi aura été consacrée d'une manière suffisante, elle subjuguera tous les cœurs, et les rendra dociles avec crainte à tous les ordres du législateur ; mais aujourd'hui on en est venu au point de regarder ce

Copyright Arvensa Editions

règlement comme impraticable. De même on ne saurait croire qu'il soit possible d'établir dans un état les repas en commun, ni que tous les habitants puissent s'assujettir pour toujours à ce genre de vie. L'expérience a pourtant démontré le contraire, puisque ces repas sont en usage chez vous, et malgré cela, dans vos deux états même, cette institution n'est pas jugée praticable à l'égard des femmes. C'est cette force du préjugé qui m'a fait dire que les lois sur ces deux articles ne subsisteraient qu'avec beaucoup de difficulté.

MÉGILLE.
Rien de plus certain.

L'ATHÉNIEN.
Voulez-vous que j'essaye de vous prouver par des raisons plausibles que ce que je propose n'a rien d'impossible, ni qui passe les forces humaines ?

CLINIAS.
Volontiers.

L'ATHÉNIEN.
Auquel croyez-vous qu'il soit plus aisé de s'abs tenir des plaisirs de l'amour et de se conformer aux règlements portés à ce sujet, de celui dont le corps est sain et fortifié par les exercices publics, ou de celui dont le corps est sans vigueur ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
La chose est bien plus aisée pour le premier.

L'ATHÉNIEN.
N'avons-nous jamais oui dire d'Iccas de Tarente, que dans la vue de remporter la victoire aux jeux olympiques et aux autres jeux, il s'appliqua tellement à son art et fit de tels progrès dans la force et la tempérance, que durant tout le temps de ses exercices, il ne toucha à aucune femme ni à aucun garçon ? On raconte la même chose de Crison, d'Astylos, de Diopompos et de beaucoup d'autres athlètes[769]. Cependant, mon cher Clinias, tous ces gens-là avaient reçu une éducation morale bien plus vicieuse que tes concitoyens et les miens, et pour le corps ils étaient d'une complexion tout autrement ardente.

CLINIAS.
Tu as raison : ce que tu dis de ces athlètes a été rapporté comme certain par tous les anciens.

L'ATHÉNIEN.
Quoi donc ! pour remporter le prix de la lutte, de la course, et d'autres exercices semblables, ces athlètes ont eu le courage de se refuser à des voluptés en qui la plupart font consister le bonheur : et nos élèves ne pourront maîtriser leurs désirs en vue d'une victoire mille

Copyright Arvensa Editions

fois plus belle, que nous peindrons à leurs yeux dès leur enfance comme la plus glorieuse de toutes, dans nos discours nos maximes et nos chants, et dont nous réussirons sans doute à leur faire goûter les charmes ?

CLINIAS.
Quelle victoire ?

L'ATHÉNIEN.
Celle qu'on remporte sur les plaisirs, victoire à laquelle est attaché le bonheur de la vie, comme au contraire le malheur est attaché à la défaite. Outre cela, la crainte de commettre une action illicite à tous égards, n'aura-t-elle point assez de force pour les faire triompher de ces mêmes penchants, que d'autres avec moins de vertus qu'eux ont surmontés ?

CLINIAS.
Cela doit être.

L'ATHÉNIEN.
Puisque nous en sommes venus jusque-là sur cette loi, et que la corruption générale nous a jetés dans l'embarras à ce sujet ; je dis que nous ne devons plus balancer un moment à la publier, déclarant à nos concitoyens qu'il ne faut pas qu'en cela ils soient inférieurs aux oiseaux et à plusieurs autres animaux dont un grand nombre, nés et élevés au milieu des plus grands troupeaux, se conservent

Copyright Arvensa Editions

purs et chastes, et ne connaissent pas les plaisirs de Tamour jusqu'au temps marqué par la nature pour engendrer ; ce temps venu, le mâle choisit la femelle qui lui plaît et la femelle son mâle ; et étant ainsi accouplés, ils vivent désormais conformément aux lois de la sainteté et de la justice, demeurant fermes dans leurs premiers engagements. Nous dirons, donc à nos citoyens qu'il faut même l'emporter à cet égard sur les animaux. Néanmoins s'ils se laissaient corrompre par l'exemple des autres Grecs, et de la plupart des peuples barbares ; si à force d'entendre dire et de voir que les amours qu'on appelle désordonnés sont en grand usage chez ces peuples, ils n'étaient plus capables de maîtriser leurs désirs : alors il faut que les gardiens des lois, devenant législateurs, arrêtent ce désordre par une seconde loi.

CLINIAS.
Quelle loi leur conseilles-tu de porter, si la nôtre devenait inutile ?

L'ATHÉNIEN.
Il est évident, Clinias, que ce sera celle qui en dépend immédiatement.

CLINIAS.
Mais encore quelle est-elle ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

c'est d'affaiblir en eux, autant qu'il est possible, la force de la volupté, en détournant ailleurs par la fatigue du corps ce qui la nourrit et l'entretient : cela réussira infailliblement, à moins que dans l'usage des plaisirs ils n'aient perdu tout sentiment de pudeur. En effet, si la honte ne leur permet que rarement cet usage, la volupté exercera sur eux par cela même un plus faible empire. La loi déclarera donc que l'honnêteté veut qu'on se cache pour faire de telles actions et qu'il est infâme de les commettre au grand jour, s'appuyant sur la coutume et la loi non écrite qui prescrivent la même chose ; mais sans ordonner de s'en abstenir entièrement. Ainsi, à ce degré inférieur de moralité, établissons une loi moins parfaite, qui, des trois classes de citoyens qu'elle embrasse, contiendra par la force dans le devoir la troisième, c'est-à-dire, celle des hommes corrompus et incapables de se vaincre eux-mêmes, ainsi que nous les appelons.

CLINIAS.
Quelles sont les deux autres classes ?

L'ATHÉNIEN.
L'une se compose des citoyens pieux et jaloux du véritable honneur ; l'autre de ceux qui s'attachent moins aux belles qualités du corps qu'à celles de l'âme. Tout ce que nous venons de dire n'est peut-être qu'un souhait, tel qu'on en forme dans les entretiens. Quel avantage néanmoins tous les États ne retireraient-ils pas de l'observation de ces

Copyright Arvensa Editions

lois ? Du moins, si Dieu seconde nos efforts, nous parviendrons à obtenir sur cette matière de deux choses l'une, ou que personne n'ose toucher à qui que ce soit de condition libre, si ce n'est à sa femme ; qu'on ne contracte point avec des concubines une union qui ne serait précédée d'aucune cérémonie et dont les fruits seraient illégitimes ; et qu'on n'ait point avec les personnes du même sexe un commerce stérile, interdit par la nature : ou du moins nous réussirons à bannir entièrement l'amour des jeunes garçons. A l'égard des femmes, si quelqu'un vivait avec une autre que celle qui est entrée en sa maison sous les auspices des dieux, et avec le titre sacré d'épouse ; soit qu'elle lui soit acquise par achat, ou de quelque autre manière ; si son mauvais commerce vient à la connaissance de qui que ce soit, homme ou femme : nous ne ferons rien que de juste en le privant par une loi, comme infâme, de toutes les distinctions et privilèges de citoyen, et en le réduisant à la condition d'étranger. Telle est la loi, soit qu'il faille la compter pour une seule ou pour deux, que je crois devoir porter touchant les plaisirs de l'amour, et toutes les espèces d'unions licites ou illicites que ces sortes de désirs occasionnent entre les hommes.

MÉGILLE.

Étranger, cette loi est tout à fait de mon goût : mais que Clinias nous dise aussi ce qu'il en pense.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Je le ferai, Mégille, lorsque je croirai que le temps en sera venu. Pour le moment, laissons l'étranger continuer la suite de ses lois.

MÉGILLE.
A la bonne heure.

L'ATHÉNIEN.
Eh bien, tout en avançant, nous voici arrivés à l'institution des repas en commun. Nous avons dit qu'elle éprouverait partout ailleurs de grandes difficultés : mais en Crète il n'est personne qui pense qu'on doive vivre d'une autre manière. Quant à savoir quelle pratique nous suivrons, celle de cette île, ou celle de Lacédémone[770], ou bien s'il n'y en aurait pas une troisième préférable à ces deux-là ; je ne crois pas qu'il soit difficile d'en imaginer une ; mais je pense en même temps qu'elle ne nous serait pas d'une grande utilité, les choses étant assez bien réglées maintenant à cet égard.

Il est dans l'ordre d'expliquer à présent d'où et comment nos citoyens tireront leur subsistance. Les autres cités ont besoin pour vivre de mille choses qu'elles font venir d'une infinité d'endroits, de deux fois plus d'endroits au moins qu'il ne nous en faudrait. La plupart des Grecs tirent leur nourriture de la mer et de la terre, au lieu que la terre seule fournira à l'entretien de nos

Copyright Arvensa Editions

habitants ; ce qui abrège de beaucoup l'ouvrage du législateur : car, non seulement la moitié moins des lois qui sont nécessaires ailleurs, mais même un plus petit nombre, et encore des lois plus convenables à des personnes libres, rempliront cet objet. En effet, il est débarrassé de presque tout cet attirail de lois qui concernent les patrons de vaisseaux, les trafiquants, les marchands, les hôtelleries, les douanes, les mines, les prêts, les intérêts usuraires, et mille autres choses semblables. Le législateur d'une cité telle que la nôtre passant tout cela sous silence, se bornera à donner des lois aux laboureurs, aux pâtres, à ceux qui élèvent des abeilles, qui sont à la tête des magasins où se déposent les productions de ces arts, ou qui en fabriquent les instruments. Il a déjà réglé les objets les plus importants, tels que les mariages, la génération, l'éducation et l'institution des enfants, et l'établissement des emplois ; il ne lui reste par conséquent qu'à faire des règlements pour ceux qui travaillent directement ou indirectement pour la subsistance de l'État.

Commençons par les lois que nous appelons lois d'agriculture. Voici la première que nous portons au nom de Jupiter qui préside aux limites. Que personne ne touche aux bornes qui séparent son champ de celui du citoyen son voisin, ou du champ de l'étranger dont il est voisin par les terres qu'il possède sur la frontière de l'État, dans la persuasion que c'est là véritablement remuer ce qui doit demeurer immobile ; et que chacun soit dans la

Copyright Arvensa Editions

détermination d'ébranler le plus grand rocher plutôt que la petite pierre qui sépare l'amitié et l'inimitié, et qu'on s'est engagé par serment à laisser à sa place. Jupiter garant des droits du citoyen et de l'étranger a été témoin de ces serments ; on ne l'irrite qu'en soulevant les plus cruelles guerres. Quiconque sera fidèle à cette loi, n'éprouvera jamais les maux que son infraction entraîne : mais celui qui la méprisera, sera soumis à deux châtiments ; le premier et le plus grand de la part des dieux ; le second de la part de la loi. Que personne en effet ne touche volontairement aux limites qui sont entre lui et son voisin. Si quelqu'un l'ose faire, le premier venu le dénoncera aux propriétaires, qui porteront leurs plaintes devant les juges. Si l'accusé se trouve coupable, les juges régleront la peine ou l'amende que mérite un homme qui travaille sourdement ou à force ouverte à confondre le partage des terres. En second lieu, les torts que les voisins se font les uns aux autres, quoique peu considérables, néanmoins parce que les occasions en reviennent souvent, enfantent à la longue de grandes inimitiés qui rendent le voisinage extrêmement fâcheux et insupportable. C'est pourquoi il faut empêcher autant qu'il se pourra qu'aucun citoyen ne donne à son voisin aucun sujet de plainte, et prendre garde surtout qu'il n'empiète sur le champ du voisin en labourant. Car rien n'est plus aisé que de nuire à autrui, et tout homme en est capable, tandis que tout le monde n'est pas en état de faire du bien aux autres. Ainsi quiconque, outrepassant les

Copyright Arvensa Editions

bornes, aura travaillé comme sien le champ.de son voisin, paiera le dommage ; et pour le guérir de son impudence et de la bassesse de ses sentiments, il paiera en outre le double du dommage à celui qui l'a. souffert. La connaissance, le jugement et la punition des délits en ce genre appartiendront aux agronomes. Les délits considérables seront jugés par le collège entier de chacun des douze arrondissements[771], comme il a été dit précédemment : les délits ordinaires seront jugés par les simples gardes. Si Ton paît des bestiaux sur la terre d'autrui, les juges se porteront sur les lieux, feront l'estimation, et condamneront à l'amende. Si, se laissant aller à la passion d'élever des abeilles, on s'approprie les essaims d'autrui, et qu'on les attire chez soi en frappant sur des vases d'airain, on dédommagera celui à qui ces essaims appartiennent. Si, en mettant le feu à des matières inutiles, on ne prenait pas ses mesures pour ne point nuire au voisin, on payera le dommage selon l'estimation des juges. Il en sera de même si en plantant on ne garde pas la distance prescrite entre le plant et le champ du voisin, comme il a été suffisamment réglé par d'autres législateurs[772], des lois desquelles nous ne ferons nulle difficulté de nous servir, persuadés qu'il ne convient pas au principal législateur d'un État de s'arrêter à faire des lois sur une multitude de petits objets qu'un législateur quelconque pourra régler. Ainsi, comme il y a touchant les eaux de très belles lois portées depuis

Copyright Arvensa Editions

longtemps pour les cultivateurs, il n'est point à propos de les détourner pour les transporter dans ce discours. Mais que celui qui voudra conduire une voie d'eau jusqu'à son champ, le fasse en commençant depuis les sources publiques, sans intercepter les sources jaillissantes d'aucun particulier ; et qu'il conduise cette eau par telle route qu'il lui plaira, évitant néanmoins de la faire passer par les maisons, les temples, les monuments, et ne disposant que du terrain nécessaire pour l'écoulement d'un ruisseau. S'il y a une disette naturelle d'eau en quelque lieu, la terre y absorbant les eaux de pluie sans leur donner aucune issue, en sorte qu'on y manque de l'eau nécessaire pour boire, on creusera sur son terrain jusqu'à ce qu'on rencontre l'argile ; et si on ne trouve point d'eau à cette profondeur, on en ira puiser au voisinage dans la quantité requise et suffisante pour l'entretien de sa famille. Mais si les voisins eux-mêmes en avoient peu, on s'adressera aux agronomes, qui régleront l'ordre dans lequel chacun ira chaque jour faire provision d'eau chez ses voisins. Si quelqu'un souffre du dommage en son champ ou en sa maison de la part du voisin qui habite au dessous de lui, parce qu'il refuse de donner aux eaux de pluie l'écoulement nécessaire, ou si au contraire celui qui se trouve plus haut fait tort à celui qui se trouve plus bas en laissant les eaux s'écouler à l'aventure, et qu'ils ne veuillent point s'accorder à l'amiable sur ce point, l'un ou l'autre fera venir un astynome, si c'est à la ville, un agronome, si c'est à la campagne, et ceux-ci régleront ce

Copyright Arvensa Editions

que chaque partie doit faire. L'arrangement fait, celui qui ne s'y tiendra pas sera accusé à titre de voisin jaloux et incommode ; et s'il est convaincu, il sera condamné envers sa partie au double du tort qu'il lui a causé, pour avoir refusé d'obéir aux magistrats.

Quant aux droits que chacun peut avoir au partage des fruits d'automne, ils seront réglés de la manière suivante. La déesse qui préside à cette saison nous fait deux sortes de présents : l'un est le raisin qui ne peut se mettre en réserve, l'autre le raisin propre à être gardé. Voici sur ces fruits ce que la loi ordonne. Quiconque touchera aux raisins ou aux figues champêtres, soit dans son champ, soit dans le champ d'autrui, avant le temps de la récolte, lequel concourt avec le lever d'Arcturus[773], paiera une amende de cinquante dragmes consacrées à Bacchus, si c'est dans son propre champ ; d'une mine si c'est dans le champ des voisins, et des deux tiers d'une mine si c'est dans tout autre champ. A l'égard des raisins qu'on appelle francs et des figues qu'on appelle aussi franches, quiconque en voudra cueillir, si c'est dans son champ, qu'il en prenne autant qu'il voudra et quand il jugera à propos : s'il en faisait autant dans le champ d'un autre sans sa permission, qu'il soit toujours puni conséquemment à la loi qui défend de toucher à ce qu'on n'a pas déposé. Si le coupable était esclave, et qu'il eût cueilli quelqu'un de ces fruits dans un verger, sans l'agrément du maître, il recevra autant de coups de fouet qu'il y a de grains dans le raisin

Copyright Arvensa Editions

et de figues dans le figuier. L'étranger établi chez nous aura droit de prendre de ces sortes de fruits en les payant. Pour l'étranger faisant voyage, qui aura envie de se rafraîchir en chemin, il pourra cueillir lui et un domestique de sa suite des figues et des raisins francs sans les payer, parce que c'est un présent qui lui est dû en qualité d'étranger. Mais la loi lui défend absolument de prendre sa part des fruits qu'on appelle champêtres et autres semblables ; et si un étranger ou son esclave y touchent n'étant pas instruits de cette défense, l'esclave sera puni à coups de fouet : on ne fera aucun mal au maître, mais on l'avertira et on lui apprendra qu'il ne peut toucher aux fruits qui sont propres à être conservés, aux raisins que l'on cuit au soleil pour en faire du vin et aux figues qui peuvent se sécher. Pour les poires, les pommes, les grenades, et les autres fruits semblables, ce ne sera point une chose honteuse d'en prendre en cachette, mais si quelqu'un au dessous de trente ans est pris sur le fait, on pourra l'en empêcher, et le frapper pourvu qu'on ne le blesse pas : les personnes même de condition libre n'auront aucune action en justice pour les coups reçus à ce sujet. L'étranger aura le même droit sur ces fruits que sur les raisins et les figues. Le citoyen au dessus de trente ans, qui se contentera d'en manger sans en emporter, jouira du même privilège que l'étranger ; mais s'il viole cette loi, il s'expose au risque de ne pouvoir disputer le prix de la vertu, si quelqu'un s'avise pour lors de rappeler aux juges les fautes qui lui seront échappées en ce genre.

Copyright Arvensa Editions

L'eau est la chose la plus nécessaire à l'entretien des potagers, mais il est aisé de la corrompre. Car pour la terre, le soleil, les vents qui concourent avec l'eau à la nourriture des plantes, il n'est point facile de les empoisonner ni de les détourner, ni de les dérober, au lieu que tout cela peut arriver à l'eau, qui par cette raison a besoin que la loi vienne à son secours. Voici celle que je propose. Quiconque aura corrompu volontairement l'eau d'autrui, soit eau de source, soit eau de pluie ramassée, en y jetant de certaines drogues, ou l'aura détournée en creusant, ou enfin dérobée, le propriétaire portera sa plainte devant les astynomes, avec l'estimation du dommage, écrite par lui-même : et celui qui sera convaincu d'avoir corrompu l'eau, outre la réparation du dommage, sera tenu de nettoyer la source ou le réservoir, conformément aux règles que les interprètes prescriront chaque fois et à chaque personne.

A l'égard du transport des diverses espèces de denrées, qu'il soit libre à chacun de transporter ce qui lui appartient par telle voie qui lui plaira, pourvu qu'il ne fasse aucun tort à personne, ou que le profit qui lui en reviendra soit triple du tort que souffrira le voisin. La connaissance de ces sortes de causes appartiendra aux magistrats, ainsi que de toutes celles où volontairement, par violence ou par fraude, on aurait causé du dommage à autrui dans sa personne ou dans ses biens, par le transport de ses denrées : toutes ces causes', dis-je, se porteront aux magistrats, qui auront droit de prononcer,

Copyright Arvensa Editions

si le tort n'excède point trois mines ; si c'est quelque sujet de plainte plus considérable, on s'adressera aux tribunaux publics pour la punition du coupable. Au cas que les magistrats n'aient pas suivi les règles de l'équité dans l'estimation du dommage, ils seront condamnés au double envers la partie lésée ; et en quelque affaire que ce soit où l'on se croira lésé par les magistrats, on portera plainte devant les tribunaux publics.

Il y aurait mille autres petits règlements à faire sur la manière de rendre la justice, sur la nature des actions, sur les assignations pour comparaître, sur ceux qui portent ces assignations, s'il suffit qu'ils soient deux, ou davantage, et sur d'autres semblables détails qu'il n'est pas permis de négliger, mais qui sont au dessous d'un vieux législateur. De jeunes législateurs se chargeront de ce soin, et prenant nos lois précédentes pour modèle, dans leurs petits règlements ils imiteront les nôtres dont l'objet est plus important ; l'usage et l'expérience les dirigeront jusqu'à ce qu'ils aient donné à ces règlements toute la perfection convenable. Alors ils les rendront inébranlables et s'y conformeront dans la pratique comme à une législation achevée.

Pour les artisans, voici ce qu'il convient de régler à leur égard. Qu'aucun citoyen, ni même le serviteur d'aucun citoyen n'exerce de profession mécanique. Le citoyen a une occupation qui exige de lui beaucoup d'exercice, beaucoup d'études : c'est de travailler à mettre et à conserver le bon ordre dans l'État ; et ce n'est point un

Copyright Arvensa Editions

travail de nature à s'en acquitter en passant. De plus, il n'y a presque point d'homme qui réunisse en soi les talents nécessaires pour exceller en deux arts ou en deux professions, ni même pour exercer avec succès un art par lui-même et diriger quelqu'un dans un autre. Sur ce principe, il faut que la loi suivante soit fidèlement observée chez nous : qu'aucun ouvrier en fer ne travaille en même temps en bois ; pareillement qu'aucun ouvrier en bois n'ait sous lui des ouvriers en fer dont il conduise le travail en négligeant le sien, sous prétexte qu'ayant à surveiller un grand nombre d'esclaves qui travaillent pour lui, il est naturel qu'il leur donne sa principale attention, parce que leur métier lui est d'un plus grand rapport que le sien propre ; enfin que chacun n'ait dans l'État qu'un seul métier d'où il tire sa subsistance. Les astynomes veilleront avec le plus grand soin à ce que cette loi soit maintenue dans toute sa force. S'ils s'aperçoivent que quelque citoyen néglige l'étude de la vertu pour se livrer à quelque métier que ce puisse être, qu'ils l'accablent de reproches et de traitements ignominieux, jusqu'à ce qu'ils l'aient ramené dans la bonne route ; quant aux étrangers, si quelqu'un d'eux exerce deux métiers à la fois, qu'ils le condamnent à la prison, à des amendes pécuniaires, qu'ils le chassent même de la cité, et le forcent par la crainte de ces châtiments à être un seul homme et non plusieurs. Par rapport au prix et à l'acceptation de leur travail, si on leur fait quelque tort ou s'ils en font à d'autres, les astynomes prononceront jusqu'à concurrence de

Copyright Arvensa Editions

cinquante dragmes : pour ce qui est au-delà de cette somme on aura recours aux tribunaux publics qui jugeront selon la loi. Que personne dans l'État ne paie aucun impôt pour l'exportation ou l'importation d'aucune marchandise. Qu'on ne fasse venir de dehors, pour quelque raison de nécessité que ce puisse être, ni encens, ni aucun de ces parfums étrangers qu'on brûle sur les autels des dieux, ni pourpre, ni aucune autre teinture que le pays ne fournirait point, ni enfin aucune denrée étrangère à l'usage de quelque art ; pareillement qu'on n'exporte aucune des denrées qui doivent demeurer dans le pays. Les cinq plus anciens gardiens des lois exceptés, les douze autres connaîtront de ces sortes d'affaires et auront l'œil sur l'observation de la loi.

Quant aux, armes et aux autres instruments nécessaires pour la guerre, s'il est besoin, pour les travailler, d'emprunter chez l'étranger des ouvriers, certains bois, certains métaux, des matières propres à faire des liens ou certains métaux utiles à cette fin ; les généraux et les commandants de cavalerie auront tout pouvoir de faire entrer et sortir, de donner et de recevoir au nom de l'État ; et les gardiens des lois feront à ce sujet les règlements convenables. Mais que dans notre cité et dans tout son territoire personne ne fasse commerce de ces sortes de choses, ni d'aucune autre en vue d'amasser de l'argent. La distribution des vivres et des autres productions du pays se fera à mon avis comme il convient, si on se rapproche à cet égard de la loi établie en

Copyright Arvensa Editions

Crète[774] : il faut que le total des fruits des douze parties du territoire se distribue entre tous, et se consomme de la même manière : que de chaque douzième partie de ces productions, soit en blé, soit en orge, ou en toute autre espèce de denrées de chaque saison, y compris tous les animaux de nature à être vendus qui se trouvent dans chaque partie du territoire, on fasse trois parts proportionnées ; une pour les personnes libres, une autre pour leurs esclaves, la troisième pour les artisans et en général pour les étrangers, tant ceux qui sont venus s'établir chez nous à dessein d'y gagner leur vie, que ceux qui s'y rendent de temps en temps pour les affaires de l'État ou de quelque particulier. Cette troisième part des denrées dont on ne peut se passer, sera nécessairement mise en vente : à l'égard des deux autres, il n'y aura aucune obligation de les vendre. Mais comment ferons-nous ce partage de manière qu'il soit exact ? N'est-il pas évident d'abord qu'il faudra qu'il soit égal à certains égards, et à d'autres inégal ?

CLINIAS.
Comment l'entends-tu ?

L'ATHÉNIEN.
C'est une nécessité que ce que la terre produit ou nourrit soit meilleur en un endroit et moins bon en un autre.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Or, les trois parts se composant de pareils produits, il ne faut pas que la part des maîtres, non plus que celle des esclaves ou des étrangers soit meilleure que les autres, mais que la distribution soit égale entre tous d'une égalité de qualité. Puis, chaque citoyen, ayant reçu les deux parts, sera le maître de la distribution entre les personnes libres et esclaves de sa famille, donnant à chacun ce qu'il voudra et autant qu'il voudra. Pour le surplus, on le distribuera en suivant les lois de la proportion et du nombre, de cette manière : on fera le dénombrement des animaux qui tirent leur nourriture de la terre, et on se réglera là-dessus pour le partage.

On déterminera ensuite l'habitation que chacun doit occuper, et voici l'arrangement qu'il est à propos de suivre. Il faut qu'il y ait douze bourgs, situés chacun au centre de chaque douzième partie de l'État : mais que d'abord dans chaque bourg il y ait autour de la place publique des temples consacrés aux dieux et aux génies, soit que les Magnétes[775] aient des divinités indigènes, soit qu'ils adorent des divinités étrangères, introduites depuis longtemps dans le pays, dont le culte se perpétue par une ancienne tradition et auxquelles ils rendent les mêmes honneurs que leur rendaient les hommes

Copyright Arvensa Editions

d'autrefois. En chaque endroit il y aura des temples consacrés à Vesta, à Jupiter, à Minerve et à la divinité qui préside à chaque douzième partie du territoire. Autour de ces temples, on bâtira, dans le lieu le plus élevé, des maisons pour servir de retraite sûre à ceux qui sont chargés de la garde du territoire. On fera treize parts du corps des artisans, qui seront distribués dans toute l'étendue de l'État ; en sorte qu'une partie habite dans la cité, où elle sera répartie également entre les douze quartiers, et que les autres demeurent dans les bourgades d'alentour. Dans chaque bourgade résideront toutes les espèces d'ouvriers nécessaires à l'agriculture. Ce sera aux chefs des agronomes à veiller sur tout cela, à voir le nombre et la qualité des ouvriers dont chaque canton a besoin, et comment il faut les placer pour qu'ils soient aussi peu incommodes et aussi utiles aux laboureurs qu'ils peuvent l'être. Les astynomes prendront le même soin par rapport aux ouvriers qui travaillent dans la cité.

L'inspection de la place publique appartiendra aux agoranomes. Après la conservation des temples dont ils sont chargés, ils prendront garde en premier lieu qu'il ne se commette aucune injustice dans la vente ou l'achat des objets de première nécessité. En second lieu, que le bon ordre soit observé, et qu'on ne s'y dise point d'injures : ils puniront les coupables. A l'égard des denrées ils examineront d'abord, si par rapport à celles que les citoyens doivent vendre aux étrangers, chaque chose se fait suivant le vœu de la loi. La voici. Le premier jour de

Copyright Arvensa Editions

chaque mois les citoyens feront porter au marché par des étrangers ou des esclaves commis par eux à la vente de leurs denrées, la douzième partie du blé destiné aux étrangers ; et ceux-ci achèteront ce premier jour de marché pour tout le mois le blé et les autres grains de cette nature. Le douzième jour du mois le citoyen vendra et l'étranger achètera sa provision de liquides pour tout le mois. Le vingt-troisième jour se tiendra le marché des animaux que les uns ont à vendre et les autres à acheter. Ce même jour les laboureurs mettront en vente différentes marchandises, comme des peaux, des étoffes de toute espèce, soit de tissu, ou de matière foulée, et d'autres ouvrages semblables, que les étrangers sont dans la nécessité d'acheter pour leur usage. Que personne ne vende aux citoyens ou à leurs esclaves, ni n'achète d'eux ces sortes de choses, non plus que du froment ou de l'orge mis en farine, ni aucune des denrées nécessaires à la vie ; mais qu'il soit permis aux étrangers, dans les marchés qui seront pour eux seuls, de vendre aux ouvriers et à leurs esclaves du blé et du vin en détail ; on donne d'ordinaire le nom de revendeurs à ceux qui font ce commerce. Les bouchers vendront pareillement la viande en détail aux étrangers, aux artisans et à leurs ouvriers. Tous les jours chaque étranger pourra acheter en gros toute espèce de matière à brûler de ceux qui sont commis pour cette vente dans les différentes parties de la campagne, et la revendre ensuite à d'autres étrangers en telle quantité et en tel temps qu'il voudra. A l'égard des

Copyright Arvensa Editions

autres marchandises et de tous les meubles dont chacun peut avoir besoin, on les exposera en vente sur la place publique, dans les lieux marqués par les gardiens des lois, de concert avec les agoranomes et les astynomes, qui choisiront pour cela des endroits convenables et fixeront le prix des marchandises : là se feront les échanges d'argent pour des marchandises et de marchandises pour de l'argent, sans qu'il soit permis à personne de livrer sa marchandise à crédit. Quiconque l'aura livrée ainsi comptant sur la bonne foi de l'acheteur, ne pourra se plaindre, soit qu'on le paye ou non, parce qu'il n'y aura point d'action en justice pour ces sortes de ventes. Si on vendait ou si on achetait une chose en plus grande quantité et plus cher qu'il n'est marqué par la loi, qui a spécifié jusqu'où on peut élever ou baisser le prix des marchandises sans permettre d'aller au-delà, on inscrira alors le surplus chez les gardiens des lois, et on effacera le déficit. Il en sera de même par rapport aux étrangers établis dans notre cité, touchant l'état qu'ils donneront de leurs biens.

Quiconque voudra et pourra prendre un établissement chez nous aux conditions prescrites, sera libre de le faire. Ces conditions sont qu'il saura un métier ; qu'il ne demeurera pas plus de vingt ans, à compter du jour où il aura été inscrit ; qu'on n'exigera rien de lui pour le recevoir, sinon la promesse ; de se bien comporter ; qu'il ne payera aucun droit pour tout ce qu'il pourra vendre ou acheter ; et que le terme étant écoulé il se retirera avec

Copyright Arvensa Editions

tout ce qui lui appartient. Mais si dans l'espace de ces vingt années il lui arrive de rendre à l'état quelque grand service, et qu'il se flatte d'obtenir du sénat ou du peuple assemblé quelque remise pour sa sortie, ou même la permission de demeurer tout le reste de sa vie, il s'adressera à la cité, et ce qu'il en aura obtenu sera confirmé.

Quant aux enfants de ces étrangers domiciliés, s'ils savent quelque métier, on commencera à compter le temps de leur séjour du moment qu'ils auront quinze ans accomplis ; et après vingt ans écoulés, ils iront s'établir ailleurs où ils jugeront à propos. Si cependant ils souhaitent demeurer chez nous plus longtemps, ils ne le feront de même qu'après en avoir obtenu l'agrément. Avant de se retirer, ils iront chez les magistrats effacer les déclarations qu'ils ont données par écrit de leurs biens.

FIN DU LIVRE HUITIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Neuvième

L'ATHÉNIEN.
L'arrangement naturel de nos lois nous conduit à traiter à présent des actions en justice qui viennent à la suite de toutes les affaires dont il a été parlé plus haut. Quant aux objets sur lesquels doivent rouler ces sortes d'actions, nous avons déjà expliqué ce qui regarde l'agriculture et tout ce qui en dépend ; mais nous n'avons rien dit encore des objets les plus importants, des peines que mérite chaque délit en particulier, et des tribunaux qui doivent en connaître ; c'est de quoi il nous faut traiter successivement.

CLINIAS.
Cela est juste.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Il semble que ce soit une honte d'avoir à faire des lois sur les matières dont nous allons nous occuper dans un état qui, selon nous, sera bien gouverné, et aura toutes les bonnes directions nécessaires pour la pratique de la vertu. Supposer donc que dans un pareil état il se rencontrera des hommes aussi méchants que le sont les plus scélérats dans les autres États, en sorte qu'il soit nécessaire que le législateur prévienne et menace ceux qui pourraient devenir tels et qu'il fasse des lois pour les détourner du crime et les punir quand ils seront coupables, comme s'ils devaient le devenir ; cette supposition est, comme je l'ai dit, honteuse à certain égard. Mais comme nous ne sommes point dans le cas des anciens législateurs, qui étant issus du sang des dieux, donnaient des lois, à ce qu'on raconte aujourd'hui, à des héros pareillement enfants des dieux ; et que nous ne sommes que des hommes dont les lois s'adressent à des enfants des hommes : on ne doit pas trouver mauvais que nous craignions qu'il ne naisse chez nous quelques hommes d'un caractère si naturellement indomptable que rien ne puisse les adoucir, et qui, semblables à certaines semences lesquelles résistent à l'action du feu, soient d'une dureté à l'épreuve des lois les plus fortes. Voilà ceux contre lesquels je vais porter d'abord cette loi déplorable sur le pillage des temples, si quelqu'un avait l'audace de commettre un pareil crime. Ce n'est pas que nous puissions vouloir ou craindre qu'aucun citoyen qui aura reçu une bonne éducation, soit jamais atteint de cette

Copyright Arvensa Editions

maladie ; mais il pourrait arriver que leurs esclaves, que les étrangers et les esclaves des étrangers se portassent souvent à de semblables attentats. Tels sont ceux que j'ai principalement en vue : toutefois me défiant en général de la nature humaine, je porterai pour tous la loi contre le sacrilège et les autres crimes de cette nature, dont la guérison est très difficile ou même impossible. Mais il faut, comme nous en sommes convenus plus haut, mettre à la tête de toutes ces lois un préambule, le plus court qu'il sera possible. On pourrait adresser la parole à celui qu'entraîne au sacrilège un désir criminel qui le presse pendant le jour et le réveille pendant la nuit, et lui donner ces conseils : Ami, le désir qui pousse au pillage des temples, n'est point un mal naturel à l'homme, ni envoyé par les dieux : c'est un esprit de vertige contracté par d'anciens crimes que l'on n'a point expiés, un esprit qu'on porte partout avec soi et qui inspire de funestes pensées. Il faut prendre toutes les précautions et faire tous ses efforts pour ne point s'y laisser séduire. Apprends de moi qu'elles sont ces précautions. Lorsqu'une pareille pensée te viendra à l'esprit, aie recours aux cérémonies propres à la conjurer ; cours en suppliant aux temples des dieux qui détournent les malheurs de dessus les hommes ; recherche la compagnie de ceux qui passent pour hommes de bien ; écoute de leur bouche que le devoir de tout homme est de cultiver la justice et l'honnêteté ; essaie à ton tour de tenir le même langage, et fuis sans

Copyright Arvensa Editions

retour le commerce des méchants. Ces remèdes apporteront peut-être quelque soulagement à ton mal : sinon, regarde la mort comme préférable, et quitte la vie. Après que nous aurons fait retentir ce préambule aux oreilles de ceux qui méditent des actions impies et destructives de l'État, laissons la loi se taire pour celui qui sera docile à notre voix ; mais quiconque y résistera, nous élèverons encore la voix après ce préambule et nous dirons : Tout homme, soit étranger, soit esclave, qui sera surpris volant une chose sacrée, sera marqué sur le front et sur les mains de l'empreinte de son crime ; il recevra autant de coups de fouet qu'il plaira aux juges, et ensuite il sera chassé nu du territoire de la république[776]. Ce châtiment peut-être le rendra meilleur ; car aucune peine infligée dans l'esprit de la loi n'a pour but le mal de celui qui la souffre ; mais en général son effet est de le rendre ou meilleur ou moins méchant. Si le coupable est un citoyen, et s'il a commis contre les dieux, contre ses parents, contre l'État, quelqu'une de ces fautes énormes dont on ne peut parler Sans horreur : le juge tenant compte de l'éducation excellente qu'il a reçue dès l'enfance et qui pourtant n'a pu le détourner des plus grands forfaits, le regardera comme un malade incurable : son châtiment sera la mort, le moindre des maux pour lui. Il servira d'exemple aux autres, lorsqu'ils verront sa mémoire flétrie et son cadavre jeté loin de tous les regards hors des frontières de l'État[777]. Pour ce qui est

Copyright Arvensa Editions

de ses enfants et de ses descendants, s'ils s'éloignent de la conduite de leur père, ils seront comblés d'honneur et de gloire comme ayant avec force et courage quitté la route du vice pour celle de la vertu. Quant aux biens de ces malheureux, la forme de notre gouvernement exigeant que la portion donnée par le sort à chaque famille soit toujours la même et ne souffre aucune diminution, ne nous permet pas de les confisquer au profit du public[778]. Ainsi, lorsque quelqu'un aura commis une faute qui mérite une amende, s'il a quelque bien outre le fonds de terre qui lui est échu en partage, l'amende sera prise sur cet excédant, mais on n'ira point au-delà. Les gardiens des lois consulteront le tableau pour savoir au juste l'état des biens de chacun, et ils ne manqueront jamais d'en faire un rapport exact aux juges, afin que personne ne soit dépouillé de sa part de biens faute d'avoir d'ailleurs de quoi payer l'amende. Si l'on jugeait devoir condamner quelqu'un à une amende plus forte que ne sont ses facultés, et si ses amis ne s'offrent point à être ses cautions et à la payer ensemble pour le mettre en liberté, il sera tenu longtemps, et publiquement, dans les fers, et subira d'autres traitements ignominieux. Qu'aucun crime, de quelque nature qu'il soit, ne soit impuni, et que nul ne puisse échapper au châtiment par la fuite ; mais que les coupables soient condamnés ou à la mort, ou aux fers, ou au fouet, ou à se tenir assis ou debout dans un état humiliant à l'entrée des lieux sacrés situés sur la

Copyright Arvensa Editions

frontière, ou à des amendes pécuniaires qu'on exigera d'eux selon les règles que nous venons de prescrire. Telle sera la peine ; quant aux juges, en cas de mort, ce seront les gardiens des lois, ou un tribunal séparé, composé des meilleurs magistrats de l'année précédente. Il appartient aux jeunes législateurs de régler les formalités de l'appel en justice, des citations et des autres procédures ; mais il est de notre devoir de faire des lois sur la manière de voter. Que chaque juge donne son suffrage à découvert : mais d'abord qu'ils soient tous assis de suite et par rang d'âge, ayant en face l'accusateur et l'accusé : que tous les citoyens qui auront du loisir soient assidus et attentifs à ces jugements. L'accusateur parlera le premier, l'accusé répondra. Après qu'ils auront parlé l'un et l'autre, le plus âgé des juges commencera à les interroger, examinant à fond la solidité de leurs raisons. Tous les autres juges feront la même chose après lui, exigeant de chaque partie les éclaircissements qu'ils pourraient souhaiter sur ce qu'on a dit ou omis de dire : celui qui ne souhaite aucune explication remettra l'interrogatoire au suivant. De tout ce qui aura été dit, on couchera par écrit ce qu'on jugera le plus à propos, et l'écrit scellé, signé de tous les juges, sera déposé sur l'autel de Vesta[779]. Le lendemain ils se rassembleront, poursuivront la procédure en faisant un nouvel interrogatoire, et apposeront encore leur signature à ce qu'on aura mis par écrit. Enfin, après avoir fait la même chose par trois fois consécutives et recueilli

Copyright Arvensa Editions

suffisamment les preuves et dépositions, chaque juge, au moment qu'il donnera le suffrage sacré, jurera par Vesta qu'autant qu'il dépend de lui, il va juger selon la justice et la vérité ; et l'on mettra ainsi fin au procès.

Après les crimes contre les dieux, viennent ceux contre la constitution de l'État. Quiconque pour élever quelqu'un au pouvoir enchaîne les lois, entrave le gouvernement par des factions, met en œuvre la force pour l'exécution de ses desseins et allume le feu de la sédition ; celui-là doit être tenu pour le plus dangereux ennemi de l'État. Il faut mettre au second rang comme coupable le citoyen qui, revêtu de quelqu'une des charges principales, n'a pris aucune part à de pareils complots, mais ne s'en est pas aperçu, ou qui, s'il s'en est aperçu, n'a pas osé venger sa patrie. Ainsi que tout homme, pour peu que le zèle de l'intérêt public l'anime, dénonce aux magistrats et traîne en justice celui qu'il saura vouloir introduire dans le gouvernement un changement violent et illégitime. Les juges pour ce crime seront les mêmes que pour le sacrilège : on procédera au jugement selon les mêmes règles, et le coupable sera condamné à mort à la pluralité des suffrages. En un mot, l'opprobre et le châtiment du père ne s'étendra pas jusqu'aux enfants, à moins que le père, l'aïeul et le bisaïeul n'aient été condamnés à mort. En ce cas l'État leur ordonnera de retourner dans leur ancienne patrie, leur permettant d'emporter leurs biens, à la réserve de ceux que leur famille avait primitivement

Copyright Arvensa Editions

reçus en partage. Ensuite, dans les familles où il y aura plusieurs enfants mâles qui ne soient point au dessous de dix ans, on choisira au sort dix de ces enfants parmi ceux que leur père ou leur aïeul du côté paternel ou maternel auront désignés ; les noms de ceux à qui le sort aura été favorable seront envoyés à Delphes, et l'enfant qui aura pour lui la voix du dieu sera établi sous de meilleurs auspices héritier des citoyens bannis.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Par une troisième loi, les mêmes juges porteront la même sentence de mort avec les mêmes formalités contre ceux qui seront accusés à leur tribunal du crime de trahison. On décidera aussi de la même manière si leurs descendants doivent demeurer dans le pays ou en sortir : en un mot on jugera selon la même loi le traître, le sacrilège et le perturbateur du bon ordre de l'État.

Quant au voleur, il n'y aura qu'une même loi et une même peine pour tous les vols grands et petits. Celui qui sera convaincu de larcin, rendra au double ce qu'il a dérobé, s'il a assez de bien pour payer, sa portion d'héritage mise à part : sinon, il demeurera dans les fers jusqu'à ce qu'il ait satisfait celui qui l'a poursuivi en justice, ou qu'il en ait obtenu grâce. Quiconque sera atteint et convaincu de vol fait au public, sera

Copyright Arvensa Editions

pareillement mis aux fers jusqu'à ce qu'il ait obtenu sa grâce où qu'il ait payé le double de ce qu'il a volé[780].

CLINIAS.
Étranger, quelle peut donc être ta pensée, lorsque tu dis qu'il ne faut mettre aucune différence entre un grand vol et un petit, ni faire attention s'il a été commis dans un temple ou fait à la propriété publique, non plus qu'aux autres circonstances qui changent l'espèce du vol ? Il me semble que le législateur doit appliquer des peines différentes suivant la diversité des espèces ?

L'ATHÉNIEN.
Tu m'as arrêté fort à propos au milieu de ma course, mon cher Clinias. Ta réflexion m'a réveillé et m'en a rappelé une autre qui m'était déjà venue à l'esprit : c'est, pour le dire ici, puisque l'occasion s'en présente, que tous ceux qui jusqu'à présent se sont mêlés de législation, s'y sont mal pris. Ceci demande encore explication. Je me suis servi d'une image assez juste lorsque j'ai comparé ceux qui reçoivent aujourd'hui des lois à ces esclaves qui se font traiter par d'autres esclaves dans leurs maladies. Vous pouvez bien juger que si quelqu'un de ces médecins qui exercent leur profession sans principes, et sans autre guide que la routine, voyait le vrai médecin s'entretenir avec son malade de condition libre comme lui, raisonner avec lui presque en philosophe, remonter à la source du

Copyright Arvensa Editions

mal, et de là jusqu'aux principes généraux de la constitution du corps humain, il ne pourrait s'empêcher de partir d'un éclat de rire, et de tenir ces mêmes propos vulgaires qu'ont toujours à la bouche en ces rencontres la plupart de ceux qu'on appelle médecins. Insensé, dirait-il, ce n'est pas là guérir un malade, mais lui donner des leçons, comme s'il s'agissait d'en faire un médecin et non de lui rendre la santé.

CLINIAS.
Aurait-il donc tort de parler de la sorte ?

L'ATHÉNIEN.
C'est selon. Et s'il était aussi dans la persuasion que quiconque traite la matière des lois comme nous faisons ici, donne à ses concitoyens des instructions et non pas des lois, ne te semblerait-il pas qu'il a encore raison de parler ainsi ?

CLINIAS.
Peut-être.

L'ATHÉNIEN.
Nous nous trouvons dans une conjoncture tout à fait heureuse.

CLINIAS.
Quelle conjoncture ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

c'est que nous ne sommes point dans l'obligation de donner des lois, et que notre but est d'essayer de découvrir ce qu'il y a de plus excellent et de plus nécessaire pour l'État, et la manière dont il faudrait l'exécuter. Ainsi, il nous est libre de chercher, si nous voulons, ce qu'il y a de meilleur, ou de nous en tenir simplement à ce qu'il y a de plus nécessaire. C'est à nous de voir quel choix nous ferons.

CLINIAS.

Étranger, une pareille option ne peut se proposer sérieusement : et c'est bien alors que nous ressemblerions à ces législateurs que quelque grande nécessité contraint de porter leurs lois sur-le-champ, parce que le lendemain il sera trop tard. Pour nous, grâce à Dieu, semblables au maçon qui dans un amas de pierres choisit celles dont il a besoin, ou à tout autre ouvrier occupé de la construction de quelque édifice, nous pouvons rassembler pêle-mêle des matériaux parmi lesquels nous ferons à loisir le choix qui conviendra à l'édifice que nous devons élever. Mettons-nous donc en ce moment à la place, non de ceux qui bâtissent à la hâte contraints par la nécessité, mais de ceux qui ont le loisir d'assembler encore sous leur main une partie des matériaux, tandis qu'ils emploient déjà l'autre ; de sorte que nous pouvons dire avec raison que nous avons posé

Copyright Arvensa Editions

une partie de nos lois, et que pour les autres nous en assemblons les matériaux.

L'ATHÉNIEN.
C'est le moyen, mon cher Clinias, que l'ensemble de nos lois soit plus naturel ; car, au nom des dieux, faites avec moi cette réflexion au sujet des législateurs.

CLINIAS.
Quelle réflexion ?

L'ATHÉNIEN.
Dans tous les États, il y a des ouvrages composés par un grand nombre de personnes ; il y en a d'autres aussi qui renferment les pensées du législateur.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Faut-il que nous donnions notre attention aux ouvrages, soit des poètes, soit des auteurs en prose, qui ont laissé à la postérité des préceptes sur la manière de bien vivre ; et que nous négligions les ouvrages des législateurs ? ou plutôt ne devons-nous pas consulter ces derniers de préférence ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
N'est-ce pas même au législateur seul entre tous les écrivains, qu'il appartient de donner des instructions sur ce qui est beau, bon et juste ; d'enseigner quelles sont les choses qui portent ce caractère, et de quelle manière il les faut mettre en pratique pour mener une vie heureuse ?

CLINIAS.
Oui, sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Serait-il plus honteux pour Homère, Tyrtée et les autres poètes, de s'être trompés dans ce qu'ils ont écrit sur les devoirs de la vie humaine, que pour Lycurgue, pour Solon et les autres législateurs qui nous ont laissé des écrits ? N'est-il pas au contraire dans l'ordre, que de tous les ouvrages qui sont entre les mains du public, ceux qui traitent des lois passent sans aucune comparaison pour les plus beaux et les plus excellents ; et que jugeant des autres ouvrages par ceux-ci, on les approuve, s'ils y sont conformes, et on les rejette avec mépris s'ils contiennent des maximes contraires ? Mettons-nous dans l'esprit qu'en fait de législation il faut faire auprès de ses concitoyens le personnage d'un père et d'une mère pleins de prudence et d'affection pour leurs enfants, ou celui d'un tyran, d'un despote qui ordonne, qui menace, et croit

Copyright Arvensa Editions

que tout est fait quand sa loi est écrite et affichée. C'est donc à nous de voir si nous essayerons de prendre le premier rôle en composant nos lois. Que cette entreprise passe nos forces ou non, montrons du moins le courage de la tenter, et marchant par cette route, soyons déterminés à souffrir tout ce qui peut en arriver. Mais non ; puissions-nous réussir, et nous réussirons de cette manière, si c'est la volonté de Dieu.

CLINIAS.
On ne peut mieux parler ; faisons comme tu dis.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi il nous faut entrer, comme nous avons déjà commencé de le faire, dans une discussion approfondie du sacrilège, du vol en général, et. de toutes les autres espèces de crimes : et on ne doit pas trouver mauvais que dans le cours de notre législation nous ayons statué sur certains objets, tandis que nous sommes encore à examiner les autres. Car nous nous formons au métier de législateurs, mais nous ne le sommes pas encore ; peut-être le deviendrons-nous bientôt. Si donc vous le voulez, nous suivrons la méthode que je propose dans l'examen des objets dont il s'agit.

CLINIAS.
J'y consens.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Essayons de voir sur tout ce qui est beau et juste en quoi nous sommes d'accord et en quoi nous ne le sommes pas, nous qui nous donnons, sinon pour plus habiles que le vulgaire, du moins pour nous efforcer de l'être ; et de même en quoi ce vulgaire ne s'accorde point avec lui-même.

CLINIAS.
Quelles sont donc entre nous ces différentes manières de penser que tu as en vue en parlant ainsi ?

L'ATHÉNIEN.
Je vais tâcher de vous le dire. Nous nous accordons tous à dire que la justice en général est une chose belle en soi, ainsi que tout ce qui y participe, soit les hommes, soit les choses, soit les actions ; en sorte que, si quelqu'un soutenait que l'homme juste, fût-il même contrefait de corps, est très beau par cela même qu'il possède la justice à un degré élevé, il n'aurait point à craindre qu'on le reprît d'avoir mal parlé.

CLINIAS.
Et n'aurait-il pas raison ?

L'ATHÉNIEN.
Certainement. S'il est vrai que tout ce qui tient de la justice est beau, ne suit-il pas que ce qui se dit de tout ce

Copyright Arvensa Editions

qu'on fait, à cet égard, doit s'appliquer également à tout ce qu'on souffre.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Mais une action juste ne participe à la beauté qu'à proportion qu'elle participe à la justice.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, il n'y a nulle contradiction à accorder que si la chose que l'on souffre est juste, elle est belle dans le même degré qu'elle est juste.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Mais si, en même temps que nous reconnaissons qu'une chose que l'on souffre est juste, nous disons qu'elle n'est pas belle, nous mettons la justice en opposition avec la beauté, puisque c'est dire des choses justes qu'elles ne sont pas belles.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
A quel propos dis-tu cela ?

L'ATHÉNIEN.
Il n'est pas difficile de le deviner. Les lois que nous avons portées il n'y a qu'un instant, paraissent faire entendre tout le contraire de ce qui vient d'être dit.

CLINIAS.
Comment ?

L'ATHÉNIEN.
Nous supposions dans ces lois que le sacrilège et l'ennemi des lois établies sont justement punis de mort ; et nous allions faire un grand nombre de lois semblables ; mais nous nous sommes arrêtés en considérant qu'elles donnent lieu à souffrir mille choses graves qui sont à la fois les plus justes et les moins belles qu'on puisse souffrir. Or, de cette manière ne jugeons-nous pas, tantôt que le juste et le beau sont la même chose, tantôt que ce sont des choses entièrement opposées ?

CLINIAS.
Il y a apparence.

L'ATHÉNIEN.
Et voilà comme la plupart des hommes appliquent les notions du juste et du beau sans s'entendre avec eux-

Copyright Arvensa Editions

mêmes.

CLINIAS.
C'est ce qu'il me semble, Étranger.

L'ATHÉNIEN.
Voyons à présent de nouveau, Clinias, si nous nous entendons mieux.

CLINIAS.
Sur quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Je pense avoir dit plus haut assez nettement une chose ; ou si je ne l'ai pas dite pour lors, prenez que je la dis maintenant.

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Que tous les méchants, sans exception, sont tels involontairement dans tout le mal qu'ils font. Ce principe posé, voici la conséquence qui en résulte nécessairement.

CLINIAS.
Quelle conséquence ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

L'homme injuste est méchant, et le méchant est tel involontairement ; or, le volontaire et l'involontaire répugnent ; donc, après avoir supposé que l'injustice est involontaire, il faut bien reconnaître que celui qui commet une injustice, la commet involontairement. Et c'est ce que je dois reconnaître moi-même, car je soutiens que toute injustice est involontaire ; quoique quelques uns, par esprit de dispute ou pour se distinguer, prétendent qu'à la vérité l'injustice est involontaire, mais que beaucoup d'hommes sont injustes volontairement. Telle, est leur pensée, mais ce n'est pas la mienne. Comment donc m'accorder avec moi-même, si toi, Clinias, et toi, Mégille, vous venez m'interroger ainsi : Étranger, si les choses sont ainsi, que nous conseilles-tu de faire par rapport à la république des Magnètes ? Lui donnerons-nous des lois ou non ? Sans doute répondrai-je. Mais, reprendrez-vous, distingueras-tu les injustices en volontaires et en involontaires, et établirons-nous de plus grandes peines pour les fautes et les injustices volontaires, et de moindres pour les autres ? Ou établirons-nous pour toutes des punitions égales, en supposant qu'il n'y a point absolument de fautes volontaires ?

CLINIAS.

Tu as raison, Étranger. Eh bien, quel parti prendrons-nous là-dessus ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Ta demande vient à propos. Voici d'abord le parti que nous prendrons.

CLINIAS.
Lequel ?

L'ATHÉNIEN.
Rappelons-nous avec combien de vérité nous disions tout à l'heure que nos idées touchant la justice sont pleines de confusion et de contradiction ; et cela posé, demandons-nous de nouveau si sans avoir cherché aucune solution à ces difficultés, sans avoir expliqué en quoi consiste la différence entre les fautes, différence que tout ce qu'il y a jamais eu de législateurs dans les divers états, ont fait consister en ce qu'elles sont de deux espèces, les unes volontaires, les autres involontaires, et qu'ils ont suivi dans leurs lois, le discours que nous venons de tenir, passera sans autre explication, comme s'il était sorti de la bouche d'un Dieu ; et si, sans avoir prouvé par aucune raison la vérité de nos paroles, nous porterons des lois contraires en quelque sorte à celles des autres législateurs ? Cela ne se peut pas, et avant de passer aux lois, il est nécessaire d'expliquer comment les fautes sont de deux espèces, et quelles sont leurs autres différences ; afin que, quand nous infligerons des peines à chaque espèce, chacun suive le fil de notre discours et puisse discerner ce qu'il y a de bien ou de mal ordonné dans nos

Copyright Arvensa Editions

lois.

CLINIAS.
Étranger, j'approuve ce que tu dis. En effet, de deux choses, ou il ne nous faut pas dire que toute injustice est involontaire, ou il nous faut commencer par prouver que nous avons raison de le dire.

L'ATHÉNIEN.
De ces deux partis je ne puis, en aucune manière, prendre le premier, c'est-à-dire, me résoudre à ne pas dire ce que je crois vrai ; silence qui ne serait ni légitime ni permis. Il me faut donc essayer d'expliquer sur quoi repose la distinction des fautes et si ce n'est point sur ce que les unes sont volontaires et les autres involontaires, ou bien sur quel autre fondement.

CLINIAS.
Il nous est absolument impossible, Étranger, de penser autrement.

L'ATHÉNIEN.
C'est ce que je vais faire. Dites-moi : Les citoyens, dans leur commerce et leurs rapports mutuels, se font sans doute souvent tort les uns aux autres ; et dans ces rencontres le volontaire et l'involontaire se présentent à chaque instant.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Qu'on n'aille pas dire que toute espèce de tort est une injustice, ni s'imaginer en conséquence que dans ces torts il y a deux sortes d'injustices, les unes volontaires, les autres involontaires ; les torts involontaires n'étant pas moindres ni pour le nombre ni pour la grandeur que les volontaires. Mais voyez, je vous prie, l'un et l'autre, si ce que je vais dire est fondé ou non. Je suis bien éloigné dédire, Mégille et Clinias, que si quelqu'un fait tort à autrui sans le vouloir et contre son gré, il commet une injustice mais la commet involontairement, et de ranger dans mes lois ce tort parmi les injustices involontaires : je dirai au contraire que ce tort, qu'il soit grand ou petit, n'est nullement une injustice. Bien plus, si mon opinion l'emporte, nous dirons que souvent l'auteur d'un service rendu par de mauvaises voies, est coupable d'injustice. En j effet, mes chers amis, ce n'est pas précisément sur ce que quelqu'un aura donné ou pris une chose à un autre que le législateur doit prononcer que son action est rigoureusement juste ou injuste ; mais il doit examiner si c'est avec une intention droite et par un moyen honnête qu'on l a fait du bien ou du mal à autrui, et avoir en I même temps les yeux sur ces deux choses, l'injustice et le tort causé, A l'égard du dommage, il est de son devoir de le réparer par ses lois, autant qu'il dépend de lui, en

Copyright Arvensa Editions

recouvrant ce qui est perdu, en relevant ce qui a été renversé, en guérissant ce qui est blessé ou tué ; enfin ? il doit essayer, en réparant chaque dommage ; d'en faire toujours un moyen de réconciliation par voie de compensation entre l'auteur du dommage et celui qui l'a souffert.

CLINIAS.
Fort bien jusque là.

L'ATHÉNIEN.
Mais par rapport au tort, ou même au profit procuré injustement, comme lorsqu'on ménage un gain à quelqu'un par des moyens illicites, le législateur regardant ces injustices comme des maladies de l'âme, appliquera des remèdes à celles qui sont susceptibles de guérison ; et voici la fin qu'il doit se proposer dans la guérison de la maladie de l'injustice.

CLINIAS.
Quelle fin ?

L'ATHÉNIEN.
Celle d'instruire par la loi l'auteur de l'injustice, soit grande, soit petite, et de le contraindre à ne plus commettre de propos délibéré de pareilles fautes, ou du moins à les commettre beaucoup plus rarement, en exigeant d'ailleurs la réparation du dommage. De quelque

Copyright Arvensa Editions

manière que l'on s'y prenne pour inspirer aux hommes l'aversion de l'injustice et leur faire aimer, ou du moins ne pas haïr la justice, soit qu'on emploie les actions ou les discours, le plaisir ou la douleur, les honneurs ou l'infamie, les amendes pécuniaires ou les récompenses ; ce ne peut être que l'ouvrage des plus belles lois. Mais le législateur n'a qu'une loi, qu'une peine à porter contre celui dont il voit le mal incurable. Comme il sait que ce n'est pas un bien pour de pareils hommes de prolonger leur vie, et qu'en la perdant ils sont doublement utiles aux autres, devenant pour eux un exemple qui les détourne de mal faire, et délivrant en même temps l'État de mauvais citoyens ; il se trouve, par ces considérations, dans la nécessité de punir le crime par la mort dans de semblables criminels ; hors de là, il ne doit point user de ce remède.

CLINIAS.

Ce que tu viens de dire me paraît très raisonnable : mais je souhaiterais de ta part une explication plus claire sur la différence que tu mets entre le tort et l'injustice, et sur les divers caractères qu'y prennent le volontaire et l'involontaire.

L'ATHÉNIEN.

Il faut tâcher de vous satisfaire. Il est évident que dans vos entretiens sur l'âme, voua dites et vous entendez dire aux autres qu'il y a en elle quelque chose qu'on nomme

Copyright Arvensa Editions

colère, soit que ce soit une affection ou une partie de l'âme ; que cette colère est de sa nature aisée à irriter, difficile à apaiser, et que par une violence dépourvue de raison, elle fait souvent de grands ravages.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Nous distinguons encore dans l'âme un sentiment du plaisir, qui n'a rien de commun avec la colère, et qui, exerçant sur l'âme son empire avec une force d'un caractère tout opposé, l'entraîne, par une tromperie mêlée de violence, à faire tout ce qu'il lui suggère.

CLINIAS.
Oui, vraiment.

L'ATHÉNIEN.
A ces deux sources de toutes nos fautes, ajoutez-en une troisième qui est l'ignorance, et vous ne vous tromperez pas. Il y a deux sortes d'ignorance, qu'il importe au législateur de bien distinguer : l'une simple, qu'il regardera comme la cause des fautes légères ; l'autre double, lorsqu'on est dans l'erreur non seulement par ignorance, mais par une fausse opinion de sagesse, comme si on avait une connaissance parfaite de ce qu'on ignore totalement. Il attribuera à ces trois causes,

Copyright Arvensa Editions

lorsqu'elles sont secondées de la force et du pouvoir, les crimes les plus grands et les plus honteux ; et lorsqu'elles sont jointes à la faiblesse, les fautes des enfants et des vieillards, qu'il tiendra pour de vraies fautes et punira comme telles par des lois, mais les lois les plus douces et les plus indulgentes.

CLINIAS.
Tout cela est conforme au bon sens.

L'ATHÉNIEN.
Quant au plaisir et à la colère, nous disons tous, en parlant des hommes, que les uns sont supérieurs à leurs impressions, et que les autres s'y laissent vaincre ; et la chose est ainsi.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Mais nous n'avons jamais entendu dire que les uns sont supérieurs à l'ignorance, et que les autres y succombent.

CLINIAS.
Non, assurément.

L'ATHÉNIEN.
Toutefois nous disons que chacune de ces trois choses

Copyright Arvensa Editions

nous pousse vers son objet ; en sorte qu'elles nous attirent souvent vers des partis opposés.

CLINIAS.
Très souvent.

L'ATHÉNIEN.
Je suis maintenant en état de t'expliquer clairement et sans embarras ce que j'entends par justice et injustice. J'appelle injustice, la tyrannie qu'exercent sur l'âme la colère, la crainte, le plaisir, la douleur, l'envie et les autres passions, soit qu'elles nuisent aux autres par leurs effets, ou non ; et je dis qu'il faut appeler juste toute action faite conformément à l'idée que nous avons du bien, à quoi que ce soit que les états ou certains particuliers aient attaché cette idée, lorsqu'elle domine dans l'âme et règle tout l'homme, quand même il ferait encore quelques faux pas ; et je dis qu'il faut appeler excellente toute conduite qui se laisse diriger par un tel guide, en chaque circonstance et dans toute la vie humaine. Le tort que l'on peut faire aux autres par de semblables actions, c'est là ce que beaucoup appellent injustice involontaire ; mais, au lieu de disputer sur des mots, ce qui n'est pas notre but, puisque nous venons de reconnaître distinctement trois espèces de principes de nos fautes, il vaudra mieux, avant que d'aller plus loin, les repasser dans notre mémoire. La première espèce est celle de ce sentiment pénible, que nous appelons colère et crainte.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
La seconde est le sentiment du plaisir, et les autres passions de cette nature ; la troisième est l'aberration des désirs et des opinions relativement au bien. Cette troisième espèce en comprend sous elle deux autres ; ce qui fait cinq espèces, pour lesquelles il faut porter des lois différentes, en réduisant ces espèces à deux genres.

CLINIAS.
Qui sont-ils ?

L'ATHÉNIEN.
L'un, des crimes qui s'exécutent en chaque endroit par des voies violentes et ouvertes ; l'autre, de ceux qui se commettent en cachette part des voies obscures et frauduleuses. Quelquefois le même crime s'exécute par cette double voie ; et c'est pour lors que les lois, si elles sont justes, ne sauraient être trop sévères.

CLINIAS.
Cela doit être.

L'ATHÉNIEN.
Revenons à présent au point d'où nous sommes partis,

Copyright Arvensa Editions

pour nous jeter dans cette digression, et reprenons la suite de nos lois. Nous avions déjà porté des lois contre ceux qui pillent les temples des Dieux, les traîtres, et ceux qui, par le renversement des lois, travaillent à ruiner le gouvernement établi. Or, il peut arriver que l'on commette quelqu'un de ces crimes dans un accès de folie, ou par l'effet de quelque maladie, ou d'une vieillesse décrépite, ou d'une imbécillité qui ne diffère en rien des états précédents. Si lès juges choisis pour prononcer sur ces crimes, viennent à reconnaître que c'est là ce qui y a donné occasion, par la déclaration du coupable ou de celui qui plaide pour sa défense, et qu'ils pensent qu'en effet il était dans un de ces états, lorsqu'il a agi contre la loi ; ils le condamneront à la simple réparation du dommage qu'il a pu causer, et lui feront grâce de tous les autres châtiments. J'excepte le cas de l'homicide où le coupable n'aurait pas les mains pures de sang : on l'obligera à changer de pays et de demeure pour un an. S'il revient avant le terme fixé par la loi, ou même s'il met le pied sur sa terre natale, il sera condamné, par les gardiens des lois, à deux ans de prison publique ; après quoi on le mettra en liberté.

Puisque nous avons commencé à parler de l'homicide, essayons de porter des lois sur toutes les espèces de meurtres, et, d'abord, parlons des meurtres violents et involontaires. Si quelqu'un dans les combats et les jeux publics vient à tuer son ami sans dessein, soit que celui-ci meure sur-le-champ des coups qu'il a reçus, ou quelque

Copyright Arvensa Editions

temps après ; si le même malheur lui arrive à la guerre, ou aux exercices militaires qui se font par ordre des magistrats, sans armes, ou avec des armes pour imiter ce qui se passe dans une guerre véritable : qu'il soit déclaré innocent, après avoir fait les expiations ordonnées par l'oracle de Delphes dans ces sortes d'accidents. La loi déclare pareillement innocent tout médecin qui, sans le vouloir, tuera son malade. Quiconque aura tué un homme de sa main, mais involontairement, soit qu'il n'ait employé pour cela que ses membres, ou qu'il se soit servi d'un instrument ou d'une arme quelconque ; soit encore en lui donnant certain breuvage ou certains aliments ; soit par le feu soit par le froid, soit en lui ôtant la respiration ; en un mot, soit par son propre corps, ou par le moyen de quelque corps étranger : il sera regardé comme personnellement coupable d'homicide, et subira les peines suivantes. Si c'est l'esclave d'autrui qu'il a tué, croyant que ce fût le sien, il dédommagera et indemnisera le maître de cet esclave : en cas de refus, il sera condamné en justice à payer le double du prix de l'esclave, dont l'estimation appartiendra aux juges ; quant aux expiations, il en fera de plus grandes et en plus grand nombre que ceux qui ont tué dans les jeux publics ; et ce sera aux interprètes choisis par les Dieux à régler ces expiations. Si c'est son esclave qu'il a tué, la loi le déclare exempt de toute peine, après qu'il se sera purifié. Celui qui aura tué involontairement une personne libre, sera assujetti aux mêmes expiations que le meurtrier d'un

Copyright Arvensa Editions

esclave. De plus, qu'il se garde bien de mépriser une antique tradition. On dit que celui qui a fini ses jours par une mort violente, après avoir vécu dans la condition d'homme libre, conserve, quand sa mort est encore récente, du ressentiment contre son meurtrier ; et que l'accident violent qu'il a éprouvé l'ayant rempli de crainte et de frayeur, en voyant l'auteur de sa mort continuer à vivre dans les lieux qu'il fréquentait auparavant, il l'épouvante à son tour, et fait tout son possible pour le remplir du trouble dont il est lui-même agité, en appelant à son aide la mémoire du meurtrier C'est pourquoi l'auteur d'une pareille action doit céder à sa victime et se bannir durant une année entière de sa patrie et des lieux qu'il fréquentait. S'il a tué un étranger, il sera exclu pour le même temps du pays de cet étranger. Au cas qu'il se soumette de plein gré à cette loi, le plus proche parent du mort, qui aura l'œil sur tout ce qui se passe, montrera une modération parfaite en lui pardonnant son crime et rentrant en grâce avec lui. Mais si le coupable refuse d'obéir ; si, d'abord, il ose se présenter aux temples et sacrifier avant d'être purifié ; si, ensuite, il ne veut point se tenir exilé de sa patrie pendant le temps prescrit ; ce même parent l'accusera de meurtre en justice, et, s'il €st convaincu, il sera puni au double. Et si le plus proche parent ne poursuit pas le meurtrier, il contractera lui-même la souillure du crime et le mort tournera contre lui son ressentiment ; le premier venu pourra l'accuser, et il sera condamné à un bannissement de cinq ans, suivant la

Copyright Arvensa Editions

disposition de la loi. Si un étranger tue involontairement un autre étranger établi dans l'État, il sera libre à quiconque de le poursuivre en vertu des mêmes lois, et s'il est lui-même domicilié, il s'éloignera pour un an ; s'il est simplement étranger, quel que soit celui qu'il a tué, étranger ayant ou non un domicile chez nous, ou citoyen, outre les expiations ordinaires il sera banni pour toujours de tout le territoire de l'État où ces lois sont en vigueur. S'il revenait malgré la défense de la loi, les gardiens des lois le puniront de mort, et ses biens, s'il en a, seront donnés au plus proche parent de l'homme tué. Mais si son retour était forcé, comme si la tempête le jetait sur le territoire de l'État, il dressera une tente sur le rivage, de façon qu'il ait les pieds dans la mer, et attendra ainsi l'occasion de se rembarquer. S'il était ramené par terre de vive force, le premier magistrat entre les mains duquel il tombera, le mettra en liberté et le reléguera sans lui faire aucun mal, au-delà des limites de l'État. Si quelqu'un tue de sa main une personne libre et que le meurtre ait été commis par colère, il est à propos de faire d'abord ici une distinction. On agit par colère, lorsque, soudain, dans le premier accès et sans aucun dessein de tuer, ou ôte la vie à un homme en le frappant ou de quelque autre manière, et qu'aussitôt après on se repent de l'action qu'on vient de faire. On agit aussi par colère, quand, ayant été insulté par des paroles ou des traitements outrageants, on poursuit le dessein de se venger, et que, quelque temps après, on tue avec une volonté délibérée celui qui nous a

Copyright Arvensa Editions

fait injure, sans témoigner ensuite aucun repentir de son action. Ainsi il faut distinguer deux espèces de meurtre, qui ont toutes deux la colère pour principe, et qu'on peut dire avec raison tenir le milieu entre le volontaire et l'involontaire ; ou plutôt elles n'en ont l'une et l'autre que l'apparence. Celui qui garde son ressentiment, et ne se venge pas sur-le-champ, mais attend pour le faire une occasion où il prend son ennemi au dépourvu, tient beaucoup du meurtrier volontaire ; et celui qui ne contient pas sa colère, et la satisfait à l'instant même sans aucun dessein prémédité, ressemble à l'homicide involontaire : cependant son action n'est pas tout à fait involontaire, mais elle n'en a que l'apparence. C'est pour cette raison qu'il est difficile de décider si les meurtres qui sont un effet de la colère sont tous volontaires, ou si le législateur doit en ranger quelques uns parmi les involontaires. Le meilleur et le plus vrai est de dire qu'ils ont en apparence ces deux caractères et de les distinguer par le dessein prémédité et par le défaut de délibération antérieure ; décernant de plus grandes peines contre ceux qui tuent par colère et de dessein prémédité, et de plus légères contre les autres qui tuent dans un premier mouvement indélibéré. En effet il est juste de punir plus sévèrement ce qui a l'apparence d'un mal plus grand, et avec moins de sévérité ce quia l'apparence d'un moindre mal : c'est aussi le parti que nous devons prendre dans nos lois.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Revenant donc une seconde fois sur nos pas, nous disons que celui qui dans un premier mouvement de colère, sans aucun dessein prémédité, aura tué de sa main une personne libre, sera sujet aux mêmes peines que le meurtre commis sans colère ; mais que de plus, pour lui apprendre à modérer ses emportements, il passera deux ans dans l'exil sans aucune grâce : et que celui qui a tué à la fois dans la colère et de dessein prémédité, subira les mêmes peines que le précédent, et sera condamné à trois'ans d'exil, comme l'autre l'a été à deux, afin que, comme sa colère a duré plus longtemps, le châtiment soit aussi plus long. Voici maintenant ce que nous statuons sur le retour des exilés. Sans doute il est difficile d'atteindre ici à une exacte précision, parce qu'il arrive quelquefois que la loi donne plus de gravité à un fait qui en a moins, et moins à un fait qui en a plus, et que dans un meurtre semblable l'un agit avec plus, l'autre avec moins de brutalité. Cependant les choses pour l'ordinaire se passent comme nous l'avons dit. Les gardiens des lois connaîtront donc de toutes ces circonstances, et lorsque le terme de l'exil sera expiré pour l'un et l'autre meurtrier, ils enverront douze de leurs juges sur les frontières de l'État, lesquels, après s'être informés avec exactitude de la conduite des bannis pendant leur exil, décideront s'ils se

Copyright Arvensa Editions

repentent de leur faute et s'il est à propos de les recevoir : ceux-ci seront tenus de se soumettre à leur décision. Si l'un ou l'autre, après son retour, se laissant dominer de nouveau par la colère, retombait dans le même crime, il sera banni à perpétuité ; et s'il revient, il sera traité comme le serait en pareil cas un étranger. Quiconque aura tué, par colère, un esclave, si c'est le sien, eu sera quitte pour se purifier ; si c'est celui d'un autre, il dédommagera le maître au double. Tout homicide, quel qu'il soit, qui n'obéira point à la loi, et qui, sans s'être purifié, souillera de sa présence la place publique, les jeux et les lieux sacrés, pourra être poursuivi en jugement par le premier venu, ainsi que celui des parents du mort qui l'aura souffert. L'un et l'autre seront condamnés au double tant pour les dédommagements que pour les autres peines ; et la loi permet à l'accusateur de prendre l'amende pour lui. Si un esclave, dans un mouvement de colère, tue son maître, les parents du mort le traiteront comme ils jugeront à propos, pourvu qu'ils ne lui laissent point la vie ; à ce prix ils ne seront pas souillés du meurtre commis. Quant à l'esclave qui, dans la colère, aura tué toute autre personne libre, ses maîtres le livreront aux parents du mort, et ceux-ci seront obligés de le faire mourir, mais de tel genre de mort qu'il leur plaira. S'il arrive, €e qui peut arriver en effet, quoique rarement, qu'un père ou une mère tuent leur fils ou leur fille par emportement, en les frappant ou de quelque autre manière violente, ils seront soumis aux mêmes expiations

Copyright Arvensa Editions

que les autres meurtriers, et de plus bannis pour trois ans. Le meurtrier étant de retour, la femme se séparera de son mari, ou le mari de sa femme ; ils ne pourront plus avoir des enfants l'un de l'autre, ni demeurer sous un même toit avec ceux qu'ils ont privés d'un fils ou d'un frère, ni avoir part aux mêmes sacrifices. Quiconque manquera en ce point à ce que la piété et la loi exigent, pourra être accusé d'impiété par tout citoyen. Le mari qui tuera sa femme dans la colère, ou la femme qui commettra le même attentat sur son mari, outre les expiations ordinaires, seront obligés à passer trois ans en exil. Le coupable, à son retour, ne se trouvera ni aux mêmes sacrifices, ni à la même table avec ses enfants ; et si le père ou l'enfant violent la loi en ce point, tout particulier pourra les traîner en justice comme des impies. Si le frère tue dans la colère son frère ou sa sœur, ou la sœur son frère ou sa sœur, ils passeront par les mêmes expiations, et subiront le même bannissement que les parents meurtriers de leurs enfants ; ils ne pourront demeurer sous le même toit, ni assister aux mêmes sacrifices avec ceux qu'ils ont privés d'un frère ou d'un fils ; et selon la loi déjà portée, tout homme sera en droit d'accuser d'impiété les réfractaires. Si quelqu'un se laisse aller à un tel excès de colère contre ceux qui lui ont donné le jour, que dans sa fureur il ose tuer un de ses parents, et si le père ou la mère, avant de mourir, lui pardonnent de bon cœur, après qu'il se sera purifié comme ceux qui ont commis un meurtre involontaire, et qu'il aura subi les

Copyright Arvensa Editions

mêmes peines, il sera déclaré innocent. Mais si ses parents ne lui pardonnent pas son crime, plusieurs lois conspirent à en demander la vengeance. En effet, les plus grands supplices qu'on puisse mériter et à titre de violence et à titre d'impiété et à titre de sacrilège, celui qui a ôté la vie à qui la lui a donnée, les appelle tous sur sa tête : en sorte que s'il était possible de faire mourir plusieurs fois l'enfant qui dans la colère a tué son père ou sa mère, la justice exigerait qu'on lui fît subir plusieurs morts. Car, de quelle autre manière la loi pourrait-elle punir avec justice celui à qui seul les lois ne permettent pas de tuer son père ou sa mère, même dans le cas où il aurait à défendre sa vie contre eux, et à qui elles font un devoir de tout souffrir plutôt que d'en venir à cette extrémité envers ceux de qui il a reçu le jour ? Ainsi la peine de celui qui aura tué dans la colère son père ou sa mère, sera la mort. Si, dans un combat occasionné par une sédition, ou en quelque autre rencontre semblable, le frère tue son frère, ayant été attaqué le premier et à son corps défendant, il sera déclaré innocent, comme s'il avait tué un ennemi. Il en sera de même à l'égard du citoyen ou de l'étranger, qui tuerait en pareil cas un citoyen ou un étranger ; et encore si le citoyen tue un étranger, ou l'étranger un citoyen, ou l'esclave un autre esclave dans les mêmes circonstances. Mais si un esclave tue une personne libre, en se défendant contre elle, il sera puni par les mêmes lois que le parricide. Et ce que nous avons dit du cas où le père pardonne à son fils le meurtre

Copyright Arvensa Editions

commis en sa personne, aura lieu aussi dans tous les cas précédents. Si celui qui est tué pardonne avant de mourir à son meurtrier, quels qu'ils soient l'un et l'autre, le meurtre alors sera réputé involontaire, et outre les expiations marquées, le coupable sera obligé, selon la loi, de s'expatrier pour un an. Ces lois, sur l'homicide commis avec violence, mais sans préméditation et dans la colère, me paraissent suffisantes. Nous allons parler maintenant des meurtres commis de propos délibéré, avec une intention de nuire pleine et entière et des machinations auxquelles on se porte en se laissant dominer par le plaisir, l'envie et les autres passions.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Commençons encore par en distinguer et en énumérer les causes avec toute la précision dont nous sommes capables. La principale est la convoitise, lorsqu'elle s'empare d'une âme passionnée ; son objet le plus ordinaire dans le cas dont il s'agit est celui des désirs ardents de la plupart des hommes, la richesse ; son effet est d'engendrer une foule de désirs insatiables et sans bornes, favorisée qu'elle est par une disposition naturelle et par des préjugés funestes. La source de ces préjugés est le bruit de l'estime mal entendue que les Grecs et les Étrangers ont pour la richesse. La préférant à tous les

Copyright Arvensa Editions

autres biens, quoiqu'elle ne soit qu'au troisième rang, ils dégradent par là leurs sentiments et ceux de leurs descendants. Rien ne serait plus beau ni plus utile à tous les États que d'y tenir au sujet de la richesse ce langage conforme à la vérité, savoir, qu'elle est faite pour le corps, comme le corps l'est pour Famé. Or, puisque voilà des biens auxquels la richesse se rapporte, elle ne peut donc obtenir que le troisième rang après les qualités du corps et celles de l'âme. Un pareil discours apprendrait à chacun que, pour être heureux, il ne faut pas chercher simplement à s'enrichir, mais à s'enrichir par des voies justes et avec modération. Alors il ne se commettrait point dans la société de ces meurtres qui ne peuvent s'expier que par d'autres meurtres. Mais aujourd'hui cette convoitise est, comme nous l'avons dit en commençant cette énumération, la principale cause des homicides volontaires qui méritent les plus grands supplices. La seconde cause est l'ambition qui produit dans l'âme qu'elle possède l'envie, passion funeste en premier lieu à celui qui l'éprouve, et ensuite à tout ce qu'il y a d'excellents citoyens dans un État. La troisième cause d'un grand nombre de meurtres, ce sont ces craintes lâches et injustes dans le moment que l'on commet ou après qu'on a commis certaines actions, dont on voudrait que personne ne sût quelles se font ou qu'elles se sont faites : d'où il arrive qu'à défaut de tout autre moyen, on se défait par la mort de ceux qui pourraient les révéler. Que tout ceci soit dit comme prélude de nos lois sur cette

Copyright Arvensa Editions

matière. Il est à propos d'y joindre le discours auquel beaucoup d'hommes ajoutent une très grande foi quand ils l'entendent de la bouche des initiés aux mystères, savoir, qu'il y a aux enfers des supplices réservés à ces sortes de meurtres, et que le coupable venant à recommencer une nouvelle vie, c'est une nécessité qu'il subisse la peine naturelle qui est d'éprouver le même traitement qu'on a fait à autrui, et qu'il termine ainsi ses jours de la main d'un autre et par le même genre de mort. Si l'on est docile à ce préambule, et si la crainte des peines qu'il annonce fait une forte impression sur les esprits, il ne sera pas besoin de prononcer de loi ; mais si l'on résiste, portons la loi suivante : Quiconque, de propos délibéré et injustement, tuera de sa main un citoyen, quel qu'il soit, sera premièrement privé de ses droits civils, et ne souillera point de sa présence ni les temples, ni la place publique, ni les ports, ni aucune autre assemblée publique, soit qu'on lui en interdise l'entrée ou non ; car elle lui est interdite par la loi, qui parle et parlera toujours en ce point au nom de tout l'État. Tous les parents du mort, tant du côté paternel que du côté maternel, jusqu'aux cousins inclusivement, qui ne poursuivront pas le coupable en justice, comme ils le doivent, ou ne lui signifieront pas son interdiction, contracteront, d'abord, la tache de son crime et attireront sur eux la colère des dieux, comme le suppose la loi dans ses imprécations ; en second lieu, ils seront tenus de comparaître en jugement, à la sommation de quiconque voudra venger la mort du

Copyright Arvensa Editions

défunt. Celui qui se chargera de cette vengeance, après avoir exactement accompli tout ce que le dieu aura prescrit touchant les purifications et les autres cérémonies, et avoir prévenu le meurtrier, emploiera la contrainte contre lui pour lui faire subir la peine portée par la loi. Il est aisé au législateur de montrer que ces sortes de cérémonies doivent consister en certaines prières et certains sacrifices adressés aux divinités dont le soin est de veiller à ce qu'il ne se commette aucun meurtre dans les États. Ce sera aux gardiens des lois de régler, de concert avec les interprètes, avec les devins et sous la direction de l'oracle, quelles sont ces divinités et quelle est la manière la plus agréable à Dieu de poursuivre ces sortes de causes, et de les poursuivre ensuite eux-mêmes. Ces causes seront portées devant les mêmes juges auxquels nous avons dit qu'il appartient de prononcer sur le sacrilège : le coupable sera condamné à mort, et, pour le punir d'avoir joint l'audace à l'impiété, il n'aura point de sépulture dans le pays de celui qu'il a tué. S'il refuse de comparaître en jugement, et qu'il prenne la fuite, il sera banni à perpétuité. Et au cas que, par la suite, il mît le pied sur le territoire du défunt, le parent de celui-ci, ou même le premier citoyen qui le rencontrera, aura droit de le tuer impunément, ou bien, après l'avoir garrotté, il le remettra entre les mains de ses juges pour le faire mourir. L'accusateur exigera en même temps caution de la part de celui qu'il accuse ; l'accusé devra présenter à l'agrément des juges des cautions valables ; il faudra qu'il

Copyright Arvensa Editions

y en ait trois, et qu'elles s'engagent à le représenter au besoin. S'il ne voulait point ou ne pouvait point donner de cautions, les magistrats s'assureront de sa personne, le feront garder étroitement en prison pour le livrer ensuite au jugement. A l'exception des cautions, les mêmes formalités seront observées à l'égard de celui qui ne serait pas personnellement auteur d'un meurtre, mais qui, après avoir résolu la mort de quelqu'un, l'aurait fait tuer en trahison, s'il était assez hardi pour demeurer dans la cité après le crime dont il est la cause, et dont son âme n'est pas pure. S'il est atteint et convaincu, il sera puni du même supplice que le précédent, à la réserve de la sépulture dans la patrie, qui lui sera accordée. Il en sera de même pour les meurtres commis de sa propre main ou par des assassins, d'étranger à étranger, ou d'étranger à citoyen, et réciproquement, et encore d'esclave à esclave, excepté les cautions qui n'auront lieu, comme nous l'avons dit, que dans le cas de l'homicide personnel, où l'accusateur sera tenu en même temps d'exiger des cautions de celui qu'il accuse. Si un esclave tue volontairement un homme libre, soit de sa propre main, soit par la main d'autrui, et que son crime soit prouvé en justice, le bourreau de la cité le conduira dans un lieu d'où l'on pourra voir le tombeau du mort, et après l'avoir battu de verges aussi longtemps qu'il plaira à l'accusateur, au cas qu'il n'expire point sous les coups, il le mettra à mort. Si quelqu'un tue un esclave qui ne lui faisait aucun tort, dans la crainte qu'il ne révélât certaines actions honteuses

Copyright Arvensa Editions

et mauvaises, ou pour quelque autre raison semblable, il sera puni pour le meurtre de cet esclave innocent, comme il l'eût été pour celui d'un citoyen. S'il arrivait de ces forfaits contre lesquels il est triste et douloureux pour un législateur d'avoir à porter des lois, quoiqu'il ne puisse s'en dispenser ; de ces meurtres volontaires et tout à fait criminels, commis par soi-même ou par des assassins sur la personne de ses parents ; meurtres qui, pour la plupart, ne se font que dans les États mal gouvernés, et où l'éducation est vicieuse, mais qui, après tout, peuvent arriver aussi chez le peuple où l'on doit le moins s'y attendre ; pour prévenir de pareils malheurs, il faut répéter ici le discours que nous rapportions il n'y a qu'un moment : peut-être que par là nous réussirons à rendre quelqu'un de nos auditeurs plus capable de s'abstenir volontairement du plus exécrable des homicides. Soit mythe, soit réalité, ou de quelque autre nom qu'on veuille se servir, voici ce qui est raconté comme certain par d'anciens prêtres. Ils disent que la justice qui observe les actions des hommes venge le sang des parents par la loi que j'ai citée ; elle a établi que quiconque se sera souillé d'un tel meurtre, éprouvera inévitablement le même traitement qu'il a fait à autrui ; que s'il a tué son père, il subira un jour le même sort, frappé de la main de ses propres enfants : que s'il a fait mourir sa mère, c'est une nécessité qu'il renaisse un jour sous la figure et avec un corps de femme, et que, plus tard, il soit privé du jour par ceux qui l'auront reçu de lui ; qu'il n'y a point d'autre

Copyright Arvensa Editions

expiation pour le sang des parents répandu, et que la souillure n'en peut être effacée, jusqu'à ce que l'âme coupable ait expié le meurtre par un meurtre semblable, commis en sa personne, et ait apaisé par des supplications le courroux de toute sa parenté. La crainte de ces vengeances divines doit éloigner du crime qui les attire. Si pourtant quelqu'un était assez malheureux pour oser arracher volontairement et de dessein formé l'âme du corps de son père ou de sa mère, de ses frères ou de ses enfants ; telle est la loi que le législateur mortel portera contre lui. Les interdictions de tout commerce civil, et la nécessité de donner des cautions seront les mêmes que dans les cas dont nous avons parlé auparavant ; et s'il est convaincu de meurtre à l'égard de quelqu'un de ceux qu'on vient de nommer, il sera condamné à mort par les juges : les magistrats le feront exécuter par les bourreaux publics, et son cadavre sera jeté nu hors de la ville dans un carrefour désigné pour cela. Tous les magistrats, au nom de tout l'État, portant chacun une pierre à la main, la jetteront sur la tête du cadavre, et purifieront ainsi l'État tout entier. On le portera ensuite hors des limites du territoire, et on l'y laissera sans sépulture selon l'ordre de la loi. Mais quelle peine porterons-nous contre le meurtrier de ce qu'il a de plus intime et de plus cher au monde, je veux dire, contre l'homicide de soi-même, qui tranche malgré la destinée le fil de ses jours, quoique l'État ne l'ait point condamné à mourir, qu'il n'y soit point réduit par quelque malheur affreux et inévitable survenu

Copyright Arvensa Editions

inopinément, ni par aucun opprobre qu'on ne puisse ni réparer ni supporter, mais qui, par une faiblesse et une lâcheté extrême, se condamne lui-même à cette peine qu'il ne mérite pas ? Dieu seul connaît alors les devoirs à remplir pour l'expiation du crime et la sépulture du coupable. Que les plus proches parents du mort consultent là-dessus les interprètes et les lois relatives à ce sujet, et se conforment à leurs décisions. Nous réglons d'abord que ceux qui se seront ainsi détruits, seront enterrés seuls et dans un lieu à part ; qu'ensuite on choisira pour leur sépulture des parties du territoire incultes et ignorées, où ils seront déposés sans honneur, avec défense défaire connaître leur tombe par des colonnes ou des inscriptions. Si une bête de charge, ou quelque autre animal tue un homme, les plus proches parents du mort poursuivront en justice l'animal meurtrier, excepté le cas où un pareil accident arriverait dans les jeux publics. Les juges, choisis parmi les agronomes, à la volonté des parents, et en tel nombre qu'il leur plaira, examineront l'affaire ; l'animal coupable sera tué et jeté hors des limites de l'État. Si une chose inanimée, j'excepte la foudre et les autres traits lancés de la main des dieux, ôte la vie à un homme, soit par sa propre chute, soit par celle de l'homme, le plus proche parent du mort prendra pour juge le plus proche des voisins, et se justifiera devant lui de cet accident, lui et toute sa famille. La chose inanimée sera jetée hors des limites du territoire, comme il a été dit des animaux. Si

Copyright Arvensa Editions

quelqu'un est trouvé mort, sans que l'on connaisse le meurtrier, et qu'on ne puisse le découvrir après toutes les perquisitions convenables, on fera les mêmes interdictions que dans les autres cas ; on accusera de meurtre le coupable quel qu'il soit ; et, après la sentence portée, un héraut publiera à haute voix dans la place publique que celui qui a tué tel et tel, et qui est atteint de meurtre, ait à ne plus paraître dans les lieux sacrés, ni dans tout le pays de celui qu'il a tué, sous peine, s'il vient à être découvert et reconnu, d'être mis à mort et jeté sans sépulture hors des limites de la patrie de celui qui a été tué.

Telle est la loi qu'on observera touchant les meurtres : nous n'en dirons pas davantage sur cette matière. Voici à présent les personnes qu'on peut tuer sans se souiller, et les circonstances où on le peut. Si quelqu'un surprend de nuit dans sa maison un voleur qui en veut à son argent, et qu'il le tue, il sera innocent. Il le sera pareillement, si, en plein jour, il tue celui qui veut le dépouiller, en se défendant contre lui. Quiconque aura fait violence à la pudeur d'une femme libre ou d'un fils de famille, sera mis impunément à mort par celui ou celle qu'il a outragé, par son père, ses frères et ses enfants. Tout mari qui surprendra quelqu'un faisant violence à sa femme, est autorisé par la loi à lui donner la mort. L'homicide commis pour sauver la vie à son père, à sa mère, à ses enfants, à ses frères, à sa femme, dans le cas d'une attaque injuste, ne sera soumis non plus à aucune peine.

Copyright Arvensa Editions

Nous avons donc enfin réglé tout ce qui concerne l'éducation et la culture de l'âme, qui doivent rendre la vie précieuse, si on les possède, et insupportable si on en est privé ; aussi bien que les supplices dus aux auteurs des morts violentes. Nous avons traité pareillement de l'éducation et des exercices du corps. En suivant l'ordre des matières, il nous faut parler maintenant, ce me semble, des traitements violents que les citoyens se font les uns aux autres, volontairement ou involontairement, en expliquer de notre mieux la nature, en marquer les espèces, et déterminer les châtiments que chacun d'eux mérite. Les blessures et les mutilations qui en sont l'effet, sont, après le meurtre, ce qu'il y a de plus grave ; et l'homme le moins habile en législation les placerait dans cet ordre. Il faut d'abord, par rapport aux blessures, comme par rapport aux meurtres, en distinguer de deux sortes ; les unes, faites involontairement, soit par colère, soit par crainte ; les autres volontairement et de dessein prémédité ; et faire ensuite le préambule suivant. Il est nécessaire aux hommes d'avoir des lois et de s'y assujettir : sans quoi ils ne différeraient en rien des bêtes les plus farouches. La raison en est qu'aucun homme ne sort des mains de la nature avec assez de lumière pour connaître ce qui est avantageux à ses semblables pour vivre en société, ni avec assez d'empire sur lui-même et de bonne volonté pour faire toujours ce qu'il a reconnu le plus convenable. Premièrement, il est difficile de connaître que la vraie et la saine politique doit s'occuper

Copyright Arvensa Editions

de l'intérêt général et non de l'intérêt particulier ; le premier unissant toutes les parties de l'État, tandis que l'autre les divise ; et que la société et les individus trouvent également leur avantage dans la préférence qu'accordé une bonne administration à l'intérêt général sur l'intérêt particulier. En second lieu, même après qu'on aurait parfaitement compris que telle est la nature des choses, si on se trouvait maître absolu dans l'État, sans avoir aucun compte à rendre à personne, il serait impossible de demeurer fidèle à cette maxime, et de maintenir constamment pendant toute sa vie la prééminence du bien public sur le bien personnel ; loin de là la nature mortelle portera toujours l'homme à désirer d'avoir plus que les autres, et à ne penser qu'à son intérêt propre, parce qu'elle fuit la douleur et poursuit le plaisir sans raison ni règle ; elle les mettra l'un et l'autre bien au dessus de la justice, et, s'aveuglant elle-même, elle se précipitera à la fin, avec l'État qu'elle gouverne, dans un abîme de malheurs. Cependant, si jamais un homme, par une destinée merveilleuse, naissait capable de remplir ces deux conditions, il n'aurait pas besoin de lois pour se conduire, parce qu'aucune loi, aucun arrangement n'est préférable à la science, et qu'il n'est point dans l'ordre que l'intelligence soit sujette et esclave de quoi que ce soit, elle qui est faite pour commander à tout, lorsqu'elle est appuyée sur la vérité et entièrement libre, comme elle doit l'être de sa nature. Par malheur, elle n'est telle aujourd'hui nulle part, si ce n'est dans un bien faible

Copyright Arvensa Editions

degré. A son défaut, il faut donc recourir à l'ordre et à la loi, qui voit et distingue bien des choses, mais qui ne saurait étendre sa vue surtout. Voilà ce que nous avions à dire à ce sujet. Nous allons à présent statuer sur les peines et les amendes que méritent les blessures, et les autres torts faits à autrui. Il est naturel qu'on nous demande ici des détails sur le genre de blessures, la personne blessée, la manière dont elle l'a été, la vérification du fait ; car il y a mille circonstances qui varient à l'infini et constituent autant d'espèces différentes. Il nous est également impossible d'épuiser ce détail, et de l'abandonner tout entier à la discrétion des juges. Il est un point dont il faut leur laisser absolument la décision : ce point est si le fait est vrai ou faux ; et il n'est presque pas possible de faire des lois sur tous les cas grands et petits, de fixer pour chacun les peines et les amendes, en sorte que sous ce rapport il ne reste absolument rien à faire aux juges.

CLINIAS.
Quel parti prendrons-nous donc ?

L'ATHÉNIEN.
Celui de décider certains cas par nous-mêmes, et d'abandonner aux tribunaux la décision du reste.

CLINIAS.
Mais quels sont les cas que nous devons régler par nous-mêmes, et ceux dont il convient de laisser le jugement aux

Copyright Arvensa Editions

tribunaux ?

L'ATHÉNIEN.

Ce qu'il est maintenant à propos de dire, c'est qu'il y a désordre dans l'État tout entier lorsque les tribunaux lâches et muets y dérobent leurs jugements à la connaissance du public, et décident les causes en cachette ; ou, ce qui est bien plus fâcheux encore, lorsque dans ces mêmes tribunaux on ne garde aucun silence, que le tumulte y règne ainsi qu'au théâtre, que tour à tour on loue et on critique l'un ou l'autre orateur avec de grands cris, et qu'on porte la sentence au milieu de tout ce fracas. Il est bien triste pour un législateur d'être dans la nécessité de faire des lois pour de pareils tribunaux : mais enfin, lorsqu'il ne peut s'en dispenser, la seule chose qu'il ait à faire, en donnant des lois à un pareil État, est de ne laisser à la discrétion des juges l'imposition des peines que sur les plus petits objets, réglant et fixant presque tout par lui-même en termes précis. Au contraire dans un État où les tribunaux sont établis avec toute la sagesse possible, où ceux qui sont destinés à juger ont reçu une bonne éducation, et ont passé par les plus sévères épreuves, on ne peut rien faire de mieux ni de plus sensé que d'abandonner à de tels juges le soin de régler dans la plupart des cas les peines et les amendes. Ainsi, pour ce qui nous regarde, je ne pense pas que personne trouve mauvais que nous ne prescrivions rien à nos juges sur un grand nombre d'objets très importants, où d'autres

Copyright Arvensa Editions

même, moins bien élevés qu'eux, seraient en état de décider et de trouver une peine proportionnée au délit ; et puisque nous espérons que ceux pour qui nous faisons des lois seront eux-mêmes très capables de juger sur ces objets, il faut leur laisser la décision de la plupart des cas. Néanmoins nous pratiquerons encore ici ce dont nous avons déjà parlé plusieurs fois, et ce que nous avons bien fait de mettre en usage dans les lois précédentes ; je veux dire que nous ferons une esquisse et des formules de peines, pour servir de modèles à nos juges et les empêcher de s'écarter des voies de la justice. Revenons donc à nos lois.

Voici l'esquisse de celles qui concernent les blessures. Si quelqu'un, ayant conçu le dessein de tuer un citoyen (j'excepte les cas où la loi le permet), manque son coup et ne fait que le blesser, il ne mérite pas plus de grâce ni de compassion, ayant blessé dans la vue de tuer, que s'il avait tué réellement, et il faut l'accuser en justice comme meurtrier. Néanmoins, par égard pour sa destinée, qui n'est point parvenue au comble du malheur, et pour le génie qui, ayant pitié de lui et du blessé, a détourné de celui-ci le coup mortel et a épargné à celui-là le sort le plus funeste ; par reconnaissance pour ce génie, et afin de ne pas mettre opposition à son bienfait, nous ferons grâce au coupable de la mort, le condamnant seulement à aller vivre dans quelque autre état voisin, et lui laissant la jouissance de son bien le reste de ses jours. En outre, s'il a causé un dommage au blessé, il l'indemnisera suivant

Copyright Arvensa Editions

l'estimation du tribunal où cette cause sera jugée, le même qui aurait prononcé sur le meurtre, au cas que le blessé fût mort de ses blessures. Mais si un enfant blesse son père ou sa mère, ou un esclave son maître, de dessein prémédité, ils seront punis de mort. Il y aura aussi peine de mort contre le frère ou la sœur qui auraient blessé leur frère ou leur sœur, s'ils sont convaincus de l'avoir fait à dessein. Si une femme blesse son mari, ou un mari sa femme, avec intention de tuer, ils seront bannis à perpétuité. Quant à la fortune des exilés, s'ils ont des enfants en bas âge, soit garçons, soit filles, les tuteurs l'administreront et prendront soin des enfants comme s'ils étaient orphelins ; si ceux-ci sont déjà hommes faits, ils posséderont les biens de l'exilé sans être tenus de pourvoir à sa subsistance. Si celui auquel un pareil malheur est arrivé est sans enfants, les parents du côté des hommes et des femmes, jusqu'aux cousins, tiendront une assemblée dans laquelle, avec le conseil des gardiens des lois et des prêtres, ils feront choix d'un héritier qui deviendra le maître de la cinq mille quarante-cinquième maison à la place du banni, se guidant en ce choix par le principe, qu'aucune des cinq mille quarante maisons dont la cité est composée, soit publique, soit particulière, n'est pas tant la propriété de celui qui l'occupe et de sa parenté, que celle de l'État. Or, autant qu'il se peut, il faut que toutes les familles de l'État soient très saintes et très heureuses. C'est pourquoi, lorsque le malheur et l'impiété sont entrés dans une maison, au point que celui qui en est

Copyright Arvensa Editions

le maître ne laisse point d'enfants après lui, et, soit qu'il ait été marié ou non, meurt sans héritiers, condamné pour un meurtre volontaire ou quelque autre crime envers les dieux ou envers ses concitoyens, pour lequel la loi décerne la peine de mort en termes clairs et précis ; ou bien s'il est exilé à perpétuité, ne laissant point d'enfants, la loi veut que l'on commence d'abord par purifier la maison et en éloigner le malheur par de saintes cérémonies ; qu'ensuite les parents s'assemblent, comme on vient de le dire, avec les gardiens des lois, et jetant les yeux sur toutes les familles de l'État, s'arrêtent à celle qui est la plus renommée pour la vertu, et en même temps heureuse, et où il y a un plus grand nombre d'enfants ; qu'ils en prennent un, le déclarent fils adoptif du père et des ancêtres de celui qui est mort sans en fans, lui fassent prendre leur nom au lieu de celui du mort, pour détourner de tristes présages ; et après avoir demandé aux dieux qu'il soit plus heureux père et chef de famille, plus religieux observateur du culte et des cérémonies sacrées que l'infortuné dont il prend la place, qu'ils l'instituent de cette manière héritier légitime, laissant le coupable sans nom, sans postérité, sans héritage, lorsqu'il aura eu le malheur de commettre de pareils crimes.

Les limites des choses ne se mêlent pas toujours, à ce qu'il paraît ; il en est qui ont entre elles un espace intermédiaire, et cet espace touchant de part et d'autre chacune des limites, forme exactement un juste milieu. Nous avons dit que les actions faites dans la colère sont

Copyright Arvensa Editions

de ce genre, et forment un milieu entre le volontaire et l'involontaire. Ainsi, quiconque sera convaincu d'avoir blessé quelqu'un par colère, si la blessure est telle qu'elle puisse se guérir, il payera le double du dommage ; si elle est sans remède, il payera le quadruple ; dans le cas même où elle pourrait se guérir, si la cicatrice rend difforme et expose à la raillerie la personne blessée, il payera aussi le quadruple. Lorsque la blessure ne sera pas seulement préjudiciable à celui qui l'a reçue, mais encore à l'État, empêchant le blessé de concourir à sa défense contre l'ennemi, le coupable, outre les autres punitions, sera condamné aussi envers l'État à un dédommagement, qui consistera à aller à la guerre pour son compte et pour celui du blessé, et à faire le service à sa place. S'il ne le fait point, tout citoyen aura droit de l'accuser de refuser le service militaire. Les juges qui l'auront condamné décideront également de la quotité de l'amende, si elle doit être double, triple ou quadruple. Si le frère blesse son frère aussi dans la colère, ses parents du côté paternel et maternel, jusqu'aux cousins-germains, tant hommes que femmes, s'assembleront, et après avoir jugé le coupable, le livreront au père et à la mère pour le punir comme il le mérite. Si l'on était partagé sur la punition, l'avis des parents du côté du père l'emportera ; enfin si ceux-ci ne pouvaient non plus décider, ils remettront l'affaire aux gardiens des lois. Il faut que les juges qui prononceront sur les blessures faites aux parents par leurs enfants et petits fils, aient au-delà de soixante ans, et qu'ils aient des

Copyright Arvensa Editions

enfants, non adoptifs mais véritables. Le crime étant avéré, ils décideront si le coupable mérite la mort ou quelque autre peine, soit plus grande, soit peu au dessous de la mort. Aucun des parents du coupable n'aura droit de juger, quand même il aurait l'âge porté par la loi. Si un esclave blesse par colère une personne libre, son maître le livrera au blessé pour en tirer quel châtiment il voudra. S'il ne le livre pas, il sera tenu à la réparation du dommage. S'il se plaint que ce n'est qu'une feinte convenue entre l'esclave et le blessé, qu'il porte l'affaire en justice. S'il perd, il payera le triple du dommage ; s'il gagne, il aura action de plagiat contre l'auteur d'une pareille convention avec son esclave. Quiconque blessera une personne sans le vouloir, payera simplement le dommage ; car aucun législateur ne peut rien sur le hasard. Les juges seront les mêmes qui ont été chargés de prononcer sur les blessures faites aux parents par leurs enfants, et ils proportionneront la réparation au dommage.

Tous les délits dont on vient de parler sont dans la classe des actions violentes : on met aussi dans cette classe les voies de fait de toute espèce. Voici, à ce sujet, ce que tous les hommes, femmes et enfants, doivent avoir sans cesse présent à l'esprit. La vieillesse est beaucoup plus respectable que la jeunesse aux yeux des dieux, et de tout homme qui songe à sa sûreté et à son bonheur : c'est, par conséquent, un spectacle honteux et odieux à la Divinité, de voir dans une ville un vieillard maltraité par un jeune homme ; et, au contraire, tout jeune homme frappé

Copyright Arvensa Editions

par un vieillard doit souffrir patiemment les effets de sa colère, se préparant à lui-même la même déférence dans sa vieillesse. Je fais donc les règlements suivants : Que tous honorent, de parole et d'effet, ceux qui sont plus âgés qu'eux ; qu'ils regardent et respectent comme leur père ou leur mère, celui ou celle qui a vingt ans au dessus d'eux. Par honneur pour les dieux qui président à la naissance des hommes, que jamais ils ne portent les mains sur les personnes assez âgées pour avoir pu leur donner le jour. Par une raison semblable, qu'ils s'abstiennent de frapper l'étranger, soit établi chez nous depuis longtemps, soit nouvellement arrivé ; qu'ils ne soient point assez hardis pour le frapper, soit en attaquant, soit en se défendant. Mais si un étranger a eu l'audace de porter la main sur eux, et qu'ils ne croient pas qu'il doive rester sans châtiment, qu'ils le traînent devant le tribunal des astynomes, s'abstenant de le frapper, pour conserver d'autant plus d'éloignement d'oser frapper un citoyen. Les astynomes ayant le coupable devant eux, instruiront son procès avec tous les égards dus au dieu protecteur des étrangers ; et s'ils jugent qu'il a frappé à tort le citoyen, pour réprimer à l'avenir sa témérité, ils le condamneront à recevoir autant de coups qu'il en a donné. S'il leur paraît innocent, après avoir fait des menaces et des reproches à celui qui l'a traduit devant eux, ils les renverront l'un et l'autre. Si quelqu'un frappe une personne de son âge ou plus âgée, mais qui n'ait pas d'enfants ; si un vieillard frappe un vieillard, ou un jeune

Copyright Arvensa Editions

homme un autre jeune homme, l'attaqué se défendra avec ses mains, sans armes, comme le droit naturel l'y autorise. Quiconque, au dessus de quarante ans, osera se battre contre qui que ce soit, soit qu'il attaque, soit qu'il se défende, sera considéré comme un homme grossier, sans éducation et plein de bassesse, et cet opprobre sera le juste châtiment de sa conduite. Ceux qui se rendront à des instructions aussi paternelles, feront honneur à leur docilité ; mais que celui qui n'obéira pas, et ne tiendra aucun compte de ce prélude, écoute avec soumission la loi suivante. Si quelqu'un frappe un citoyen plus âgé que lui de vingt ans ou davantage, premièrement, que celui qui se trouvera présent, s'il n'est ni de même âge ni plus jeune que les combattants, ait à les séparer, ou la loi le déclare mauvais citoyen. S'il est de même âge ou plus jeune que la personne attaquée, qu'il la défende d'une injuste agression, comme si c'était son frère, son père, son aïeul. En outre, celui qui aura osé porter la main sur un autre plus âgé que lui sera, comme il a été dit, accusé en justice de voies de fait ; et, s'il est convaincu, on le tiendra en prison au moins pour un an : si les juges le condamnent à un plus long terme, tout le temps marqué par leur sentence sera observé. Si un étranger, établi ou non dans la cité, frappe quelqu'un plus âgé que lui de vingt ans ou davantage, la loi oblige, avec la même force, les passants de venir au secours. L'étranger qui n'a point d'établissement chez nous, s'il est condamné en justice dans une pareille affaire, sera tenu deux ans en prison

Copyright Arvensa Editions

pour le punir de sa conduite ; l'étranger fixé dans le pays y sera trois ans pour avoir été réfractaire aux lois, à moins que la sentence ne porte un plus long terme. Ceux qui se seront trouvés présents, et n'auront pas prêté main forte à l'attaqué, comme la loi l'ordonne, payeront une mine d'amende, s'ils sont de la première classe ; cinquante dragmes, s'ils sont de la seconde ; trente, s'ils sont de la troisième ; et vingt, s'ils sont de la quatrième. Le tribunal, pour ces sortes de causes, sera composé des généraux d'armées, des taxiarques, des phylarques et des hipparques.

Il me semble que parmi les lois, il y en a qui sont faites pour les gens de bien, dans le but de leur enseigner la manière de vivre heureux par leur union ; et d'autres destinées aux méchants, qu'une bonne éducation n'a pu corriger et dont le caractère est d'une dureté que rien ne peut amollir, pour les empêcher de se porter aux derniers excès du crime. Les lois qui vont suivre sont pour ces derniers ; ils en sont, pour ainsi dire, les auteurs : c'est par nécessité que le législateur les porte, et il souhaite qu'on n'ait jamais occasion d'en faire usage. Quiconque osera porter la main sur son père, sa mère ou quelqu'un de ses aïeux et leur faire violence en les maltraitant, sans craindre le courroux des dieux du ciel, ni les châtiments qui l'attendent, dit-on, aux enfers, comme s'il savait ce qu'il ignore absolument, et par mépris pour une tradition antique et universelle ; il faut employer contre lui quelque remède extrême. Or la mort n'est point le dernier

Copyright Arvensa Editions

remède ; mais bien plutôt les tourments qu'on dit préparés aux enfers, et qui, quoique très réels, ne font nulle impression sur les âmes de cette trempe, puisque autrement il n'y aurait ni parricide ni aucun autre attentat violent et impie commis par les enfants sur leurs parents ; il est donc nécessaire que les supplices dont on punira en cette vie ces sortes de crime réalisent, s'il se peut, les tourments des enfers. Cela posé, telle est la loi que nous croyons devoir porter Si quelqu'un, sans être dans un accès de frénésie, ose porter la main sur son père ou sa mère, ou sur leurs pères et mères, premièrement, tous ceux qui seront présents voleront au secours, comme il a été dit antérieurement pour les autres cas. L'étranger domicilié qui aura prêté main forte aux parents, obtiendra une place d'honneur aux jeux publics ; s'il ne l'a pas fait, il sera banni à perpétuité. L'étranger non domicilié recevra des éloges, s'il est venu au secours ; sinon, il sera blâmé. L'esclave qui aura prêté son secours sera mis en liberté, sinon il recevra cent coups de fouet par ordre des agoranomes, si la chose s'est passée dans la place publique ; ou par ordre de celui des astynomes qui sera en fonction, si elle s'est passée en tout autre endroit de la ville ; et si c'est à la campagne, par ordre des agronomes. Tout citoyen témoin de cette violence, homme, femme, enfant, repoussera les attaques de ce fils dénaturé, en criant à l'impie. S'il manque à le faire, il encourra, selon la loi, la malédiction de Jupiter vengeur des droits de la parenté et du sang. Quant à celui qui sera convaincu

Copyright Arvensa Editions

d'avoir maltraité ses parents, qu'il soit d'abord banni à jamais de la cité, relégué dans la campagne, et là même exclus de tous les lieux sacrés. S'il s'y montrait, les agronomes le feront battre de verges ou punir de toute autre manière qu'ils voudront. S'il reparaît dans la cité, qu'il soit puni de mort. Qu'aucune personne libre qui aura mangé, bu ou eu quelqu'autre commerce avec lui, qui même l'ayant rencontré, l'aura touché volontairement, ne mette le pied dans aucun temple, dans la place publique, ni même dans la cité, qu'auparavant il ne se soit purifié, dans la pensée qu'il a contracté la souillure de ce €rime. Si on viole cette défense, et qu'on souille par sa présence les lieux sacrés et la cité, le magistrat qui, en ayant eu connaissance, ne traduira pas le coupable en justice, en rendra compte au sortir de sa charge, et ce lui sera un chef d'accusation de la première importance. Si un esclave frappe un homme libre, soit étranger, soit citoyen, ceux qui en seront témoins viendront au secours, ou paieront l'amende marquée selon leur classe. Ils aideront l'homme frappé à garrotter l'esclave, et le lui livreront ; celui-ci le mettra dans des entraves, et après l'avoir battu à coups d'étrivières aussi longtemps qu'il jugera à propos, sans néanmoins faire aucun tort au maître de l'esclave, il le lui rendra comme sa propriété, suivant la loi que voici : Tout enclave qui aura frappé une personne libre, sans l'ordre des magistrats, sera remis garrotté à son maître par celui qu'il a frappé ; et son maître le tiendra dans les fers, jusqu'à ce que l'esclave ait obtenu sa grâce de la personne

Copyright Arvensa Editions

qu'il a maltraitée. Toutes ces lois auront lieu par rapport aux femmes, soit qu'elles se frappent entre elles, soit qu'elles maltraitent des hommes, ou qu'elles en soient maltraitées.

FIN DU LIVRE NEUVIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Dixième

L'ATHÉNIEN.

Après ce qui vient d'être dit sur les voies de faits, portons cette loi générale contre toute espèce de violence. Que personne ne prenne ni n'emporte rien de ce qui est à autrui ; qu'on ne se serve d'aucun objet appartenant aux voisins, sans leur consentement exprès ; car tout dépend de cette loi dont l'infraction a donné, donne et donnera naissance à tous les maux dont nous avons parlé. A l'égard des autres désordres, les plus grands sont la licence et les excès de la jeunesse ; ils sont de la plus grande importance lorsqu'ils ont pour, objet les choses sacrées, et ils sont à leur comble, si ces choses sacrées intéressent l'État ou toute une tribu, ou quelque autre espèce de communauté. Au second rang, viennent les crimes qui attaquent le culte privé et domestique, et la sainteté des tombeaux. Au troisième rang, le manque de respect

Copyright Arvensa Editions

envers les parents, crime qu'il ne faut pas confondre avec les autres, dont on a parlé ci-dessus. Au quatrième, les offenses envers les magistrats, lorsque, sans égard pour leur caractère et sans avoir obtenu leur agrément, on prend, on emporte, on emploie à son usage ce qui leur appartient. Au cinquième, toute action qui blesse les droits des citoyens et demande réparation. Il est nécessaire de réprimer par une loi chacun de ces excès. Quant à l'enlèvement des choses sacrées, soit violent, soit clandestin, nous avons dit en général quelle peine il méritait. Il faut maintenant décider à quoi doit être condamné quiconque offense les dieux dans ses paroles ou dans ses actions après que nous aurons fait précéder la loi d une instruction que voici : Dès qu'un homme croit, comme les lois le lui enseignent, qu'il y a des dieux, jamais il ne se portera volontairement à commettre aucune action impie, ni à tenir aucun discours contraire aux lois. Ce désordre ne peut venir que d'une de ces trois causes, ou de ce qu'on ne croit pas, comme je viens de le dire, que les dieux existent, ou s'ils existent, qu'ils ne se mêlent pas des affaires humaines, ou enfin qu'il est aisé de les apaiser et de les gagner par des sacrifices et des prières.

CLINIAS.

Que faire et que dire à ceux qui sont dans de pareils sentiments ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Mon cher ami, commençons d'abord par prêter l'oreille à ce que je devine qu'ils nous diront d'un ton railleur et insultant.

CLINIAS.
Que nous diront-ils donc ?

L'ATHÉNIEN.
Ils nous parleront peut-être ainsi d'un air moqueur : Étrangers d'Athènes, de Lacédémone et de Gnosse, vous dites vrai. Parmi nous les uns croient qu'il n'y a point de dieux ; les autres qu'ils ne se mettent point en peine de ce qui nous touche ; d'autres enfin, qu'on les gagne par des prières, ainsi que vous le disiez tout à l'heure. Nous exigeons donc de vous que, selon la marche que vous avez suivie dans vos autres lois, avant de nous accabler de menaces dures, vous tentiez à notre égard la voie de la persuasion, en nous prouvant par de bonnes raisons qu'il existe des dieux, et qu'ils sont d'une nature trop excellente pour se laisser flatter par des présents et engager à des choses contraires à la justice ; car c'est là précisément ce que nous entendons dire, avec d'autres choses semblables, à des gens qui passent pour très capables, poètes, orateurs, devins, prêtres et à une infinité d'autres personnes, et ce qui, loin de nous détourner la plupart de l'injustice, n'a d'autre effet que de nous porter à remédier au mal après qu'il est commis.

Copyright Arvensa Editions

Nous avons droit d'attendre de législateurs qui se piquent de n'être point farouches, mais humains, qu'ils essaieront d'abord de nous persuader, nous tenant sur l'existence des dieux un discours, sinon plus beau, du moins plus vrai que les discours des autres : peut-être réussirez-vous à nous gagner. Si ce que nous vous proposons est raisonnable, tâchez d'y avoir égard.

CLINIAS.
Étranger, ne juges-tu pas qu'il est facile de donner des preuves certaines de l'existence des dieux ?

L'ATHÉNIEN.
Comment cela ?

CLINIAS.
Premièrement, la terre, le soleil et tous les astres ; ce bel ordre qui règne entre les saisons ; ce partage des années et des mois : ensuite le consentement de tous les peuples Grecs et étrangers qui reconnaissent qu'il existe des dieux.

L'ATHÉNIEN.
Mon cher ami, j'appréhende fort pour vous deux le mépris des méchants ; car de dire que j'en rougisse pour vous, c'est ce que je ne ferai jamais. Vous ne connaissez point ce qui les fait penser différemment des autres. Vous croyez que leurs âmes sont entraînées vers l'impiété par

Copyright Arvensa Editions

la seule force des passions et le penchant invincible vers le plaisir.

CLINIAS.
Quelle autre cause, Étranger, peut-on en donner, outre celle-là ?

L'ATHÉNIEN.
Une cause que vous ne sauriez deviner, et qui vous doit être inconnue, à vous qui vivez séparés du reste des Grecs.

CLINIAS.
Mais encore quelle est-elle ?

L'ATHÉNIEN.
Une ignorance affreuse qui leur paraît la plus haute sagesse.

CLINIAS.
Comment dis-tu ?

L'ATHÉNIEN.
Nous avons en Grèce des ouvrages écrits les Uns en vers, les autres en prose, qui, à ce que j'entends dire, ne sont point connus chez vous, à cause de la bonté de votre gouvernement. Les plus anciens de ces ouvrages nous

Copyright Arvensa Editions

disent, au sujet des dieux, que la première chose qui ait existé est le ciel et les autres corps. A quelque distance de cette première origine ils placent la génération des dieux, nous racontent leur naissance, et les traitements qu'ils se sont faits les uns autres. Que ces discours soient, à certains égards, de quelque utilité ou non pour ceux qui les entendent, c'est sur quoi il n'est point aisé de prononcer, et leur antiquité les protège. Toujours est-il que je ne dirai jamais à leur louange, qu'ils soient propres à inspirer les soins affectueux et le respect dus aux parents, ni que ce qu'ils contiennent sur ce point, soit bien dit. Laissons donc ces anciens écrits[781], et qu'on en dise ce qu'il plaira aux dieux. Venons aux écrits de nos sages modernes, et montrons par où ils sont une source de mal. Voici l'effet qu'ils produisent. Lorsque, pour prouver qu'il existe des dieux, nous en appelons, toi et moi, au soleil, à la lune, aux astres, à la terre, comme à autant de dieux et d'êtres divins, ceux qui se sont laissé séduire par la doctrine de ces nouveaux sages, nous répondent que tout cela n'est que de la terre et des pierres, incapables de prendre aucune part aux affaires humaines ; et ils savent envelopper leur opinion de raisons spécieuses.

CLINIAS.

Étranger, l'opinion que tu viens d'exposer serait pénible à entendre, ne fût-elle soutenue que par un seul ; combien plus doit-elle l'être, ayant pour elle un grand nombre de

Copyright Arvensa Editions

défenseurs!

L'ATHÉNIEN.
Eh bien ! que dirons-nous, et que faut-il que nous fassions ? Supposerons-nous qu'un de ces hommes impies, attaqués par notre législation, nous accuse d'une entreprise inouïe, parce que nous donnons pour fondement à nos lois l'existence des dieux, et produirons-nous nos moyens de défense ; ou bien, négligeant de nous justifier, reprendrons-nous la suite de nos lois, pour ne point donner à ce préambule plus d'étendue qu'aux lois elles-mêmes ? Aussi bien nous faudrait-il entrer dans de très longues discussions, si nous entreprenions de démontrer, avec l'étendue convenable, aux partisans de l'impiété la vérité des points sur lesquels ils nous demandent des explications, et si ensuite nous ne portions la loi qu'après leur avoir imprimé une crainte salutaire et inspiré de l'aversion pour tout ce qui en mérite.

CLINIAS.
Étranger, nous avons dit plusieurs fois et à peu d'intervalle que dans le sujet que nous traitons il ne fallait pas préférer la brièveté à la longueur. Personne, comme on dit, ne nous presse et ne nous poursuit. Ce serait donc une chose également ridicule et blâmable de choisir ici le plus court en laissant le meilleur. Il est d'une importance

Copyright Arvensa Editions

extrême d'établir le plus solidement possible ce que nous avançons, savoir, qu'il y a des dieux, qu'ils sont bons, et qu'ils aiment la justice infiniment plus que les hommes. Ce serait là le plus beau et le plus parfait préambule que nous pussions mettre à la tête de toutes nos lois. Ainsi ne nous rebutons point, et sans nous presser, efforçons-nous de tout notre pouvoir de traiter cette matière à fond, mettant en œuvre tous les moyens que nous pouvons avoir pour opérer la conviction.

L'ATHÉNIEN.

Tes paroles semblent une prière, tant tu y mets d'ardeur et d'insistance ; nous ne pouvons donc différer plus longtemps. Dis-moi, comment peut-on, sans indignation, se voir réduit à prouver l'existence des dieux ? On ne saurait s'empêcher de voir avec colère, de haïr même ceux qui ont été, et sont encore aujourd'hui la cause qui nous y force. Quoi ! après s'être montrés dociles aux leçons religieuses que dans leur enfance, encore sur le sein qui les nourrissait, ils recueillirent de la bouche de leurs nourrices et de leurs mères ; leçons pleines d'enchantement qui leur étaient données tantôt en badinant, tantôt d'un ton sérieux ; après avoir assisté, au milieu de l'appareil des sacrifices, aux prières de leurs parents, après avoir vu et suivi avec le plaisir naturel à leur âge, les cérémonies dont les sacrifices sont accompagnés, lorsque leurs parents offraient des victimes aux dieux avec la plus ardente piété, pour eux-mêmes et

Copyright Arvensa Editions

pour leurs enfants, et que leurs vœux et leurs supplications s'adressaient à ces mêmes dieux, d'une manière qui montrait combien était intime en eux la persuasion de leur existence ; eux qui savent ou qui voient de leurs yeux que les Grecs et tous les étrangers se prosternent et adorent les dieux au lever et au coucher du soleil et de la lune, dans toutes les situations heureuses ou malheureuses de leur vie, ce qui montre combien, loin de nier l'existence des dieux j tous ces peuples en sont convaincus, combien ils sont même éloignés d'en douter ; et maintenant au mépris de tant de leçons, sans avoir un seul motif raisonnable au jugement de tous ceux qui ont le bon sens le plus borné ; ils nous forcent à tenir le langage que nous leur tenons ! Qui pourrait consentir à instruire doucement de pareilles gens, et recommencer à leur enseigner qu'il existe des dieux ? Il faut toutefois essayer de leur parler de sang-froid, afin qu'il ne soit pas dit que parmi nous autres hommes, tandis que l'ivresse des passions fait déraisonner les uns, les autres déraisonnent aussi par l'indignation dont ils sont animés contre les premiers. Adressons donc à ceux qui ont ainsi corrompu leur intelligence, cette instruction paisible ; prenons à part un d entre eux, et, étouffant tout mouvement de colère, disons-lui avec douceur : Mon fils, tu es jeune ; le progrès de l'âge changera pour toi bien des choses, et tu en jugeras bien autrement qu'aujourd'hui. Attends donc jusqu'à ce moment pour te faire juge sur

Copyright Arvensa Editions

une question si importante. Ce que tu regardes maintenant comme de nulle conséquence, est en effet ce qu'il y a de plus important pour l'homme, je veux dire d'avoir sur la divinité des idées justes, d'où dépend sa bonne ou sa mauvaise conduite. Et d'abord je ne crains point qu'on m'accuse de mensonge, lorsque je te dirai à ce sujet une chose digne de remarque : ni toi, ni tes amis, vous n'êtes les premiers à avoir cette opinion sur les dieux : dans tous les temps il y a eu tantôt plus, tantôt moins de personnes attaquées de cette maladie. Là dessus je te dirai ce qui est arrivé à plusieurs : aucun de ceux qui dans leur jeunesse ont cru qu'il n'y avait point de dieux, n'a persisté jusqu'à la vieillesse dans cette opinion. A l'égard des deux autres erreurs, savoir, qu'il y a des dieux, mais qu'ils ne se mêlent point des affaires humaines, ou qu'ils s'en mêlent, mais, qu'il est aisé de les fléchir par des prières et des sacrifices, si quelques uns y ont persévéré jusqu'à la fin, la plupart ne l'ont pas fait. Si donc tu m'en crois, tu suspendras ton jugement sur tout cela, examinant si la chose est telle que tu penses, ou autrement, et tu consulteras là-dessus les autres, le législateur surtout. Durant tout cet intervalle ne sois point assez hardi pour te livrer à aucun sentiment impie contre les dieux. Car il est du devoir du législateur d'essayer dès aujourd'hui et dans la suite de t'instruire sur ce qu'il y a de vrai à cet égard.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Jusqu'ici, Étranger, tout me paraît bien dit.

L'ATHÉNIEN.
Cela est vrai, Mégille et Clinias. Mais nous nous sommes engagés, sans le savoir, dans une dispute d'une grande difficulté.

CLINIAS.
Quelle dispute ?

L'ATHÉNIEN.
Il est question d'une opinion qui passe aux yeux de bien des gens pour la plus sage de toutes.

CLINIAS.
Développe-nous ceci davantage.

L'ATHÉNIEN.
Quelques uns prétendent que toutes les choses qui existent, qui existeront ou qui ont existé, doivent leur origine, les unes à la nature, d'autres à l'art, d'autres au hasard.

CLINIAS.
N'ont-ils pas raison ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Il est du moins vraisemblable que des sages ne se trompent point. Suivons-les cependant à la trace, et voyons où ils arrivent en partant de ce principe.

CLINIAS.
Je le veux bien.

L'ATHÉNIEN.
Il y a toute apparence, disent-ils que la nature et le hasard sont les auteurs de ce qu'il y a de plus grand et de plus beau dans l'univers, et que les objets inférieurs en grandeur et en beauté sont le produit de l'art, qui recevant des mains de la nature les premiers et les principaux ouvrages, s'en sert pour en former et fabriquer de moins parfaits, que nous nommons artificiels.

CLINIAS.
Comment dis-tu ?

L'ATHÉNIEN.
Je vais m'expliquer encore plus clairement. Selon eux, le feu, l'eau, la terre et l'air sont les productions de la nature et du hasard, et l'art n'y a aucune part : c'est de ces éléments entièrement privés de vie qu'ont été formés ensuite ces autres grands corps, le globe terrestre, le soleil, la lune, tous les astres ; ces premiers éléments, poussés çà et là au hasard chacun selon ses propriétés, étant venus à se rencontrer et à s'arranger ensemble,

Copyright Arvensa Editions

conformément à leur nature, le chaud avec le froid, le sec avec l'humide, le mou avec le dur ; et en général les contraires s'étant mêlés au hasard suivant les lois de la nécessité, c'est de ce mélange que se sont formées toutes les choses que nous voyons, le ciel entier avec tous les corps célestes, les animaux et les plantes, avec l'ordre des saisons que cette combinaison a fait éclore : le tout, disent-ils, non en vertu d'une intelligence, ni d'aucune divinité, ni des règles de l'art, mais uniquement par nature et par hasard. Né tardivement de tout cela, fils d'êtres mortels et mortel lui-même, l'art a donné longtemps après naissance à ces vains jouets qui ont à peine quelques traits de la vérité, et ne sont que des simulacres n'ayant de ressemblance qu'avec eux-mêmes : tels que les ouvrages qu'enfantent la peinture, la musique, et les autres arts qui concourent au même but. S'il est certains arts dont les productions soient plus sérieuses, ce sont ceux qui joignent leur action à celle de la nature, comme la médecine, l'agriculture et la gymnastique. La politique elle-même a très peu de chose de commun avec la nature et tient presque tout de l'art ; par cette raison la législation ne vient pas de la nature, mais de l'art, dont les ouvrages n'ont rien de vrai.

CLINIAS.
Comment cela ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Premièrement, mon cher ami, à l'égard des dieux, ils prétendent qu'ils n'existent point par nature, mais par art et en vertu de certaines lois, qu'ils sont différents dans les différents peuples, selon que chaque peuple s'est entendu avec lui-même en les établissant ; que le beau et le bien sont autres suivant la nature, et autres suivant la loi ; que pour ce qui est du juste, rien absolument n'est tel par nature ; mais que les hommes sont toujours partagés de sentiments et changent sans cesse d'idées à cet égard ; que ces nouvelles idées sont la mesure du juste à l'époque où elles apparaissent, tirant leur origine de l'art et des lois, et nullement de la nature. Telles sont, mes chers amis, les maximes que nos sages, soit dans la vie privée soit comme poètes, débitent à la jeunesse, soutenant que rien n'est plus juste que ce qu'on emporte par la force[782]. De là l'impiété se glisse dans le cœur des jeunes gens, lorsqu'ils viennent à se persuader qu'il n'existe point de dieux, tels que la loi prescrit d'en reconnaître. De là les séditions, chacun tendant de son côté vers l'état de vie conforme à la nature, lequel consiste au fond à se rendre supérieur aux autres par la force, et à secouer le joug de toute subordination établie par les lois.

CLINIAS.

Quelle doctrine, Étranger, tu viens de nous exposer !

Copyright Arvensa Editions

Combien est funeste aux États et aux familles une jeunesse ainsi corrompue !

L'ATHÉNIEN.

Tu dis vrai, Clinias. Que crois-tu donc que doive faire le législateur en présence d'ennemis ainsi préparés depuis longtemps à le recevoir ? Suffit-il que debout, au milieu de la cité, il menace tous les citoyens s'ils ne reconnaissent l'existence des dieux et ne se les représentent tels que la loi les représente ; qu'il tienne le même langage sur le juste, l'honnête, en un mot sur les objets les plus importants et sur tout ce qui a rapport à la vertu et au vice, déclarant qu'il faut s'en former l'idée que le législateur en a donnée dans ses lois et s'y conformer dans la pratique ; suffit-il, dis-je, qu'il menace, si l'on refuse d'obéir aux lois, l'un de la mort, l'autre du fouet et de la prison : celui-ci de l'ignominie, celui-là de l'indigence et de l'exil, sans joindre à ses discours, en même temps qu'il promulguera ses lois, rien d'insinuant et de persuasif pour adoucir les esprits autant qu'il est possible ?

CLINIAS.

Point du tout, Étranger. Au contraire, s'il est un moyen de faire entrer, quelque peu que ce soit, ces vérités dans les esprits, il ne faut pas que le législateur, pour peu qu'il mérite ce nom, j se rebute le moins du monde ; mais plutôt il doit, comme l'on dit, prendre toute sorte de voix

Copyright Arvensa Editions

pour venir au secours de la loi antique, en prouvant l'existence des dieux et les autres points que tu as parcourus, et pour prendre le parti de la loi elle-même et de l'art, en montrant qu'ils n'existent pas moins par nature que la nature même, s'il est vrai que ce sont des productions de l'intelligence, comme tu semblés le dire avec raison et comme je le pense avec toi maintenant.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi, mon cher Clinias, malgré ton empressement, n'est-ce pas une entreprise épineuse d'accompagner ce qu'on destine ainsi à la multitude de raisonnements qui d'ailleurs sont d'une longueur excessive ?

CLINIAS.
Quoi donc, Étranger ! nous nous sommes soumis à la nécessité de nous étendre si fort au long sur les banquets et la musique, et nous ne le ferions pas lorsqu'il est question des dieux et d'autres objets semblables ? Outre cela, il n'est rien dont une sage législation puisse tirer un plus grand avantage ; car la vérité qu'on écrit dans des lois, avec cette confiance qu'elle s'expliquera et se justifiera toujours, reste tout à fait muette. Si donc cette discussion présente d'abord quelque difficulté à ceux qui l'entendront, ce n'est pas ce qui doit alarmer ; les moins pénétrants pourront y revenir et l'étudier à plusieurs reprises ; et quelque longue qu'elle puisse être, si elle est utile, il n'est pas du tout raisonnable, il ne me paraît

Copyright Arvensa Editions

permis à personne d'alléguer cette longueur pour se dispenser d'établir de tout son pouvoir des vérités de cette importance.

MÉGILLE.
Il me semble, Étranger, que Clinias a raison.

L'ATHÉNIEN.
Oui, certes, Mégille ; faisons donc ce qu'il dit. Si le système que j'ai exposé n'était pas, pour ainsi dire, dans la bouche de tout le monde, il ne serait pas besoin d'y opposer des preuves touchant l'existence des dieux ; mais aujourd'hui on ne peut s'en dispenser. A quel autre donc convient-il plutôt qu'au législateur de venir au secours des lois les plus importantes que des hommes pervers s'efforcent de renverser ?

CLINIAS.
A personne.

L'ATHÉNIEN.
Réponds-moi donc encore, Clinias (car il faut que tu me secondes dans toute la suite de ce discours) : ne te semble-t-il pas que soutenir ce système, c'est soutenir en même temps que le feu, l'eau, la terre et l'air sont les choses premières, c'est leur donner le nom même de la nature, et prétendre que l'âme n'a existé qu'après eux et

Copyright Arvensa Editions

par eux ? Et non seulement il semble, mais c'est là en effet ce que ce système nous donne à entendre.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Au nom de Jupiter, ne venons-nous pas de découvrir la source de toutes les opinions insensées où sont tombés ceux qui jusqu'à ce jour ont fait des recherches sur la nature ? Examine la chose avec la plus grande attention ; car ce ne serait pas un petit avantage pour notre cause, si nous pouvions montrer que les auteurs de ces systèmes impies, à la suite desquels tant d'autres ont marché, n'ont point raisonné juste, mais d'une manière très peu conséquente ; or je crois que la chose est ainsi.

CLINIAS.
Tu as raison, mais explique-nous en quoi ils se sont trompés.

L'ATHÉNIEN.
Nous allons, ce me semble, nous écarter de nos entretiens ordinaires.

CLINIAS.
Il n'y à point à balancer, Étranger. Je comprends que tu crains de t'écarter de notre sujet, qui est la législation, en

Copyright Arvensa Editions

entrant dans cette discussion ; mais s'il n'y a point d'autre moyen de justifier nos lois sur ce qu'elles disent des dieux, il faut bien, mon cher ami, en passer par là.

L'ATHÉNIEN.
Je vais donc entrer, puisqu'il le faut, dans cette discussion peu ordinaire. Les systèmes qui ont donné naissance à l'impiété ont renversé l'ordre des choses, en ôtant la qualité de premier principe à la cause première de la génération et de la corruption de tous les êtres, et en mettant avant elle ce qui n'existe qu'après elle : de là viennent leurs erreurs sur la vraie nature des dieux.

CLINIAS.
Je ne te comprends pas encore.

L'ATHÉNIEN.
Il me paraît, mon cher ami, que presque tous ces philosophes ont ignoré ce que c'est que l'âme et quelles sont ses propriétés. Ils n'ont pas vu qu'en tout le reste, et surtout quant à l'origine, elle est un des premiers êtres qui ait existé, qu'elle a été avant les corps, et qu'elle préside plus qu'aucune autre chose à leurs divers changements et combinaisons. S'il en est ainsi, n'est-il pas nécessaire que tout ce qui a de l'affinité avec l'âme soit plus ancien que ce qui appartient au corps, l'âme elle-même étant antérieure au corps ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cela est nécessaire.

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent et l'opinion, et la prévoyance, et l'intelligence, et l'art, et la loi ont existé avant la dureté, la mollesse, la pesanteur, la légèreté ; et les grands, les premiers ouvrages, comme aussi les premières opérations appartiennent à l'art ; toutes les productions de la nature, et la nature elle-même, selon la fausse idée qu'ils attachent à ce terme, sont postérieures et subordonnées à l'art et à l'intelligence.

CLINIAS.
Explique-toi.

L'ATHÉNIEN.
Je dis qu'ils ont tort d'entendre par le mot nature la génération des premiers êtres. Si l'on parvient à démontrer que l'âme est Je premier des êtres qui ont été engendrés, il suit que ce n'est ni le feu ni l'air ; or, on pourra dire avec toute sorte de raison que lame est au premier rang de l'être et que c'est là l'ordre établi par la nature, si on démontre que l'âme est antérieure au corps ; c'est là le point de la question.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Tu dis très vrai.

L'ATHÉNIEN.
Mettons-nous donc en devoir de prouver cette vérité.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Avant toutes choses, tenons-nous en garde contre certains sophismes trompeurs, qui, sous l'attrait de la nouveauté, pourraient nous séduire, nous autres vieillards, et, après s'être échappés de nos mains, nous couvriraient de ridicule, en nous faisant passer pour des téméraires qui tentent les plus hautes entreprises et succombent sous les plus petites. Voyez donc ce que nous avons à faire. S'il s'agissait, pour nous trois, de passer à gué un fleuve rapide, et qu'étant le plus jeune d'entre nous et ayant déjà passé plusieurs rivières semblables, je vous disse qu'il est à propos que, vous laissant en sûreté sur les bords, j'entre le premier dans l'eau, que je sonde s'il y a quelque endroit guéable pour des vieillards comme vous, que je voie, en un mot, ce qui en est, et que, si je juge que vous puissiez passer, je vous appelle et vous serve de guide à raison de mon expérience ; qu'au contraire, si le gué me paraît impraticable, je prenne sur moi le danger de l'essai : je ne vous proposerais rien que

Copyright Arvensa Editions

de raisonnable. Or, c'est le cas où nous sommes. La discussion qu'il s'agit d'instituer est entraînante, et peut-être n'êtes-vous pas assez forts pour vous y engager. Il est à craindre qu'elle ne vous fasse tourner la tête, et ne vous jette dans le plus grand embarras, avec un torrent d'interrogations auxquelles vous n'êtes point exercés à répondre, et que vous souffriez de cette situation pénible qui ne vous convient pas. Voici donc le parti que je crois devoir prendre. Je m'interrogerai d'abord moi-même et je répondrai : cependant vous écouterez en toute sûreté. Je poursuivrai toute cette dispute jusqu'à ce que je sois arrivé à ce que je veux démontrer, que l'âme est plus ancienne que le corps.

CLINIAS.
Je trouve cet expédient admirable : exécute la chose comme tu viens de dire.

L'ATHÉNIEN.
Si jamais nous avons eu besoin d'invoquer la Divinité, c'est surtout en ce moment : implorons donc de toutes nos forces le secours des dieux pour en démontrer l'existence, et nous attachant à leur protection comme à une ancre sûre, embarquons-nous dans la dispute présente. Écoutez ce que je crois pouvoir répondre de plus solide aux questions suivantes.

Si l'on me demande : Étranger, tout est-il en repos, et rien en mouvement ? ou bien, est-ce tout le contraire ? ou

Copyright Arvensa Editions

enfin les choses sont-elles les unes en mouvement, les autres en repos ? Je réponds qu'une partie est en mouvement, et l'autre partie en repos. Mais n'est-ce point dans quelque espace qu'elles sont les unes en repos, les autres en mouvement ? Sans doute. N'y a-t-il point des corps qui se meuvent sans changer de place, et d'autres qui en changent ? Apparemment, répondrons-nous, que par les corps qui se meuvent sans changer de place, tu entends ceux dont le centre demeure immobile, comme l'on dit de certains cercles qu'ils sont en repos, quoique leur circonférence tourne. Oui. Nous comprenons que dans cette révolution circulaire, le même mouvement fait tourner en même temps le plus grand cercle et le plus petit, se communiquant dans une certaine proportion aux grands et aux petits cercles, augmentant ou diminuant suivant le même rapport : ce qui est la source de plusieurs phénomènes merveilleux, la même force motrice imprimant en même temps aux grands cercles et aux petits une vitesse et une lenteur proportionnée, ce qu'on serait tenté de regarder comme impossible. Tu as raison. Par les corps qui changent de place en se mouvant, il me paraît que tu entends ceux qu'un mouvement de translation fait passer sans cesse d'un lieu à un autre, et qui tantôt n'ont qu'un même centre pour base de leur mouvement, tantôt en ont plusieurs, parce qu'ils roulent ça et là dans l'espace. Tu dis aussi que dans le choc des corps, ceux qui sont en mouvement se divisent en rencontrant ceux qui sont en repos ; qu'au contraire s'ils

Copyright Arvensa Editions

sont poussés l'un vers l'autre, partis de points opposés et tendant à un même point, ils s'unissent et ne font qu'un seul corps qui prend alors un mouvement composé. Je conviens que les choses sont en effet telles que tu dis. Tu conviens aussi que les corps s'augmentent par la composition et diminuent par la division, autant de temps qu'ils conservent leur forme constitutive, et qu'ils périssent par l'une et par l'autre lorsqu'ils viennent à perdre cette forme. A quel signe reconnaît-on la génération des corps ? Il est évident que c'est lorsqu'un élément ayant reçu une première augmentation, passe à une seconde, et de celle-là à une troisième, après laquelle il devient sensible pour ce qui est capable de sensation. C'est par ces sortes de transformations et de passages d'un mouvement à l'autre que tout se fait dans l'univers. Chaque chose existe véritablement, tant que sa forme primitive demeure ; et lorsqu'elle a passé à une autre forme, elle est entièrement corrompue.

Ne venons-nous pas d'énumérer les points de vue généraux sous lesquels se présente le mouvement à l'exception de deux ?

CLINIAS.
Quels sont-ils ?

L'ATHÉNIEN.
Ceux-là mêmes, mon cher ami, sur lesquels roule toute la discussion présente.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Parle plus clairement.

L'ATHÉNIEN.
N'est-ce point l'âme qui en est le sujet ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Distinguons donc encore deux mouvements : l'un des substances qui peuvent communiquer leur mouvement à d'autres, mais qui n'ont jamais la force de se mouvoir d'elles-mêmes ; l'autre des substances qui se meuvent toujours elles mêmes et ont la vertu de mettre en mouvement d'autres substances par la composition ou la division, l'augmentation ou la diminution, la génération ou la corruption.

CLINIAS.
J'y consens.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi nous compterons pour la neuvième espèce de mouvement, celui des substances qui communiquent sans cesse le mouvement à d'autres, et changent elles-mêmes par le mouvement qu'elles reçoivent d'ailleurs ; et pour la

Copyright Arvensa Editions

dixième espèce, celui des substances qui se meuvent elles-mêmes et les autres choses ; mouvement qui s'accommode également de l'état actif et de l'état passif, et qu'on peut véritablement appeler le principe de tous les changements et de tous les mouvements qu'il y a dans cet univers.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Laquelle de ces dix espèces de mouvements devons-nous mettre au dessus de toutes les autres, comme étant incomparablement plus puissante et plus active ?

CLINIAS.
Il est incontestable que l'espèce qui tient d'elle-même la force de se mouvoir l'emporte infiniment, et que les autres sont bien loin derrière elle.

L'ATHÉNIEN.
Tu as raison. Mais ne faut-il pas rectifier une ou deux choses que nous avons mal énoncées ?

CLINIAS.
Quelles choses ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Nous nous sommes mal exprimés en disant que cette espèce est la dixième.

CLINIAS.
Pourquoi ?

L'ATHÉNIEN.
La raison nous apprend qu'elle est avant toutes les autres pour l'existence et la puissance. Après celle-ci et au second rang vient celle que nous avons comptée mal à propos pour la neuvième.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
Le voici. Lorsqu'une chose produit du changement dans une autre, celle-ci dans une troisième, et ainsi de suite, peut-on dire qu'il y a parmi ces choses un premier moteur ? Comment ce qui est mu par un autre serait-il le principe du changement ? Cela est impossible. Mais lorsqu'un moteur qui ne doit son mouvement qu'à lui-même, cause du changement dans une autre chose, celle-ci encore dans une autre, et que le mouvement se communique ainsi à une infinité de substances ; ont-ils un autre principe que le changement opéré dans cette substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Très bien ; on ne peut se dispenser de convenir de tout cela.

L'ATHÉNIEN.
Faisons-nous encore cette question-ci, et essayons d'y répondre comme aux précédentes. Si, comme l'osent avancer la plupart de ceux à qui nous avons affaire, toutes les choses existaient ensemble d'une manière quelconque dans un parfait repos, par où le mouvement devrait-il nécessairement commencer ?

CLINIAS.
Par ce qui se meut de soi-même, étant évident que rien ne peut les faire changer d'état avant ce moment, puisque avant son action il n'arrive aucun changement dans tout le reste.

L'ATHÉNIEN.
Nous dirons donc que le principe de tous les mouvements, soit passés dans ce qui est maintenant en repos, soit actuels dans ce qui se meut, le principe qui a la vertu de se mouvoir, appartient nécessairement au changement le plus ancien et le plus puissant de tous ; et nous mettrons au second rang le changement qui, ayant sa cause hors de soi, imprime le mouvement à d'autres choses.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Rien de plus vrai.

L'ATHÉNIEN.
Puisque nous sommes parvenus à ce point, répondons à ceci.

CLINIAS.
A quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Si la première espèce de mouvement se rencontre dans une substance quelconque terrestre, aqueuse, ignée, simple ou composée, comment, dirons-nous que cette substance est affectée ?

CLINIAS.
Ne me demandes-tu pas si nous dirons de cette substance qu'elle est vivante, lorsqu'elle se meut ainsi d'elle-même ?

L'ATHÉNIEN.
Oui.

CLINIAS.
Nous dirons qu'elle vit ; qui pourrait en douter ?

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ? lorsque nous voyons des substances animées, ne faut-il pas reconnaître que le principe de la vie en elles

Copyright Arvensa Editions

est l'âme ?

CLINIAS.
Ce ne peut être autre chose.

L'ATHÉNIEN.
Au nom de Jupiter, sois attentif : ne voudrais-tu pas concevoir trois choses à l'égard de chaque être ?

CLINIAS.
Comment dis-tu ?

L'ATHÉNIEN.
L'une est sa substance ; l'autre la définition de sa substance ; la troisième son nom ; et sur chaque chose il y a deux questions à faire.

CLINIAS.
Comment, deux questions ?

L'ATHÉNIEN.
Quelquefois on propose le nom de la chose, et on en demande la définition ; d'autres fois on en propose la définition, et on en veut savoir le nom. Vois si ce n'est point ceci que nous voulons dire.

CLINIAS.
Quoi ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Le double se trouve en bien des choses, entre autres dans le nombre : en tant que nombre, son nom est pair ; et sa définition un nombre divisible en deux parties égales.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
C'est cela même que je veux dire. Or n'est-ce pas la même chose que nous désignons de deux manières, soit qu'on nous en demande la définition et que nous en disions le nom, ou qu'on nous en demande le nom et que nous en donnions la définition, le même nombre étant également désigné par son nom, qui est pair, et par sa définition qui est un nombre divisible en deux parties égales ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Quelle est maintenant la définition de ce qu'on appelle âme ? En est-il une autre que celle qu'on vient de donner ? Une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Quoi ! tu dis que la définition de cette substance à qui nous donnons tous le nom d'âme, est de se mouvoir elle-même ?

L'ATHÉNIEN.
Oui, je le soutiens ; et si cela est vrai, n'avons-nous pas pleinement démontré que l'âme est la même chose que le premier principe de la génération et du mouvement, de la corruption et du repos dans tous les êtres passés, présents et à venir, puisque nous avons vu qu'elle est la cause de tout changement et de tout mouvement en tout ce qui existe ? Désirons-nous quelque autre preuve ?

CLINIAS.
Non : il a été démontré très suffisamment que l'âme est le plus ancien de tous les êtres et le principe du mouvement.

L'ATHÉNIEN.
N'est-il pas vrai que le mouvement produit par une cause étrangère dans une substance où l'on n'aperçoit rien qui se meuve de soi-même, ce mouvement n'étant autre chose que le changement d'un corps réellement inanimé, doit être mis au second degré, et même autant de degrés que l'on voudra au dessous du premier ?

CLINIAS.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Nous nous sommes donc exprimés avec exactitude et propriété comme avec une vérité parfaite, en disant que l'âme a existé avant le corps, qu'elle a autorité sur le corps qui vient après elle pour la dignité et l'ordre d'existence, et lui est naturellement soumis.

CLINIAS.
Rien de plus vrai.

L'ATHÉNIEN.
Or, nous nous souvenons d'avoir accordé tout à l'heure, qu'une fois prouvé que l'âme est antérieure au corps y nous conclurions que ce qui appartient à lame est antérieur à ce qui appartient au corps.

CLINIAS.
Je m'en souviens.

L'ATHÉNIEN.
Par conséquent les caractères, les mœurs, les volontés, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et la mémoire ont existé avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force des corps, puisque l'âme elle-même a existé avant le corps.

CLINIAS.
C'est une conséquence nécessaire.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
N'est-ce pas une nécessité après cela d'avouer que l'âme est le principe du bien et du mal, de l'honnête et du déshonnête, du juste et de l'injuste, et de tous les autres contraires, si nous la reconnaissons pour la cause de tout ce qui existe ?

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Ne faut-il pas convenir encore que l'âme qui habite en tout ce qui se meut et en gouverne les mouvements, régit aussi le ciel ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Cette âme est-elle unique ou y en a-t-il plusieurs ? Je réponds pour vous deux qu'il y en a plus d'une : n'en mettons pas moins de deux, l'une bienfaisante, l'autre qui a le pouvoir de faire du mal.

CLINIAS.
C'est parfaitement bien dit.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Soit. L'âme gouverne donc tout ce qui est au ciel, sur la terre et dans la mer par les mouvements qui lui sont propres, et que nous appelons volonté, attention, prévoyance, délibération, jugement vrai ou faux, joie, tristesse, confiance, crainte, aversion, amour, et par les autres mouvements semblables qui sont les premières causes efficientes, et qui, dirigeant les mouvements des corps comme autant de causes secondes, produisent en toutes choses l'accroissement ou la diminution, la composition ou la division, et les qualités qui en résultent comme le chaud, le froid, la pesanteur, la légèreté, la dureté, la mollesse, le blanc, le noir, l'âpre, le doux et l'amer. L'âme, qui est une divinité, appelant toujours à son secours une autre divinité, l'intelligence, pour opérer ces divers mouvements, gouverne alors toutes choses avec sagesse, et les conduit au vrai bonheur ; mais le contraire arrive lorsqu'elle prend conseil de l'extravagance. Conviendrons-nous de la vérité de tout ceci ? ou douterons-nous encore si les choses ne se passent point autrement ?

CLINIAS.
Nullement.

L'ATHÉNIEN.
Mais quelle âme pensons-nous qui gouverne le ciel, la terre et tout cet univers ? est-ce l'âme qui a la sagesse et

Copyright Arvensa Editions

la bonté, ou celle qui n'a ni l'une ni l'autre ? Voulez-vous que nous répondions à cette question de la manière suivante ?

CLINIAS.
Comment ?

L'ATHÉNIEN.
S'il est vrai, dirons-nous, que les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes ressemblent essentiellement au mouvement de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements ; si c'est la même marche de part et d'autre, on en doit conclure évidemment que l'âme pleine de bonté gouverne cet univers, et que c'est elle qui le conduit comme elle le fait.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Et qu'au contraire c'est la mauvaise, si dans ce monde tout porte un caractère de déraison et de désordre.

CLINIAS.
Cela est encore certain.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Quelle est donc la nature du mouvement de l'intelligence ? Cette question, mes chers amis, est difficile pour quiconque veut y répondre sagement. C'est pourquoi il est juste que je me joigne maintenant à vous pour en trouver la réponse.

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Gardons-nous bien en répondant d'imiter ceux qui, pour avoir regardé fixement le soleil, sont au milieu des ténèbres en plein midi. Ne portons pas nos regards sur l'intelligence comme si nous pouvions la voir et la connaître parfaitement avec des yeux mortels ; il est plus sûr pour nous de les fixer sur son image.

CLINIAS.
De quelle image parles-tu ?

L'ATHÉNIEN.
Prenons pour son image, parmi les dix mouvements dont il a été fait mention, celui qui a de l'affinité avec le mouvement de l'intelligence. Je vais vous le rappeler, et puis je ferai la réponse pour nous tous.

CLINIAS.
Ce sera très bien.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
De tout ce qui a été dit alors, nous avons retenu du moins ceci, que de tous les êtres de cet univers, les uns sont en mouvement, les autres en repos.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Et qu'entre les corps qui se meuvent, les uns se meuvent sans changer de place, les autres passent d'un lieu à un autre.

CLINIAS.
Encore.

L'ATHÉNIEN.
De ces deux mouvements celui qui se fait dans la même place doit nécessairement tourner autour d'un centre, à l'imitation de ces cercles qu'on travaille sur le tour, et avoir toute l'affinité et la ressemblance possible avec le mouvement circulaire de l'intelligence.

CLINIAS.
Comment cela, je te prie ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

On ne nous accusera jamais de ne pas savoir faire dans nos discours de belles comparaisons propres à représenter les objets si nous disons que le mouvement de l'intelligence, et celui qui se fait dans une même place, semblables au mouvement d'une sphère sur le tour, s'exécutent selon les mêmes règles, de la même manière, dans le même lieu, gardant toujours les mêmes rapports tant à l'égard du centre que des parties environnantes, selon la même proportion et le même ordre.

CLINIAS.
A merveille.

L'ATHÉNIEN.
Par la raison contraire, le mouvement qui ne se fait jamais de la même manière, suivant les mêmes règles, dans la même place ; qui n'a ni centre fixe, ni aucun rapport constant, avec les corps environnants, en un mot qui est sans règle, sans ordre, sans uniformité, ressemble très bien au mouvement de l'extravagance.

CLINIAS.
Rien n'est plus vrai.

L'ATHÉNIEN.
A. présent il n'est pas difficile de répondre d'une manière précise que, puisque l'âme imprime à tout l'univers le mouvement circulaire, il faut dire de toute nécessité que

Copyright Arvensa Editions

les révolutions célestes sont conduites et réglées ou par la bonne âme ou par la mauvaise.

CLINIAS.
Étranger, sur ce qui vient d'être dit, je ne crois pas qu'il soit permis de penser autre chose, sinon qu'une ou plusieurs âmes possédant toutes les perfections président aux mouvements du ciel.

L'ATHÉNIEN.
Tu es fort bien entré dans ma pensée, mon cher Clinias. Donne encore quelque attention à ce qui suit.

CLINIAS.
De quoi s'agit-il ?

L'ATHÉNIEN.
Si l'âme meut tout le ciel, n'est-elle pas le principe des révolutions du soleil, de la lune et de chaque astre en particulier ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Raisonnons sur un de ces astres, de manière que ce que nous en dirons puisse s'appliquer à tous les autres.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Sur lequel ?

L'ATHÉNIEN.
Sur le soleil. Tout homme voit le corps de cet astre, mais personne n'en voit l'âme ; non plus que celle d'aucun animal vivant ou mort. Mais il y a toute raison de croire que cette espèce de substance est de nature à ne pouvoir être saisies par aucun de nos sens corporels, et qu'elle n'est visible qu'aux yeux de l'esprit. Essayons donc par la seule intelligence et la pensée de nous en former cette idée.

CLINIAS.
Quelle idée ?

L'ATHÉNIEN.
Si c'est une âme qui dirige les mouvements du soleil, nous ne pouvons guère nous tromper en assurant qu'elle le fait d'une de ces trois manières.

CLINIAS.
Quelles sont-elles ?

L'ATHÉNIEN.
Ou bien elle est au dedans de ce corps rond que nous voyons, et elle le transporte partout, comme notre âme transporte notre corps : ou bien se donnant à elle-même

Copyright Arvensa Editions

un corps étranger, soit de feu, soit de quelque substance aérienne, ainsi que quelques uns le prétendent, elle se sert de ce corps pour pousser de force celui du soleil ; ou enfin dégagée elle-même de tout corps, elle dirige le soleil par d'autres pouvoirs tout à fait admirables.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
C'est une nécessité que l'âme gouverne l'univers, en s'y prenant d'une de ces trois manières. Mais cette âme supérieure au soleil, soit que le conduisant comme \m char, elle distribue la lumière aux hommes, soit qu'elle agisse sur lui par une impulsion extérieure, de quelque façon enfin et par quelque voie que cela se fasse, tout homme doit la regarder comme une divinité, n'est-il pas vrai ?

CLINIAS.
Sans contredit, à moins qu'on ne soit parvenu au comble de la folie.

L'ATHÉNIEN.
Quel autre langage tiendrons-nous par rapport aux autres astres, à la lune, aux années, aux mois et aux saisons, sinon que, puisqu'une seule âme ou plusieurs, excellentes en tout genre de perfection, sont, comme nous l'avons vu,

Copyright Arvensa Editions

la cause de tout cela, il faut dire que ce sont autant de dieux, soit qu'elles habitent dans des corps, et que sous la forme d'animaux elles règlent tout ce qui se passe au ciel, soit qu'elles s'y prennent d'une autre façon ? Je vous le demande maintenant, peut-on convenir de ces choses et ne pas reconnaître que l'univers est plein de dieux ?

CLINIAS.
Non, Étranger, personne n'est assez insensé pour cela.

L'ATHÉNIEN.
Terminons donc ici, Mégille et Clinias, notre dispute contre ceux qui jusqu'ici n'ont voulu admettre aucune divinité, après leur avoir marqué les bornes dans lesquelles ils doivent se tenir pour nous répondre.

CLINIAS.
Quelles bornes ?

L'ATHÉNIEN.
Il faut qu'ils nous montrent que nous avons tort de dire que l'âme est le principe de la génération de toutes choses et qu'ils détruisent ainsi toutes les autres conséquences qui suivent de là : ou s'ils sont hors d'état de raisonner là-dessus mieux que nous, que se rendant à nos raisons ils vivent désormais persuadés de l'existence des dieux. Voyons donc si ce qui a été dit suffit pour réfuter ceux qui nient que les dieux existent, ou s'il y

Copyright Arvensa Editions

manque encore quelque chose.

CLINIAS.
Il n'y a rien absolument à désirer, Étranger.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi, demeurons-en là sur ce point. Venons à celui qui, en reconnaissant l'existence des dieux, s'imagine qu'ils ne prennent aucun intérêt à ce qui se passe ici-bas, et instruisons-le. O mon fils, lui dirons-nous, tu crois que les dieux existent parce qu'il y a peut-être entre leur nature et la tienne une parenté divine, qui te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans l'impiété à la vue de la prospérité qui couronne les entreprises publiques et particulières des hommes injustes et méchants, prospérité qui dans le fond n'a rien de réel, mais que l'on s'exagère contre toute raison, et que les poètes et mille autres ont célébrée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore qu'ayant vu des impies parvenir heureusement au terme de la vieillesse, laissant après eux les enfants de leurs enfants dans les postes les plus honorables, ce spectacle a jeté le trouble dans ton âme. Tu auras entendu parler, ou tu auras été spectateur d'un grand nombre d'actions impies et criminelles, qui ont servi à quelques uns de degrés pour s'élever de la plus basse condition jusqu'aux plus hautes dignités et même jusqu'à la tyrannie. Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité qui t'unit aux dieux, les accuser

Copyright Arvensa Editions

d'être les auteurs de ces désordres, mais poussé par des raisonnements insensés, comme tu ne pouvais exhaler ton indignation contre les dieux, tu en es venu à dire qu'à la vérité ils existent, mais qu'ils méprisent les affaires humaines et ne daignent pas s'en occuper. Pour empêcher que ce sentiment impie ne fasse en toi de plus grands progrès, dans le cas où nous pourrions les arrêter par la sainteté de nos discours, nous allons essayer de joindre les réflexions suivantes aux raisons par lesquelles nous avons prouvé l'existence des dieux à celui qui la niait. Quant à vous, Mégille et Clinias, vous vous ; chargerez de répondre pour le jeune homme, comme vous avez déjà fait ; et moi, s'il se présente quelque difficulté embarrassante, je vous prendrai, comme tout à l'heure, et vous passerai à l'autre bord.

CLINIAS.

Fort bien : fais ce que tu dis ; de notre côté, nous te seconderons de tout notre pouvoir.

L'ATHÉNIEN.

Mais il ne sera peut-être pas difficile de montrer à notre adversaire que les soins des dieux ne s'étendent pas moins aux petites choses qu'aux plus grandes. Il a entendu, puisqu'il était avec nous, ce qui a été dit sur les dieux, qu'étant bons et éminents en tout genre de perfection, ils sont chargés d'une manière très spéciale du gouvernement de l'univers.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui, il l'a entendu avec beaucoup d'attention.

L'ATHÉNIEN.
Maintenant que nos adversaires examinent avec nous de quelles perfections nous prétendons parler lorsque nous reconnaissons que les dieux sont parfaits. Réponds-moi : la tempérance, l'intelligence ne les attribuons-nous pas à la vertu, et les qualités contraires au vice ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Et le courage à la vertu, et la lâcheté au vice ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
De ces qualités, les unes ne sont-elles pas déshonnêtes et les autres honnêtes ?

CLINIAS.
Nécessairement.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Ne conviendrons-nous pas aussi que ces vices sont l'apanage particulier de notre nature, mais qu'ils ne sauraient être en aucune manière le partage des dieux ?

CLINIAS.
Il n'est personne qui n'en tombe d'accord.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! mettrons-nous au nombre des vertus de l'âme, la négligence, la paresse, la mollesse ? Qu'en dis-tu ?

CLINIAS.
Comment le pourrait-on ?

L'ATHÉNIEN.
Les rangerons-nous plutôt parmi les vices ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Nous mettrons donc les qualités contraires dans le rang contraire.

CLINIAS.
Certainement.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Celui qui se laisse aller à la mollesse, à la négligence, à la paresse, ne serait-il pas aux yeux de nous tous tel que celui que le poète compare très bien aux frelons oisifs[783] ?

CLINIAS.
La comparaison est juste.

L'ATHÉNIEN.
Gardons-nous donc de dire que Dieu a des qualités qu'il ne peut s'empêcher de haïr ; et ne souffrons pas qu'on tienne un pareil langage.

CLINIAS.
Non, certes ; et quel moyen de le souffrir ?

L'ATHÉNIEN.
Mais si quelqu'un, à qui la conduite et l'administration de certaines affaires convient plus qu'à tout autre, ne donnait ses soins qu'aux grandes et négligeait les petites, quelle raison pourrions-nous alléguer qui nous autorisât à l'approuver ? Examinons la chose de cette manière. N'est-il pas vrai que quiconque agirait de la sorte, homme ou dieu, ne pourrait avoir que l'un de ces deux motifs ?

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Quels motifs ?

L'ATHÉNIEN.
Ou bien il serait dans la persuasion que la négligence des petites choses n'intéresse en rien la bonne administration générale, ou convaincu des suites fâcheuses de cette négligence, il s'y laisserait aller par indolence et par mollesse. La négligence peut-elle avoir une autre cause ? Car lorsqu'il y a une véritable impuissance de pourvoir à tout, on n'appelle point alors du nom de négligence le manque de soin pour quelques affaires que ce soit, grandes ou petites, de la part d'un dieu ou d'un homme qui ne saurait y suffire.

CLINIAS.
Non, sans doute.

L'ATHÉNIEN.
A présent, que les deux adversaires qui nous restent, et qui tout en reconnaissant l'existence des dieux prétendent, l'un qu'il est aisé de les fléchir, l'autre qu'ils négligent les petites choses, répondent à ce que nous leur proposons tous trois. Premièrement, avouez-vous que les dieux connaissent, voient, entendent tout, et que rien de ce qui tombe sous les sens ou sous l'intelligence ne peut leur échapper ? La chose est-elle ainsi, selon vous ? parlez.

CLINIAS.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

L'ATHÉNIEN.
Avouez-vous en outre qu'ils réunissent en eux toute la puissance des êtres mortels et immortels ?

CLINIAS.
Comment se refuseraient-ils à un tel aveu ?

L'ATHÉNIEN.
Nous sommes d'ailleurs convenus tous cinq que les dieux sont bons et parfaits de leur nature.

CLINIAS.
Oui, certes.

L'ATHÉNIEN.
Mais s'ils sont tels que nous les reconnaissons, n'est-il point absurde de dire après cela qu'ils font quoi que ce soit avec indolence et avec mollesse ? Car la paresse naît en nous de la lâcheté, et l'indolence de la paresse et de la mollesse.

CLINIAS.
Tu dis la vérité.

L'ATHÉNIEN.
Donc aucun dieu n'est négligent par paresse et par

Copyright Arvensa Editions

indolence, puisque nul dieu n'est susceptible de lâcheté.

CLINIAS.
On ne peut parler mieux.

L'ATHÉNIEN.
S'il est vrai par conséquent que, dans le gouvernement de cet univers, les dieux négligent les petites choses, il faut supposer, qu'ils croient qu'il n'est aucunement besoin qu'ils s'en mêlent, ou bien il faut dire qu'ils sont persuadés du contraire : il n'y a point de milieu.

CLINIAS.
Non.

L'ATHÉNIEN.
Eh bien, mon cher ami, aimes-tu mieux dire que les dieux ignorent que leurs soins doivent s'étendre à tout, et que leur négligence a sa source dans cette ignorance ; ou que, connaissant que leurs soins sont nécessaires à tout, ils refusent de les donner, semblables à ces hommes méprisables qui, sachant qu'il y a quelque chose de mieux à faire que ce qu'ils font, ne le font pas par amour du plaisir et par crainte de la douleur ?

CLINIAS.
Comment cela pourrait-il être ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Les affaires humaines ne se rapportent-elles point à la nature animée, et l'homme n'est-il pas celui de tous les êtres animés qui honore davantage la divinité ?

CLINIAS.
Il paraît que oui.

L'ATHÉNIEN.
Or, nous soutenons que tous les êtres mortels n'appartiennent pas moins aux dieux que l'univers entier.

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Qu'on dise après cela tant qu'on voudra que « os affaires sont petites ou grandes aux yeux des dieux ; il serait contre toute vraisemblance, dans l'un et l'autre cas, que nos maîtres, étant très attentifs et très parfaits, ne prissent aucun soin de nous. Car faisons encore une autre réflexion.

CLINIAS.
Sur quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Par rapport à l'exercice de nos sens et de nos facultés,

Copyright Arvensa Editions

n'avez-vous pas remarqué que ce qui est aisé ou difficile pour les sens est tout le contraire pour les facultés.

CLINIAS.
Que veux-tu dire ?

L'ATHÉNIEN.
Je veux dire qu'il est plus difficile de voir les petits objets, d'entendre les petits sons que les grands ; et qu'au contraire il est plus aisé pour tout homme de porter, d'embrasser, d'administrer de petites choses et en petit nombre, que de grandes et beaucoup.

CLINIAS.
Sans comparaison.

L'ATHÉNIEN.
Si un médecin, chargé spécialement de traiter un malade qu'il peut et veut guérir, s'appliquait à la guérison des grandes douleurs sans se mettre en peine des douleurs partielles et légères, réussirait-il à lui rendre la santé ?

CLINIAS.
Non.

L'ATHÉNIEN.
Il en est de même à l'égard des pilotes, des généraux d'armée, des économes, des hommes d'état, en un mot

Copyright Arvensa Editions

de tous ceux qui sont chargés d'une administration quelconque ; ils ne sauraient négliger les objets qui sont petits et en petit nombre sans faire tort aux plus importants ; car, comme disent les architectes, les grandes pierres ne s'arrangent jamais bien sans les petites.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Ne faisons donc pas cette injure à Dieu de le mettre au dessous des ouvriers mortels ; et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner, par les seuls moyens de cet art, toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes soit petites ; ne disons pas que Dieu, qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche, rebuté par le travail, et qu'il ne donne son attention qu'aux grandes.

CLINIAS.
N'adoptons jamais, Étranger, de pareils jugements sur les dieux : de telles pensées ne sont pas moins impies que contraires à la vérité.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Il me semble que nous avons poussé assez loin la dispute contre celui qui se plaît à accuser les dieux de négligence.

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
En le contraignant par nos raisons de reconnaître qu'il a tort de tenir un tel langage. Mais il me paraît qu'il est encore besoin d'employer certains discours propres à gagner son cœur.

CLINIAS.
Quels discours, s'il te plaît ?

L'ATHÉNIEN.
Persuadons à ce jeune homme que celui qui prend soin de toutes choses, les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble ; que chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver ; qu'il a commis des êtres pour veiller sans cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions ou de ses affections, et porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie

Copyright Arvensa Editions

heureuse ; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers. Tout médecin, tout artiste habile dirige toutes ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout ; il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie ; et si tu murmures c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, selon les lois de l'existence universelle. Comme ensuite la même âme est toujours assignée tantôt à un corps, tantôt à un autre, et qu'elle éprouve toutes sortes de changements ou par elle-même ou par une autre a me ; il ne reste au joueur de dés qu'à mettre ce qui est devenu meilleur dans une meilleure place, et dans une pire ce qui est empiré, traitant chacun selon ses œuvres, afin que tous éprouvent le sort qu'ils méritent.

CLINIAS.
Comment l'en tends-tu ?

L'ATHÉNIEN.
Il me paraît que je choisis l'arrangement le plus commode aux dieux, pour la providence générale. En effet, si l'ouvrier faute de regarder toujours le tout, faisait, dans la formation de chaque ouvrage, changer à chaque fois toutes choses de figure, que du feu, par exemple, il fît de l'eau animée, et plusieurs choses d'une seule ou une de plusieurs, en les faisant passer par une première, une seconde et même une troisième génération ; les

Copyright Arvensa Editions

combinaisons varieraient à l'infini dans cette transposition de l'ordre : au lieu que dans mon système tout est merveilleusement facile à arranger pour le maître de l'univers.

CLINIAS.
Comment cela encore ?

L'ATHÉNIEN.
Le roi du monde ayant remarqué que toutes nos opérations viennent de l'âme, et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice ; que l'âme et le corps, quoiqu'ils ne soient point éternels, comme les vrais dieux, ne doivent néanmoins jamais périr ; car si le corps ou l'âme venait à périr, toute génération d'êtres animés cesserait ; et qu'il est dans la nature du bien, en tant qu'il vient de l'âme, d'être toujours utile, tandis que le mal est toujours funeste ; le roi du monde, dis-je, ayant vu tout cela, a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous : car chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne et le caractère

Copyright Arvensa Editions

de son âme.

CLINIAS.
H y a toute apparence.

L'ATHÉNIEN.
Ainsi tous les êtres animés sont sujets à divers changements, dont le principe est au dedans d'eux-mêmes ; et en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués par le destin. Ceux dont la conduite n'a subi que de légères altérations s'éloignent moins de la surface de la région intermédiaire ; pour ceux dont l'âme change davantage et devient plus méchante, ils s'enfoncent dans l'abîme et dans ces demeures souterraines appelées du nom d'enfer et d'autres noms semblables ; sans cesse ils sont troublés par des frayeurs et des songes funestes pendant leur vie et après qu'ils sont séparés de leur corps. Et lorsqu'une âme a fait des progrès marqués soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et par des habitudes constantes ; si elle s'est unie intimement à la vertu, jusqu'à devenir divine comme elle à un degré supérieur ; alors du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse : si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état.

Telle est la justice des habitants de l'Olympe[784].

Copyright Arvensa Editions

Mon cher fils, qui te crois négligé des dieux. Si l'on se pervertit, on est transporté au séjour des âmes criminelles ; si Ton change de bien en mieux, on va se joindre aux âmes saintes : en un mot dans la vie, et dans toutes les morts qu'on éprouve successivement, les semblables font à leurs semblables et en reçoivent tout ce qu'ils doivent naturellement en attendre. Ni toi, ni qui que ce soit, ne pourrez l'emporter sur les dieux, en vous soustrayant à cet ordre qu'ils ont établi pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel ; mais tu porteras la peine qu'ils ont arrêtée, soit sur cette terre, soit aux enfers, soit dans quelque autre demeure encore plus affreuse. Nous te dirons la même chose de ceux que tu as vus, après des impiétés ou d'autres crimes, devenir grands de petits qu'ils étaient, et que tu as cru pour cela être devenus fort heureux, ce qui t'a donné cette illusion que tu voyais dans leurs actions, comme dans un miroir, que les dieux ne se mêlent point des choses d'ici-bas, et cela parce que tu ne connaissais pas le tribut que ces hommes si heureux doivent un jour payer à l'ordre général. Et comment, jeune présomptueux, peux-tu te persuader que cette connaissance n'est pas nécessaire, puisque, faute de l'avoir, on ne pourrait jamais se former une idée générale

Copyright Arvensa Editions

de la vie, ni rendre compte de ce qui en fait le bonheur ou le malheur ? Si nous réussissons, Clinias, et nous autres vieillards, à te convaincre qu'en parlant des dieux comme tu fais, tu ne sais ce que tu dis, ce ne peut être que par un bienfait de Dieu même. Si tu désires quelque chose de plus, pour peu que tu aies de bon sens, écoute ce que nous allons dire à notre troisième adversaire.

Je pense n'avoir point tout à fait mal démontré qu'il y a des dieux, et que leur providence s'étend sur les hommes. Quant à ce qu'on dit, que ces mêmes dieux deviennent propices aux méchants en faveur des présents qu'ils en reçoivent, c'est ce que nous ne devons accorder à personne, et ce qu'il nous faut combattre de toutes nos forces et par toute sorte d'arguments.

CLINIAS.
Tu as raison : faisons comme tu dis.

L'ATHÉNIEN.
Au nom de ces mêmes dieux, s'il est vrai qu'ils soient faciles à gagner, qu'on nous apprenne comment cela se peut faire ; qu'on nous dise ce qu'ils sont et à quoi ils ressemblent. Sans doute que, gouvernant sans interruption cet univers, on ne peut leur refuser le titre de maîtres des hommes.

CLINIAS.
On ne le peut.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.

Mais à quels maîtres ressemblent-ils, ou plutôt quels maîtres leur ressemblent, afin de s'en servir comme de type de comparaison du petit au grand ? Doit-on les comparer aux conducteurs des. chars qui courent dans la carrière, ou aux pilotes ? On pourrait aussi leur trouver des traits de ressemblance avec les généraux d'armée ; on peut les comparer encore aux médecins toujours en garde contre la guerre que nous font les maladies, aux laboureurs qui attendent en tremblant le retour de certaines saisons nuisibles à la production des plantes, ou enfin aux gardiens des troupeaux. En effet, puisque nous sommes demeurés d'accord que l'univers était plein de biens et de maux en sorte que la somme des maux surpasse celle des biens, il doit y avoir entre les uns et les autres une guerre immortelle qui exige une vigilance étonnante. Nous avons pour nous les dieux et les génies, auxquels nous appartenons. L'injustice, la licence et l'imprudence nous perdent : la justice, la tempérance et la prudence nous sauvent. La demeure de ces vertus est dans l'âme des dieux ; on en trouve néanmoins quelques faibles vestiges sur la terre. Il est évident que certaines âmes qui habitent ici-bas, et qui ont reçu l'injustice en partage, flattent bassement, malgré leur férocité, les âmes des gardiens, soit chiens, soit bergers, soit même les premiers maîtres du monde, pour en obtenir par leurs adulations, et par certaines prières d'un charme

Copyright Arvensa Editions

irrésistible (elles sont du moins telles dans l'esprit des méchants), le droit d'avoir plus que les autres hommes sans qu'il leur en arrive aucun mal. Je dis encore que ce vice que je viens d'appeler désir insatiable d'avoir plus que les autres, est ce qu'on appelle maladie dans les corps de chair, peste dans les saisons de l'année, et qui changeant de nom, est connu sous celui d'injustice dans les sociétés et les gouvernements.

CLINIAS.
Cela est vrai.

L'ATHÉNIEN.
Or, voici nécessairement comment il faut que parle celui qui soutient que les dieux sont toujours disposés à pardonner aux méchants leurs injustices passées et présentes, pourvu que ceux-ci leur fassent quelque part du fruit de leurs crimes. C'est comme s'il disait que les loups donnent aux chiens une petite partie de leur proie, et que les chiens gagnés par cette largesse leur abandonnent le troupeau pour le ravager impunément. N'est-ce pas là le langage de ceux qui disent que les dieux sont faciles à apaiser ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

En ce cas, est-il personne qui puisse, sans se couvrir de ridicule, mettre les dieux en parallèle avec aucun des gardiens que nous avons nommés ? Les comparera-t-on à des pilotes qui se laisseraient gagner par des libations et la graisse des victimes, jusqu'à submerger le vaisseau et les nautoniers ?

CLINIAS.
Nullement.

L'ATHÉNIEN.
Ils ne ressembleront pas davantage à des conducteurs de chars disputant le prix du combat, qui-gagnés par des présents abandonneraient à d'autres l'honneur de la victoire.

CLINIAS.
Ce serait là une comparaison bien révoltante.

L'ATHÉNIEN.
On ne les comparera pas non plus à des généraux d'armée, ni à des médecins, ni à des laboureurs, ni à des pâtres, ni à des chiens séduits par les caresses des loups.

CLINIAS.
Parle avec plus de respect. Comment cela viendrait-il à la pensée ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Les dieux ne sont-ils pas les plus grands de tous les gardiens, et occupés des plus grandes choses ?

CLINIAS.
Sans aucune comparaison.

L'ATHÉNIEN.
Les mettrons-nous donc ces dieux qui veillent sur ce qu'il y a de plus beau dans la nature, et à la vigilance desquels rien n'est comparable, au dessous des chiens et des hommes d'une médiocre venu, qui ne consentiraient jamais à trahir la justice, en acceptant les coupables présents que les méchants leur offriraient dans cette vue ?

CLINIAS.
Point du tout : un tel langage n'est pas supportable, et parmi tous les genres d'impiété celui qui a cette opinion des dieux, doit passer avec très grande raison pour le plus pervers et le plus impie de tous les impies.

L'ATHÉNIEN.
Nous pouvons donc nous flatter d'avoir prouvé suffisamment les trois points en question, savoir, l'existence des dieux, leur providence, et leur inflexible équité.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Oui, certes, et les preuves ont pour elles notre suffrage.

L'ATHÉNIEN.
L'opiniâtre indocilité des méchants m'a engagé à parler avec plus de véhémence qu'à l'ordinaire et je me suis échauffé ainsi, mon cher Clinias, dans la crainte que ces impies, s'attribuant la victoire sur nous ne se croient permis tout ce qu'ils veulent, d'après l'opinion qu'ils se forment des dieux. Voilà ce qui nous a fait parler avec plus de feu que n'en permet notre âge. Pour peu que nous ayons réussi à persuader nos adversaires, à leur inspirer de l'horreur pour eux-mêmes et du goût pour les vertus contraires à leurs vices, ce préambule de nos lois contre l'impiété aura été bien employé.

CLINIAS.
Nous avons tout lieu de l'espérer, et si cela n'arrive pas, du moins ce discours est de nature à ne point faire de déshonneur au législateur.

L'ATHÉNIEN.
Ce préambule fini, il serait temps d'en venir à l'énoncé de la loi, en commençant par inviter tous les impies à renoncer à leur impiété et à prendre des sentiments plus religieux ; en cas de refus, voici la loi générale sur l'impiété : Si quelqu'un se rend coupable d'impiété, soit en parole, soit en action, celui qui se trouvera présent le

Copyright Arvensa Editions

dénoncera aux magistrats pour le faire punir ; les premiers informés d'entre eux citeront, aux termes de la loi, le coupable devant le tribunal établi pour prononcer sur ces sortes de crimes. Si un magistrat instruit du fait ne fait point ce qu'on vient de dire, il sera permis à quiconque de l'accuser lui-même d'impiété, et de venger la loi. Si quelqu'un est convaincu, le tribunal portera une peine particulière pour chaque cas d'impiété. La peine générale sera la prison. Or, il y a dans la cité trois prisons, une auprès de la place publique, dépôt général pour s'assurer de la personne de ceux qui y sont mis ; un autre à l'endroit où certains magistrats s'assemblent pendant la nuit, et qu'on appelle Sophronistère[785] ; une troisième enfin située au milieu de la contrée, dans un endroit désert et le plus sauvage qu'on pourra trouver : on la nommera la prison du supplice. D'autre part, il y a en matière d'impiété trois sortes de délits, qui sont ceux que nous venons d'exposer, lesquels se divisant chacun en deux espèces, font six en tout. Il faut que les juges apportent beaucoup d'attention au discernement des fautes qui ont les dieux pour objet, parce qu'elles ne doivent point être punies également ni de la même manière. Il se trouve en effet des hommes qui ne reconnaissent point de dieux, mais qui ayant d'ailleurs un caractère naturellement ami de l'équité, ont de la haine pour les méchants, et par une certaine horreur de l'injustice sont incapables de se porter à des actions criminelles, fuient la compagnie des

Copyright Arvensa Editions

hommes pervers et s'attachent aux gens de bien. Il en est d'autres qui, à la persuasion que l'univers est entièrement vide de dieux, joignent des passions ardentes qu'ils sont incapables de modérer, une mémoire excellente, et une grande pénétration d'esprit. Leur maladie commune est de ne point croire aux dieux ; mais les premiers sont bien moins nuisibles à la société que les seconds. A la vérité, les premiers parleront des dieux avec beaucoup de licence, aussi bien que des sacrifices et des serments ; et comme ils raillent la piété des autres, ils pourraient peut-être se faire des disciples s'ils n'étaient arrêtés par aucun châtiment. Les seconds sont dans les mêmes sentiments ; et de plus ils ont la réputation d'hommes d'esprit et emploient la ruse et l'artifice pour séduire ; c'est d'eux que sortent les devins et tous les faiseurs de prestiges ; quelquefois aussi les tyrans, les orateurs, les généraux d'armée, ceux qui tendent des pièges à la crédulité publique par des cérémonies secrètes, et les sophistes avec leurs raisonnements captieux. Ces deux classes d'impies ont des variétés sans nombre. Des lois sont nécessaires contre les uns et les autres. Les derniers qui feignent une religion qu'ils n'ont pas, mériteraient plusieurs morts ; pour les premiers, il suffit d'employer la réprimande et la prison. Pareillement ceux qui pensent que les dieux négligent les affaires humaines, sont de deux sortes, et aussi ceux qui croient que les dieux sont aisés à fléchir. Cette distinction faite, les juges condamneront, suivant la loi, à passer cinq ans au moins

Copyright Arvensa Editions

dans le Sophronistère quiconque se sera laissé aller à ces opinions par défaut de jugement, et non par des passions et des mœurs corrompues. Pendant tout ce temps aucun citoyen n'aura de commerce avec lui, si ce n'est les magistrats du conseil nocturne qui iront l'entretenir pour son instruction et le bien de son âme. Lorsque le terme de sa prison sera expiré, s'il paraît qu'il soit devenu plus sage, il rentrera dans le commerce des citoyens vertueux ; s'il ne s'amende point, et qu'il soit convaincu de nouveau du même crime, il sera puni de mort. A l'égard des autres qui, devenus semblables à des bêtes féroces, non seulement ne reconnaîtraient point l'existence des dieux ni leur providence ni l'inflexibilité de leur justice, mais dans leur mépris pour les hommes et par leurs séductions feraient accroire à beaucoup de vivants qu'ils savent évoquer les âmes des morts, les assurant qu'il est en leur pouvoir de fléchir les dieux, comme s'ils avaient le secret de les charmer par des sacrifices, des prières et des enchantements, et entreprendraient ainsi de renverser de fond en comble les fortunes des particuliers et des États pour satisfaire leur avarice : quiconque aura été accusé et convaincu de ces crimes sera condamné par les juges, en vertu de la loi, à la prison située au milieu des terres ; aucune personne libre ne l'abordera en quelque temps que ce soit ; il recevra de la main des esclaves ce que les gardiens des lois auront réglé pour sa nourriture ; et après sa mort, son cadavre sera jeté sans sépulture hors des limites du territoire : toute personne libre qui

Copyright Arvensa Editions

entreprendra de l'ensevelir, pourra être poursuivie en justice comme coupable d'impiété. S'il a des enfants capables de rendre un jour service à l'État, les magistrats tuteurs des orphelins en prendront soin comme de véritables orphelins, à commencer du jour même où leur père aura été condamné en justice. Il est encore à propos de porter une loi générale, qui fasse faire au peuple moins de fautes envers ses dieux soit en paroles soit en actions, et qui diminue l'extravagance de la superstition, en défendant tout autre sacrifice que ceux qui sont permis par les lois. La voici ; elle regarde tous les citoyens sans exception : Que personne n'ait chez soi de chapelle particulière ; mais lorsqu'on aura dessein de sacrifier, qu'on aille le faire aux temples publics ; qu'on remette les victimes entre les mains des prêtres et des prêtresses, chargés spécialement de la pureté des sacrifices ; qu'on prie avec eux et soi-même et ceux des assistants qui voudront y joindre leurs prières. Les raisons qui nous déterminent à porter cette loi sont qu'il n'est point aisé d'ériger des autels aux dieux, et que pour réussir dans une telle entreprise il faut des lumières supérieures. Or, c'est une chose ordinaire aux femmes surtout, à ceux qui sont malades, ou qui courent quelque danger, ou qui sont dans quelque circonstance critique, ou au contraire à qui il est survenu quelque bonne fortune, de consacrer tout ce qui se présente à eux, de faire vœu d'offrir des sacrifices, d'ériger des chapelles aux dieux, aux génies, aux enfants des dieux. Il en est de même des personnes effrayées de

Copyright Arvensa Editions

jour ou de nuit par des spectres, et qui, se rappelant les visions qu'elles ont eues en songe, croient remédier à tout cela en érigeant des chapelles et des autels dont elles remplissent toutes les maisons, tous les bourgs, tous les lieux en un mot, qu'ils soient purifiés ou non. Pour obvier à ces inconvénients, on observera la loi que je viens de prescrire. Elle a encore un autre but qui est d'interdire aux impies ces mêmes pratiques secrètes, dans la crainte que construisant dans leurs maisons des chapelles et des autels aux dieux, et croyant les apaiser par des sacrifices et des prières, tandis qu'ils ouvrent par là une carrière plus libre à leurs injustices, ils n'accumulent la colère des dieux, tant sur leur tête que sur celle des magistrats qui les laissent faire, et qui sont plus honnêtes gens qu'eux, et que de cette sorte l'État ne soit comme justement puni pour les impiétés de quelques hommes. Du moins Dieu n'aura point sujet de s'en prendre au législateur, car voici la loi qui défend d'avoir des chapelles domestiques. Si l'on découvre que quelqu'un en a une, et qu'il sacrifie ailleurs que dans les temples publics ; au cas que le coupable, homme ou femme, ne soit pas noté pour ses crimes et ses impiétés, quiconque s'en sera aperçu le dénoncera aux gardiens des lois, qui lui donneront ordre de transporter sa chapelle dans les temples consacrés à l'usage public : s'il refuse de le faire, il sera mis à l'amende jusqu'à ce qu'il ait obéi. Si l'on surprend quelqu'un de ceux qui ont commis non des péchés d'enfant, mais des crimes du premier ordre, sacrifiant en secret chez soi, ou même en

Copyright Arvensa Editions

public, à quelque divinité que ce soit, il sera puni de mort, comme ayant sacrifié avec un cœur impur. Ce sera aux gardiens des lois à juger si les fautes dont il est coupable sont ou ne sont pas des péchés d'enfant, et à le traduire ensuite devant le tribunal, pour lui faire subir la peine due à son impiété.

FIN DU LIVRE DIXIÈME

Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Onzième

L'ATHÉNIEN.

Il est question présentement de faire les règlements convenables sur les contrats usités dans le commerce de la vie. La loi générale est fort simple ; la voici ; Que personne ne touche, autant qu'il dépend de lui, à ce qui m'appartient, qu'il n'ôte même rien de sa place, fût-ce une bagatelle, sans avoir obtenu mon agrément. Si j'ai du bon sens j'en userai de même à l'égard de ce qui appartient aux autres. Et pour commencer par les trésors qu'on aurait mis en réserve pour soi ou pour ses descendants, je ne ferai jamais de vœux pour en découvrir, et si j'en découvre, je n'y toucherai point, à moins que le dépositaire ne soit de mes ancêtres. Je ne prendrai pas non plus à ce sujet l'avis de ceux qu'on appelle devins, qui me conseilleraient sous quelque prétexte que ce soit de porter la main à ce dépôt confié à

Copyright Arvensa Editions

la terre. Car je ne gagnerai jamais autant du côté des richesses en m'appropriant un trésor, que je ne gagnerai du côté de la vertu et de la justice, en n'y touchant point ; à l'acquisition d'un bien je substitue celle d'un bien plus excellent dans une partie plus excellente de moi-même, en préférant l'augmentation de la justice dans mon âme à l'accroissement des richesses dans mes coffres. La belle maxime, qu'il ne faut point remuer ce qui doit être immobile, s'étend à bien des choses, et convient spécialement au cas dont nous parlons. Il est encore bon d'ajouter foi à ce qu'on dit communément à ce sujet, que ceux qui violent cette maxime ne sont point heureux en enfants. Mais à quelle peine condamnerons-nous celui qui, n'ayant nul souci de ses enfants et au mépris du législateur, touchera, sans l'aveu du dépositaire, à ce que ni lui ni aucun de ses ancêtres n'a déposé, violant la plus belle et la plus simple de toutes les régies, et la loi du grand homme qui a dit : Ne touche point à ce que tu n'as pas déposé[786] ? Que faire, encore un coup, à celui qui, comptant pour rien l'autorité de ces deux législateurs, aura enlevé non une petite somme qu'il n'a point déposée, mais quelquefois des trésors très considérables ? Les dieux seuls connaissent les châtiments qu'ils lui réservent. Quant à nous, que le premier qui l'aura pris sur le fait le dénonce aux astynomes, si la chose s'est passée dans la ville, aux agora nomes, si c'est en quelque endroit de la place publique, aux agronomes et à

Copyright Arvensa Editions

leurs chefs, si c'est partout ailleurs. La dénonciation faite, l'État enverra consulter l'oracle de Delphes, et il se conformera exactement à ce que le dieu aura ordonné qu'on fasse du trésor et de celui qui l'a pris. Si le dénonciateur est de condition libre, la récompense de son action sera la gloire de passer pour homme de bien ; et s'il manque à dénoncer le coupable, il sera réputé méchant. Si le dénonciateur est esclave, l'État lui accordera à bon droit la liberté en rendant à son maître le prix qu'il a coûté ; sa punition, s'il ne dénonce point, sera la mort. A cette loi se rattache, comme conséquence, la suivante, qui s'applique aux grandes comme aux petites choses. Si quelqu'un laisse volontairement ou contre son gré dans un lieu public une chose qui lui appartient, celui qui la verra n'y touchera point, persuadé que ces sortes de choses sont sous la garde de la divinité des chemins et lui sont consacrées par la loi. Si malgré cette défense on s'avisait de la prendre et de l'emporter chez soi, au cas qu'elle ne soit pas de grand prix, et que le coupable soit un esclave, quiconque n'étant point au dessous de trente ; ans l'aura surpris en faute, lui donnera un certain nombre de coups de fouet. Au cas que ce soit un homme libre, outre qu'il sera réputé indigne de l'être et de jouir du bienfait des lois, il paiera au maître de la chose le décuple de ce qu'elle vaut. Si d'une part quelqu'un se plaint qu'un autre a une portion grande ou petite de son bien, et que d'autre part celui-ci, avouant qu'il a la chose, soutienne

Copyright Arvensa Editions

qu'elle n'appartient point à l'autre ; au cas qu'elle soit inscrite chez les magistrats, comme l'exige la loi, qu'il cite le possesseur devant les magistrats, et que celui-ci comparaisse. Celui des deux sur l'état duquel la chose en litige se trouvera marquée, en demeurera paisible possesseur. Si l'on découvrait qu'elle est à un tiers absent, celui des deux qui donnera des assurances suffisantes pour l'absent, s'engageant à la lui rendre, en disposera comme l'absent lui-même. Si la chose contestée n'est point inscrite chez les magistrats, elle sera mise en séquestre jusqu'au jour du jugement chez les trois plus anciens magistrats ; et au cas que ce soit un animal, la partie perdante remboursera ce qu'il en aura coûté pour le nourrir pendant le séquestre. Les juges rendront leur sentence sous trois jours. Tout homme, pourvu qu'il soit en son bon sens, pourra reprendre son esclave, et lui faire à son gré tel ou tel traitement permis. Il pourra aussi mettre la main sur l'esclave fugitif d'un autre, soit de ses parents ou de ses amis. pour le lui conserver. Mais si au moment qu'on emmène quelqu'un à titre d'esclave, il était revendiqué comme libre par un autre, celui qui l'emmène sera obligé de le lâcher ; et celui qui le revendique s'en emparera après avoir donné trois cautions suffisantes, et non point autrement. S'il s'en empare sans donner de caution, on aura action contre lui comme pour une violence, et s'il est convaincu, il dédommagera la partie lésée au double du tort dont elle se sera plainte Tout patron aura pareillement droit de

Copyright Arvensa Editions

reprendre son affranchi, si celui-ci n'a pour son bienfaiteur aucun égard ou n'a point tous les égards convenables. Ces égards consistent en ce que l'affranchi doit aller trois fois le mois chez son patron lui offrir ses services pour tout ce qui est juste et en même temps possible ; ne rien conclure, touchant son mariage, sans l'agrément de son ancien maître ; il ne lui est pas permis non plus de devenir plus riche que celui auquel il doit la liberté : et en ce cas le surplus ira au maître. L'esclave affranchi ne demeurera pas plus de vingt ans dans l'État ; ce terme expiré, il se retirera ailleurs, comme tous les autres étrangers, emportant avec lui tout ce qui lui appartient, à moins qu'il n'obtienne des magistrats et de son patron la permission de rester. Tout affranchi, ou même tout étranger dont les biens monteraient au-delà du troisième cens, sera obligé, dans l'espace de trente jours, à compter du jour où il sera parvenu à ce degré de richesse, de sortir de l'État avec tout ce qu'il possède ; et les magistrats ne lui permettront point de demeurer au-delà de ce terme. Quiconque contreviendra à cette loi, si, traduit en justice, il est convaincu, subira la peine de mort, et ses biens seront confisqués. Ces sortes de causes seront jugées par les tribunaux de chaque tribu, à moins que les parties ne terminent leurs différents à l'arbitrage des voisins ou d'autres citoyens choisis à volonté. Si quelqu'un met la main sur un animal ou sur quelque autre chose, prétendant que c'est son bien, le possesseur de la

Copyright Arvensa Editions

chose la rendra à celui qui la lui a vendue ou donnée de quelque manière valable et juridique, ou livrée comme étant sa propriété, sous trente jours, si c'est un citoyen ou un étranger établi ; si c'est un étranger, sous cinq mois, dont le troisième sera le mois où le soleil passe des signes d'été aux signes d'hiver. Tous les échanges par vente et par achat se feront au marché public dans le lieu marqué pour chaque marchandise ; le vendeur la livrera et en recevra le prix sur-le-champ ; on ne pourra vendre ou acheter en un autre lieu, ni à crédit. Et si l'on fait un échange ailleurs ou d'une autre manière, comptant sur la bonne foi de celui avec qui on contracte, on est le maître de le faire ; mais qu'on sache que la loi ne donne aucune action civile pour ces sortes d'échanges. Il en sera de même par rapport aux emprunts ; l'ami pourra emprunter de son ami ; mais s'il survient quelque contestation, on s'arrangera sans recourir à la loi qui n'interviendra jamais dans ces affaires. Celui qui aura vendu à prix comptant une chose de la valeur de cinquante dragmes, sera obligé de rester dix jours dans la cité ; de plus, il faut que l'acheteur connaisse la maison du vendeur, afin de pourvoir aux contestations qui surviennent d'ordinaire en pareil cas, et que la rescision de la vente puisse se faire quand la loi l'autorisera. Voici les cas où la rescision aura et n'aura pas lieu selon les lois. Si quelqu'un vend un esclave atteint de la phthisie, de la pierre, de la strangurie, du mal qu'on appelle sacré, ou de quelque autre infirmité d'une guérison longue, difficile et dont il n'est pas aisé à

Copyright Arvensa Editions

tout le monde d'apercevoir les symptômes, infirmité qui affectera le corps ou l'esprit ; la rescision n'aura pas lieu si l'acheteur est médecin ou maître de gymnase, ni lorsque le vendeur aura déclaré d'avance la vérité à l'acheteur. Mais si le vendeur est habile et l'acheteur ignorant en ces sortes de choses, celui-ci aura droit de rendre l'esclave jusqu'au terme de six mois, à moins qu'il ne s'agisse du mal sacré ; auquel cas la rescision pourra avoir lieu durant toute une année. L'affaire se jugera en présence de médecins choisis d'un commun accord ; et celui qui sera condamné paiera à l'autre le double du prix de la chose vendue. Si le vendeur et l'acheteur sont ignorants l'un et l'autre, la rescision et le jugement se feront comme dans le cas précédent ; mais le coupable ne paiera à l'autre que le simple prix de la chose. Si l'esclave que l'on vend a commis un meurtre, et que le fait soit connu tant du vendeur que de l'acheteur, la rescision n'aura pas lieu dans une telle vente : mais si l'acheteur n'en avait pas connaissance, elle aura lieu du moment qu'il sera instruit. Le jugement en appartiendra aux cinq plus jeunes gardiens des lois ; et s'il est prouvé que le vendeur était instruit du fait, il sera tenu de purifier la maison de l'acheteur, suivant les cérémonies prescrites parles interprètes des lois, et de lui payer le triple du prix. Dans tout échange d'argent pour de l'argent, ou d'animaux ou de toute autre chose, qu'on observe la loi qui défend de donner et de recevoir rien de falsifié. Écoutons le

Copyright Arvensa Editions

préambule qui concerne cette espèce de fraude, comme nous avons écouté celui des autres lois. Tout homme doit mettre sur la même ligne l'altération des marchandises, le mensonge et la tromperie ; et c'est le vulgaire qui accrédite la fraude en répétant cette maxime détestable, que l'à-propos la légitime ; après quoi, sans régler ni déterminer les cas et les circonstances où l'à-propos se rencontre, avec cette maxime ils font tort aux autres et ils en reçoivent à leur tour. Le législateur ne doit laisser sur ce point rien d'indéterminé : il faut qu'il le circonscrive dans des bornes plus ou moins étroites : voici celles que nous établissons : Que personne ne se rende coupable, ni en parole ni en action, de mensonge, de fraude, d'altération, en même temps qu'il prendra les dieux à témoin qu'il ne trompe point, s'il ne veut être, pour ces mêmes dieux, un objet d'exécration ; car c'est se rendre digne de toute leur haine, que de faire de faux serments au mépris de leur autorité. C'est la mériter encore, quoique à un degré inférieur, que de mentir en présence de ceux qui valent mieux que nous. Or les bons valent mieux que les méchants, et les vieillards, à parler en général, mieux que les jeunes gens. C'est pour cette raison que les pères ont la supériorité sur leurs enfants, les hommes sur les femmes et les jeunes gens, les magistrats sur de simples citoyens, et que tous ont droit au respect de tous dans chaque gouvernement, et principalement dans le système d'organisation politique qui est l'objet de cet entretien. Quiconque expose sur le

Copyright Arvensa Editions

marché des choses falsifiées, ment et trompe ; il atteste les dieux, et, sans crainte pour eux ni égard pour les hommes, il viole les lois et les ordonnances des agoranomes. Cependant c'est une habitude très louable de ne point profaner à tout propos le nom des dieux, et d'apporter à cet égard des dispositions aussi pures et aussi saintes que la plupart des hommes en apportent dans le culte ordinaire. Si l'on ne se rend pas à ce préambule, voici la loi : Que celui qui vend au marché quelque chose que ce soit, ne mette jamais deux prix à sa marchandise ; mais qu'après le premier prix fait, s'il ne trouve point d'acheteur, il la remporte pour la remettre en vente une autre fois ; et que dans un même jour il ne hausse ni ne baisse le prix. Qu'il s'abstienne aussi de vanter sa marchandise et de recourir à des serments. Tout citoyen qui n'aura pas moins de trente ans, pourra frapper impunément quiconque violera cette loi en sa présence, et le punir de ses serments téméraires : s'il ne le fait point et qu'il se mette peu en peine de ce règlement, il s'expose à être blâmé d'avoir trahi les lois. Si quelqu'un ne pouvant gagner sur soi d'obéir à nos ordres, vend quelque denrée falsifiée, celui qui aura connaissance du fait et qui sera en état de le prouver, après avoir convaincu le coupable en présence des magistrats, aura la marchandise pour lui, s'il est esclave ou étranger établi chez nous ; s'il est citoyen, et qu'il ne dénonce point le coupable, il sera déclaré méchant, comme frustrant les dieux de leurs droits : s'il le

Copyright Arvensa Editions

dénonce et le convainc, il consacrera la chose vendue aux divinités qui président au marché. Quant à celui qui sera convaincu d'avoir vendu quelque chose de semblable, outre la confiscation de sa marchandise, il recevra autant de coups de fouet qu'elle sera estimée de dragmes, le héraut publiant à haute voix dans la place publique la raison pour laquelle on le punit ainsi. Les agoranomes et les gardiens des lois, après s'être informés auprès des personnes au fait de toutes les falsifications et tromperies usitées dans les ventes, feront des règlements touchant ce qui est permis ou défendu aux vendeurs : affichés sur une colonne devant la maison des agoranomes, ces règlements seront autant de lois qui expliqueront clairement à ceux qui commercent sur la place publique leurs obligations. Pour ce qui regarde la fonction des astynomes, nous en avons parlé suffisamment plus haut. S'ils jugent néanmoins qu'il y manque quelque chose, ils prendront l'avis des gardiens des lois ; et après avoir couché par écrit les règlements qu'ils jugeront nécessaires, ils les afficheront sur une colonne devant la maison où ils s'assemblent, joignant ces seconds règlements aux premiers qui sont émanés de leur magistrature.

Après l'altération des denrées, il est naturel de parler des marchands. Nous commencerons par une instruction, où nous rendrons raison de notre manière de penser sur cet objet, et nous finirons par proposer la loi. La fin de l'institution des marchands dans une ville, n'est point

Copyright Arvensa Editions

naturellement de nuire aux citoyens, mais tout le contraire. Ne doit-on pas, en effet, regarder comme un bienfaiteur commun celui dont la profession est de distribuer d'une manière égale et proportionnée aux besoins de chacun, des denrées de toute espèce qui sont par elles-mêmes sans mesure et sans égalité ? C'est surtout par l'entremise de la monnaie que se fait cette distribution, et c'est pour y présider que sont établis les marchands forains, les mercenaires, les hôteliers et les autres, dont les professions plus ou moins honnêtes ont toutes le même but, de pourvoir aux besoins des particuliers et d'établir l'égalité dans les moyens de les satisfaire. Voyons pourquoi ces conditions ne sont réputées ni honnêtes ni honorables, et ce qui les a mises dans le décri où elles sont, afin d'apporter par nos lois quelque remède, sinon à tout le mal, du moins à une partie.

CLINIAS.
L'entreprise, à mon avis, n'est pas petite, et n'exige point de faibles talents.

L'ATHÉNIEN.
Comment dis-tu, mon cher Clinias ? Il y a très peu de personnes qui, joignant une excellente éducation à un naturel heureux, puissent se contenir dans les bornes de la modération, lorsque le besoin et le désir de certaines choses se fait sentir à eux ; qui, lorsque l'occasion se

Copyright Arvensa Editions

présente de gagner beaucoup d'argent, en usent avec sobriété et préfèrent l'honnête médiocrité à l'opulence. La plupart des hommes tiennent une conduite tout opposée. Ils ne mettent point de bornes à leurs besoins, et lorsqu'ils pourraient se contenter d'un gain modeste, ils aspirent à des profits sans mesure. Voilà ce qui, dans tous les temps, a décrié la profession de revendeur, de trafiquant, d'hôtelier, et a été pour eux l'objet de reproches honteux. En effet, si par une loi qu'on ne portera jamais, et qu'aux dieux ne plaise que l'on porte, on contraignait (ce que je vais dire est ridicule, je le dirai cependant) tout ce qu'il y a d'hommes de bien et de femmes honnêtes en chaque pays, de tenir hôtellerie, d'exercer la profession de revendeur, ou de faire toute autre espèce de trafic durant un certain temps, de telle sorte qu'ils ne pussent s'en dispenser : nous connaîtrions alors par expérience combien ces professions sont chères et précieuses à l'humanité, et que si elles étaient exercées en tout honneur et sans reproche, on aurait pour les personnes qui les exercent les mêmes égards que pour une mère et une nourrice. Mais aujourd'hui les hôteliers, après s'être établis dans les lieux peu fréquentés et traversés de tous les côtés par de longues routes, pour procurer aux voyageurs qui se trouvent dans le besoin des secours longtemps désirés, ménager un asile à ceux qui sont surpris par de violents orages ou un abri contre la chaleur du jour : au lieu de les traiter en amis, d'exercer envers eux l'hospitalité et de leur offrir de bon cœur ce

Copyright Arvensa Editions

qu'on a coutume d'offrir en ces rencontres, les traitent comme des ennemis captifs, et en exigent une rançon exorbitante, injuste et impie. Ce sont ces excès et d'autres semblables qui ont jeté avec raison dans un si grand discrédit ces établissements destinés au soulagement de nos besoins. Il est donc du devoir du législateur de remédier à de pareils inconvénients. C'est une maxime ancienne et véritable, qu'il est difficile de combattre en même temps les deux contraires, comme il arrive quelquefois dans les maladies, et en plusieurs autres rencontres. Nous nous trouvons justement en ce cas ayant à lutter à la fois contre la pauvreté et la richesse, dont l'une corrompt lame des hommes par les délices, l'autre la force par l'aiguillon de la douleur à dépouiller toute honte. Quel remède apporter à une telle maladie dans un sage gouvernement ? En premier lieu, il faut diminuer, autant qu'il se pourra, le nombre des marchands. En second lieu, on fera exercer cette profession par des gens qui ne causeront qu'un léger préjudice à l'État, au cas qu'ils viennent à s'y corrompre. En troisième lieu, il faut imaginer quelque expédient pour empêcher que l'on ne contracte trop aisément dans cette condition des habitudes d'impudence et de bassesse. Après ces considérations portons la loi suivante, en lui souhaitant bonne fortune : Qu'aucun des Magnètes, que Dieu relève en leur donnant une nouvelle patrie, et qui sont chefs des cinq mille quarante familles, n'exerce ni par son choix ni contre son gré la profession de marchand ;

Copyright Arvensa Editions

qu'il ne trafique point, qu'il ne se fasse point l'agent d'aucun citoyen qui serait au dessus de lui, si ce n'est de son père, de sa mère, de ses autres parents en remontant, et de toutes les autres personnes plus âgées que lui, qui sont libres et vivent selon leur état. Il n'est point facile au législateur de marquer exactement ce qui sied ou ne sied pas à une personne libre : c'est aux citoyens qui ont obtenu le prix de la vertu à en juger sur leur aversion ou leur inclination. Quiconque exercera quelque trafic indigne de sa condition, sera cité au tribunal des plus vertueux citoyens, et accusé de déshonorer sa famille. Si l'on juge qu'il ait souillé la maison paternelle par quelque profession sordide, il sera condamné à un an de prison, avec défense d'exercer une pareille profession. En cas de récidive, sa prison sera de deux ans, et chaque fois on doublera toujours le châtiment. Nous ordonnons, par une seconde loi, que ceux qui trafiqueront soient des étrangers établis ou non établis chez nous. La troisième loi aura pour but de rendre cette espèce d'habitants aussi vertueuse, ou du moins aussi peu mauvaise qu'il se pourra. Pour cela, il faut que les gardiens des lois se persuadent qu'il ne leur suffit point de prendre garde que ceux qui sont bien nés et bien élevés, ne deviennent impunément méchants et infracteurs des lois ; cela est aisé à empêcher ; mais qu'ils doivent redoubler de vigilance à l'égard de ceux qui n'ayant ni la même naissance ni la même éducation sont encore portés puissamment à devenir méchants par la nature même de

Copyright Arvensa Editions

la profession qu'ils exercent. Et comme le trafic avec toutes ses branches contient une foule de professions de ce genre, après n'en avoir retenu chez nous que ce qu'on jugera d'une nécessite indispensable pour les besoins de l'État, il faut que les gardiens des lois s'étant assemblés avec des personnes entendues, prennent leur avis sur chaque espèce de trafic, ainsi que nous le disions tout à l'heure au sujet de l'altération des marchandises, matière qui tient de près à celle que nous traitons ; et qu'ils examinent ensemble quelle est la recette et la dépense, d'où résulte pour le marchand un profit raisonnable ; qu'ensuite ils fixent par écrit ce qu'on doit exiger à raison de ce qu'on a déboursé, et qu'ils commettent l'observation du règlement en partie aux agoranomes, en partie aux astynomes, en partie aux agronomes. Moyennant ces précautions, le trafic tournera au profit des citoyens, et n'aura que de très faibles inconvénients pour la vertu de ceux qui l'exercent.

Pour ce qui est des engagements contractés et non accomplis, à l'exception de ceux qui sont interdits soit par la loi, soit par quelque décret, ou qui ont été exigés par une injuste violence, ou enfin qu'un accident imprévu met hors d'état de remplir ; dans tous les autres cas, il y aura action pour convention mal gardée devant les juges de chaque tribu, si les parties n'ont pu s'accorder auparavant par l'intervention de voisins ou d'arbitres pris à volonté.

La classe des artisans est consacrée à Vulcain et à Minerve, de qui nous tenons les arts nécessaires à la vie,

Copyright Arvensa Editions

comme la classe dé ceux qui par d'autres arts protègent et garantissent les travaux des artisans, est consacrée à Mars et à Minerve. Les uns et les autres travaillent pour le bien de la patrie et des citoyens, ceux-ci en combattant à la tête des armées, ceux-là en fabricant pour un prix raisonnable toutes sortes d'ouvrages et d'instruments. Ces derniers, par respect pour les dieux dont ils se glorifient de descendre, doivent éviter tout mensonge en ce qui regarde leur travail. Si quelque artisan n'a point achevé par sa faute un ouvrage au temps convenu, sans aucun égard pour le dieu qui soutient son existence, se figurant par un excès d'aveuglement que, protecteur indulgent, il ferme les yeux sur ses fautes : outre le châtiment qu'il doit attendre de ce même dieu, voici celui auquel la loi le condamne. Il paiera le prix de l'ouvrage qu'il s'est engagé à faire, et qu'il n'a pas fait ; de plus il le refera pour rien dans le même temps marqué. La loi donne à quiconque entreprend un ouvrage le même avis qu'elle a donné à tout vendeur, de ne point chercher à tromper en surfaisant le prix de sa marchandise, mais de ne l'estimer que ce qu'elle vaut ; elle prescrit la même chose à l'ouvrier qui se charge d'un ouvrage : car il sait ce que vaut son travail. Dans un État dont les citoyens sont libres, il ne convient pas que, pour tromper les particuliers qui ne s'y connaissent pas, l'ouvrier emploie l'artifice et abuse de son art, c'est-à-dire d'une chose étrangère par sa nature à la duplicité et au mensonge. Ainsi quiconque aura souffert quelque dommage à ce sujet, aura action

Copyright Arvensa Editions

contre celui qui en est l'auteur. Si quelqu'un ayant chargé un artisan de quelque ouvrage, ne lui en paie pas le prix suivant la convention légitime passée entre eux, et que, manquant à ce qu'il doit à Jupiter et à Minerve, conservateurs et protecteurs communs de l'État, par l'amour d'un petit gain, il rompe des liens consacrés par une protection auguste, la loi se joindra à ces divinités pour venir au secours de la société qu'il tend à dissoudre. C'est pourquoi celui qui, ayant reçu le travail de l'artisan, ne lui en donnera pas le prix dans le temps convenu, paiera le double, et s'il laisse écouler une année, il paiera aussi les intérêts à raison d'un sixième pour chaque dragme par mois, quoique d'ailleurs l'argent dû à tout autre titre ne doive produire aucun intérêt. Le jugement de ces sortes de causes appartiendra aux tribunaux de chaque tribu. Il est bon de remarquer en passant que ce qui vient d'être réglé par rapport aux artisans en général, regarde aussi les généraux d'armée, et tous les gens de guerre, qui sort, pour ainsi dire, les artisans du salut de la patrie. Si donc quelqu'un d'eux s'étant chargé d'une entreprise au nom de l'État, soit de son plein gré, soit qu'on le lui ait enjoint, la termine convenablement ; et que de son côté la loi s'acquittant de ce qu'elle lui doit, lui accorde des honneurs qui sont le salaire des gens de guerre, il ne cessera de la louer ; comme au contraire il s'en plaindra, si, après lui avoir en quelque sorte commandé quelque belle action guerrière, elle ne lui en payait pas le prix. C'est pourquoi prescrivons à tous les

Copyright Arvensa Editions

citoyens, par une loi mêlée de louanges pour les guerriers et qui contienne plutôt un conseil qu'un ordre rigoureux, d'honorer les gens de cœur dont la bravoure et le talent protègent la patrie. Ce sont les citoyens qu'il faut honorer le plus après ceux qui se sont distingués par une vénération particulière pour les lois des sages législateurs, et auxquels sont réservés les plus grands honneurs.

Nous avons traité à peu près des principales conventions que les hommes font entre eux, à la réserve des conventions pupillaires, et du soin que les tuteurs doivent prendre des orphelins. C'est une nécessité pour nous de faire des règlements sur cette matière à la suite de ceux qu'on vient de voir. La source de tout le désordre en ce genre, vient en partie des caprices des mourants par rapport à leur testament, en partie des accidents qui ne permettent point à quelques uns de faire aucune disposition avant de mourir.. T ai dit, mon cher Clinias, que ces règlements étaient nécessaires, en jetant les yeux sur les embarras et les difficultés qui surviennent en pareils cas, et qu'il n'est pas possible de laisser subsister ce désordre. En effet, si on laisse à chacun la liberté de dresser son testament comme il voudra, en déclarant simplement que les dernières volontés des mourants, quelles qu'elles soient, seront mises à exécution, il arrivera que chacun fera un grand nombre de dispositions différentes entre elles, contraires aux lois, aux sentiments des autres citoyens et à ceux où on était soi-même avant de songer à faire un testament : car, presque tous tant

Copyright Arvensa Editions

que nous sommes, nous n'avons plus en quelque sorte ni liberté dans l'esprit ni fermeté dans la volonté, lorsque nous nous croyons sur le point de mourir.

CLINIAS.
Comment entends-tu cela, Étranger ?

L'ATHÉNIEN.
Mon cher Clinias, tout homme près de la mort est d'une humeur difficile ; il a toujours à la bouche des paroles qui inquiètent et embarrassent les législateurs.

CLINIAS.
En quoi ?

L'ATHÉNIEN.
Voulant disposer de tout à son gré, il a coutume de dire avec emportement.

CLINIAS.
Quoi ?

L'ATHÉNIEN.
O dieux, s'écrie-t-il, ne serait-il pas bien dur que je ne pusse disposer de mon bien en faveur de qui il me plaît, en laisser plus à celui-ci, moins à celui-là, selon le plus ou le moins d'attachement qu'ils m'ont témoigné et dont j'ai eu des preuves suffisantes dans le cours de ma maladie,

Copyright Arvensa Editions

dans ma vieillesse, et dans les divers événements de ma vie ?

CLINIAS.
Ne trouves-tu pas, Étranger, qu'ils ont raison de parler de la sorte ?

L'ATHÉNIEN.
Je trouve, Clinias, que les anciens législateurs ont eu trop de condescendance, et qu'en faisant leurs lois, ils n'ont vu et embrassé par la réflexion qu'une faible partie des affaires humaines.

CLINIAS.
Que veux-tu dire ?

L'ATHÉNIEN.
Effrayés des plaintes que nous venons de rapporter, ils ont porté une loi, qui permet à chacun de disposer absolument et entièrement de ses biens comme il lui plaît. Mais nous ferons toi et moi une réponse plus sensée aux citoyens de notre État lorsqu'ils seront sur le point de mourir.

CLINIAS.
Quelle réponse ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Mes chers amis, leur dirons-nous, vous qui ne pouvez guère vous promettre plus d'un jour, il vous est difficile dans l'état où vous êtes de bien juger de vos affaires, et de plus, de vous connaître vous-mêmes, comme le prescrit Apollon Pythien. Je vous déclare donc en ma qualité de Législateur, que je ne vous regarde point ni vous ni vos biens comme étant à vous-mêmes, mais comme appartenant à toute votre famille, tant à vos ancêtres qu'à votre postérité, et toute votre famille avec ses biens comme appartenant encore plus à l'État. Et puisqu'il en est ainsi, si tandis que la maladie ou la vieillesse vous font flotter entre la vie et la mort, des flatteurs, s'insinuant dans votre esprit, vous persuadent de faire un testament contre les règles, je ne le. souffrirai point, autant qu'il est en moi : mais f je ferai des lois là-dessus, envisageant le plus grand intérêt de l'État et de votre famille, et lui subordonnant avec raison l'intérêt de chaque particulier. Allez au terme où la nature humaine aboutit, sans conserver d'aigreur ni de ressentiment contre nous ; nous aurons soin de tous vos proches, nous y employant de toutes nos forces, sans négliger ceux-ci pour favoriser ceux-là. Telles sont, Clinias, les instructions et le préambule que j'adresse aux vivants et aux mourants. Venons à la loi. Tout homme qui disposera de ses biens par testament, s'il a des enfants, instituera héritier celui des mâles qu'il jugera à propos : à l'égard des autres, s'il en donne un à quelque citoyen, qui consent à l'adopter, il le marquera dans son testament. S'il lui reste

Copyright Arvensa Editions

encore un garçon qui, n'étant adopté pour aucun héritage, doit s'attendre à être envoyé dans quelque colonie, comme la loi l'ordonne, il pourra lui donner tous ses autres biens, à l'exception de l'héritage paternel et de tous les meubles nécessaires pour son entretien. S'il lui en reste plusieurs, il partagera entre eux à volonté tous les biens distincts de la portion héréditaire. Celui qui aura quelque enfant mâle déjà établi, ne lui léguera rien sur ses biens, non plus qu'à sa fille, si elle est promise en mariage ; si elle ne l'est point, elle entrera en partage. Et si, après le testament fait, il survient quelque fonds de terre à un des enfants, soit garçon, soit fille, il laissera sa part à l'héritier du testateur. Si le testateur ne laisse point d'enfants mâles, mais seulement des filles, il choisira quelque jeune homme pour époux de celle de ses filles qu'il jugera à propos, et après l'avoir adopté pour son fils, il l'instituera son héritier. Si quelqu'un a perdu son fils, soit naturel, soit adoptif, avant qu'il fût parvenu à l'âge viril, il marquera cet accident dans son testament, et désignera celui qu'il veut, sous de meilleurs auspices, adopter pour son fils. Si l'on fait un testament sans avoir d'enfants, on pourra mettre à part la dixième partie des biens acquis, et la léguer à qui on trouvera bon, laissant tout le reste à celui qu'on aura choisi pour son fils adoptif ; on se mettra ainsi à couvert de tout reproche, et on lui rendra sa mémoire précieuse, selon l'intention de la loi. Si le testateur laisse en mourant des enfants mineurs, il leur donnera par son testament pour tuteurs ceux qu'il

Copyright Arvensa Editions

voudra, en quel nombre il voudra, pourvu qu'ils y consentent et s'engagent à accepter la tutelle : toute institution de tuteurs faite de cette manière sera valide. Mais si on mourait sans avoir fait de testament ou sans avoir nommé de tuteurs, la tutelle appartiendra aux plus proches parents du côté du père et de la mère, deux de chaque côté, auxquels on joindra un des amis du défunt. Les gardiens des lois nommeront des tuteurs aux orphelins qui en auront besoin, et les quinze plus anciens d'entre eux seront chargés de tout ce qui concerne la tutelle et les orphelins. Ils se partageront par rang d'âge, de manière que chaque année trois d'entre eux s'acquittent de cette fonction, jusqu'à ce qu'après cinq ans révolus tous les quinze l'aient successivement remplie. Que jamais, autant qu'il se pourra, on ne s'écarte de cet arrangement. Ces mêmes lois seront observées à l'avantage des mineurs, dans le cas où l'on mourra sans avoir fait de testament, laissant des enfants qui ont besoin de tuteurs. Celui qui mourra de quelque mort imprévue, laissant après lui des filles, ne trouvera pas mauvais que le Législateur pourvoie à deux des trois choses dont le soin regarde un père : je veux dire qu'il donne ses filles en mariage aux plus proches parents, et qu'il conserve la portion héréditaire. Pour ce qui est de la troisième chose, dont un père s'occuperait, c'est-à-dire d'observer le caractère et les mœurs de tous les citoyens, pour choisir parmi eux un fils adoptif qui lui convienne et un époux à sa fille, le législateur ne s'en mêlera pas, à

Copyright Arvensa Editions

cause de l'impossibilité de faire pour un autre de pareilles recherches. Voici donc la loi qu'on observera le plus exactement qu'il est possible. Si quelqu'un meurt sans testament, laissant après lui des filles, le frère du défunt du coté du père, ou le frère du côté de la mère, s'il n'a point de patrimoine, en épousera une et aura l'héritage du défunt. S'il n'a point de frère, mais un neveu du côté de son frère, ce sera la même chose, pourvu qu'il y ait de la proportion pour l'âge entre lui et la fille. S'il n'a ni frère, ni neveu par son frère, mais un neveu par sa sœur, il en sera encore de même. Le quatrième sera l'oncle du défunt du côté paternel ; le cinquième, le fils de cet oncle ; le sixième le fils de la sœur du père, et ainsi de suite, selon les degrés de parenté, en commençant par les frères et les neveux, et en donnant dans le même degré la préférence aux parents par les mâles sur les parents par les femmes. Ce sera aux juges à décider si on est en âge nubile ou non, par l'inspection du corps tant des garçons que des filles ; mais les filles ne seront découvertes que jusqu'au nombril. Si la fille n'avait point de parents parmi les garçons nubiles, à compter d'une part jusqu'aux petits-neveux, de l'autre jusqu'aux fils du grand-père, celui d'entre les citoyens que la fille aura choisi du consentement de ses tuteurs et de gré à gré, sera son époux et l'héritier du défunt. Il peut se présenter dans notre cité beaucoup d'autres cas semblables et des embarras plus grands encore que ceux dont on vient de parler. Par exemple, il peut arriver qu'une fille ne voyant

Copyright Arvensa Editions

parmi les citoyens personne qui lui convienne, jette les yeux sur un de ceux qu'on a envoyés dans quelque colonie, et qu'elle ait dessein de le faire héritier du patrimoine de son père : dans ce cas, si celui-ci est son parent, il entrera en possession de l'héritage suivant l'ordre établi parla loi ; si, comme tous les autres citoyens, il ne tient à elle par aucun lien de parenté, il n'aura besoin que du consentement de la fille et des tuteurs pour l'épouser et prendre possession de l'héritage, en revenant dans sa patrie. A l'égard de celui qui sera mort sans avoir fait de testament, ne laissant ni garçons ni filles, on observera pour tout le reste la loi qu'on vient d'exposer ; de plus, on prendra dans sa parenté un garçon et une fille, lesquels après s'être unis, iront occuper cette maison qui a perdu tous ses maîtres, et deviendront possesseurs de l'héritage. La sœur du défunt viendra la première sur les rangs, puis la fille du frère, puis celle de la sœur, puis la sœur du père, puis la nièce du père par son frère, puis la nièce du père par sa sœur. On leur donnera pour époux les parents du défunt dans les degrés de proximité permis, conformément à ce que nous avons réglé plus haut. N'omettons pas d'observer ici ce qu'une pareille loi a de dur : elle ordonne au plus proche parent du défunt d'en épouser la plus proche parente, chose fâcheuse en plusieurs rencontres ; et elle ne paraît faire aucune attention à mille obstacles que suscitent ces sortes de règlements et qui empêchent qu'on ne s'y conforme : ainsi il se trouve des personnes déterminées à tout

Copyright Arvensa Editions

souffrir, plutôt que de consentir à épouser un garçon ou une fille, qui ont certaines maladies et infirmités de corps ou d'esprit, quelque ordre que la loi leur en fasse. On pourrait peut-être croire que le législateur n'a aucun égard à ces répugnances ; mais on aurait tort. Comme dans une espèce de préambule commun, en faveur du législateur et de ceux pour qui sa loi est faite, prions ceux à qui de tels ordres s'adressent de ne savoir pas mauvais gré au législateur de ce qu'occupé du bien général, il ne peut pas parer en même temps aux inconvénients qui résultent de ses lois pour les particuliers, et prions aussi le législateur d'excuser ceux-ci, parce que quelquefois ils sont dans l'impossibilité d'observer la loi, à cause des obstacles que le législateur n'a pas prévus.

CLINIAS.
Étranger, quel est donc le parti le plus sage qu'il y ait à prendre en ces circonstances ?

L'ATHÉNIEN.
Il est nécessaire, Clinias, de nommer des arbitres entre ces sortes de lois et ceux qu'elles regardent.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
Il arrivera, par exemple, que le fils du frère, né d'un père

Copyright Arvensa Editions

riche, ne voudra point épouser la fille de son oncle, fier qu'il est de ses richesses et aspirant à un parti plus considérable. Quelquefois aussi il peut être dans la nécessité de désobéir à la loi, lorsque ce qu'elle lui ordonne est tout à fait fâcheux pour lui, comme lorsque la personne que le législateur lui enjoint d'épouser est extravagante, ou en proie à des infirmités affreuses de corps ou d'esprit, qui rendent la vie insupportable. Pour remédier à ces inconvénients, nous portons la loi suivante. Si quelqu'un a sujet de se plaindre des lois testamentaires en quelque point que ce soit, ou en ce qui regarde le mariage, prétendant que si le législateur était vivant et présent, jamais il ne contraindrait, par exemple, à s'épouser telles personnes qu'on y oblige aujourd'hui en vertu de sa loi ; et si un des parents du défunt, ou un des tuteurs de ses enfants en appelle aux quinze gardiens des lois, établis par le législateur comme les arbitres et les pères des orphelins de l'un et l'autre sexe, les parties iront faire valoir leurs raisons devant eux, et s'en tiendront à leur décision. Si l'on croyait que ce fût attribuer une trop grande autorité aux gardiens des lois, on obligera les parties à comparaître au tribunal des juges d'élite, et à plaider leur cause devant eux. Celui qui succombera est couvert par avance de bonté et d'ignominie de la part du législateur ; punition plus grande pour un homme sensé qu'une forte amende pécuniaire.

Les orphelins naissent, pour ainsi dire, une seconde fois. Nous avons parlé de la nourriture et de l'éducation

Copyright Arvensa Editions

qui doivent suivre la première naissance ; pour ce qui est de la seconde, où ils. sont destitués de parents, il faut chercher tous les moyens propres à leur adoucir le malheur de leur situation. Ainsi nous voulons, premièrement, que les gardiens des lois leur tiennent lieu de pères, et remplissent tous les devoirs qu'impose ce titre. Nous leur ordonnons d'en prendre soin tour à tour chaque année comme de leurs propres enfants. Mais auparavant il est bon de leur donner, ainsi qu'aux tuteurs, quelques instructions sur l'éducation des orphelins. Je crois que nous avons dit plus haut, avec raison, que les âmes des morts conservent assez l'usage de leurs facultés pour prendre encore quelque part aux affaires humaines. Quelque incontestable que soit cette vérité, il faudrait de trop longs développements pour la prouver. Rapportons-nous-en à ce que nous apprennent à ce sujet des traditions nombreuses et anciennes. Il faut aussi ajouter foi au témoignage des législateurs qui assurent que la chose est vraie, à moins qu'ils ne paraissent absolument déraisonner. Si donc il en est ainsi réellement, que les gardiens des lois craignent premièrement les dieux du ciel, qui connaissent l'abandon des orphelins ; qu'ils craignent ensuite les âmes des parents morts, lesquelles par un sentiment naturel s'intéressent exclusivement à ce qui touche leurs enfants, veulent du bien à ceux qui ont des attentions pour eux, et du mal à ceux qui les négligent ; qu'ils craignent enfin les âmes des citoyens vivants, parvenus à la vieillesse et en possession de la

Copyright Arvensa Editions

vénération générale. Dans tout État où de bonnes lois garantissent le bonheur public, ces vieillards sont chéris des enfants de leurs enfants, qui mettent tout leur plaisir à vivre auprès d'eux : ils ont encore toute la vivacité de leurs sens pour entendre et pour voir de quelle manière on traite les orphelins ; et persuadés que ces enfants sont le plus important et le plus sacré de tous les dépôts, ils sont pleins de bienveillance pour ceux qui remplissent ce devoir avec justice, et d'indignation contre ceux qui insultent à la faiblesse et à l'abandon de ces malheureux. Tout tuteur et tout magistrat, pour peu qu'il ait d'intelligence, fera attention à tout cela, et veillant exactement sur la nourriture et l'éducation des orphelins, il leur rendra tous les services qui dépendent de lui, comme si c'était un prêt dont lui-même et ses enfants dussent un jour recueillir le fruit. Quiconque sera docile à cette instruction qui précède la loi, et ne traitera point l'orphelin avec dureté, n'aura point à craindre d'éprouver le ressentiment du législateur ; mais celui qui n'y aura nul égard, et commettra quelque injustice envers un enfant qui n'a plus ni père ni mère, sera puni de sa faute deux fois plus qu'il ne l'eût été si l'enfant avait eu encore ses père et mère. Quant à la législation à faire touchant les devoirs des tuteurs envers leurs pupilles, et l'inspection des magistrats sur la conduite des tuteurs, si les uns et les autres n'avaient pas dans l'éducation qu'ils donnent à leurs propres enfants et dans l'administration de leurs affaires domestiques, un modèle de l'éducation qui

Copyright Arvensa Editions

convient à des enfants de condition libre, et s'ils n'avaient point d'ailleurs sur ces objets des lois assez sages : il serait peut-être à propos de tracer des lois particulières sur la tutelle, et de distinguer par des institutions particulières l'éducation des orphelins de celle des autres enfants. Mais aujourd'hui on ne met pas beaucoup de différence entre la manière d'élever les orphelins et celle dont un père élève ses enfants. Néanmoins par rapport à l'honneur ou au déshonneur et aux peines que l'on se donne, les choses ne sont nullement égales de part et d'autre. C'est pour cela même que, lorsqu'il s'agit des orphelins, la loi y donne toute son attention et joint les menaces aux instructions. La menace suivante ne sera pas encore hors de sa place. Celui qui sera chargé de la tutelle d'un garçon ou d'une fille, et le gardien des lois établi pour veiller sur la conduite du tuteur, auront l'un et l'autre pour le malheureux orphelin la même tendresse que pour un de leurs enfants ; ils ne prendront pas un moindre soin de ses biens que de leurs biens propres ; ils feront même leur possible pour qu'ils soient mieux administrés. Il ne faut pas d'autre loi sur la tutelle des orphelins. Si un tuteur s'en écarte, le magistrat qui le surveille lui imposera une peine. Si c'est le magistrat, le tuteur le citera au tribunal des juges d'élite, et le tort fait au pupille ayant été estimé par les juges, le coupable sera condamné à un dédommagement double. Si les parents du pupille ou quelque autre citoyen soupçonnent le tuteur de négligence ou de prévarication, ils le citeront devant le

Copyright Arvensa Editions

même tribunal, et il sera condamné à payer le quadruple du dommage qu'il aura causé. La moitié de l'amende ira au pupille, et l'autre moitié à celui qui a poursuivi l'affaire en justice. Si l'orphelin, étant parvenu à l'âge de puberté, croit que son tuteur s'est mal comporté à son égard, il aura action contre lui durant cinq ans, à compter du jour où il est sorti de tutelle ; et si le tuteur est convaincu de malversation, le tribunal estime la peine ou l'amende qu'il doit subir. Si quelqu'un des magistrats a paru par sa négligence avoir fait tort au pupille, il sera condamné à un dédommagement qui sera fixé par les juges ; mais s'il y a de l'injustice dans son fait, outre la réparation du dommage, il sera déposé de sa charge de gardien des lois, et les citoyens dans une assemblée créeront. à sa place un autre gardien pour la cité et son territoire.

Les pères ont quelquefois avec leurs enfants, et ceux-ci avec leurs parents des démêlés qui vont plus loin qu'ils ne devraient aller. Dans ces rencontres les pères s'imaginent que le législateur devrait leur permettre de déclarer, s'ils le jugent à propos, par la bouche du héraut, en présence de tout le monde, qu'ils renoncent leur fils, ne le reconnaissant plus pour tel selon la loi ; et les enfants de leur côté voudraient qu'il leur fût libre d'accuser en justice leur père de démence, lorsque la maladie ou la vieillesse l'ont réduit à un état d'infirmité. De pareils sentiments n'entrent guère que dans des cœurs tout à fait corrompus de chaque côté ; car si d'un côté seulement il y avait corruption, je veux dire si le fils était méchant, et que le

Copyright Arvensa Editions

père ne le fût pas, ou réciproquement, on ne verrait jamais arriver les désordres qu'entraînent de telles inimitiés. Dans tout autre gouvernement que le nôtre un fils publiquement renié par son père, ne perd pas nécessairement l'état de citoyen ; mais chez nous c'est une nécessité, vu nos lois, que cet enfant quitte sa patrie pour aller s'établir ailleurs, parce qu'il ne doit pas s'y former une famille au-delà des cinq mille quarante. C'est pourquoi il faut que celui qui sera juridiquement condamné à cette peine, soit renoncé non seulement par son père, mais par toute sa famille. Voici la loi qu'on observera à cet égard : Quiconque, soit avec raison, soit sans fondement, est poussé par un déplorable ressentiment à retrancher de sa famille l'enfant qu'il a engendré et élevé, ne pourra exécuter son dessein sur-le-champ, ni sans garder aucune formalité ; mais d'abord il assemblera tous ses parents jusqu'aux cousins, et tous les parents du fils par sa mère dans le même degré : il exposera ensuite ses raisons en leur présence, montrant par où son fils mérite d'être renoncé de toute la famille ; il laissera aussi à son fils la liberté de parler, et de prouver qu'il ne mérite pas un pareil traitement. Si les raisons du père l'emportent, et qu'il ait pour lui plus de la moitié des suffrages de toute la parenté, c'est-à-dire de toutes les personnes d'un âge mûr, tant hommes que femmes, hormis le père qui accuse, la mère et l'accusé, alors il sera permis au père de renoncer son fils, autrement il ne le pourra pas. Si quelque citoyen voulait adopter cet enfant

Copyright Arvensa Editions

après le renoncement de son père, qu'il n'en soit empêché par aucune loi ; car il y a toujours de la ressource dans le caractère des jeunes gens, qui, en général, sont sujets à bien des changements. Mais si personne ne se présente pour l'adopter, et qu'il ait atteint l'âge de dix ans, ceux qui sont chargés de pourvoir à l'établissement des surnuméraires dans les colonies, auront soin de lui procurer dans ces mêmes colonies un état convenable. Si la maladie, la vieillesse, un humeur chagrine, ou toutes ces choses réunies, paralysaient complètement les facultés de quelque citoyen, en sorte néanmoins que cet accident ne fat connu que de ceux qui vivent avec lui j si d'ailleurs étant maître de son bien, il ruinait sa famille par une mauvaise administration, et que son fils ne sût quel parti prendre, n'osant le traduire en justice comme atteint de démence ; voici ce que la loi règle à cet égard : Premièrement, le fils ira trouver les plus anciens gardiens des lois, et leur fera part de la triste situation de son père. Ceux-ci, après s'être suffisamment assurés du fait, lui diront s'il est à propos ou non qu'il l'accuse de démence ; et au cas qu'ils lui conseillent de le faire, ils lui serviront de témoins et d'avocats. Si l'on prononce contre le père, il ne pourra, le reste de ses jours, disposer validement de la moindre partie de son bien, et il sera réputé désormais en état d'enfance.

Si le mari et la femme ne s'accordaient point ensemble, par incompatibilité d'humeur, dix gardiens des lois, et autant de femmes choisies entre celles qui ont

Copyright Arvensa Editions

inspection sur les mariages, seront toujours chargés d'accommoder ces différents par leur intervention bienveillante. S'ils viennent à bout de les réconcilier, ce qu'ils auront réglé aura force de loi. Mais si les esprits étaient trop aigris, ils penseront sérieusement à unir chacun des conjoints avec une autre personne ; et comme il y a apparence que ces querelles viennent d'un caractère peu endurant de part et d'autre, ils tâcheront de les assortir avec des caractères plus paisibles et plus modérés. Si les époux, entre qui de pareils différents seraient survenus, n'avaient point d'enfants ou en avaient peu, c'est par égard à ce point qu'on formera les nouvelles unions. S'ils ont un nombre d'enfants suffisant, le but alors de la séparation des conjoints et de leur union avec d'autres, est uniquement que les nouveaux époux puissent parvenir ensemble à la vieillesse et la passer dans une déférence mutuelle. Au cas qu'un mari vienne à perdre sa femme, s'il lui en reste plusieurs garçons et plusieurs filles, la loi lui conseille d'élever ses enfants sans leur donner une marâtre, mais elle ne l'y contraint pas. S'il n'en a point eu d'enfants, elle l'oblige à se remarier, jusqu'à ce qu'il en ait assez pour le soutien de sa maison et de l'État. Si le mari meurt le premier laissant un nombre suffisant d'enfants, la mère les élèvera demeurant veuve. Néanmoins si on jugeait qu'elle fût trop jeune pour pouvoir se passer de mari sans mettre en péril sa santé, ses proches consulteront là-dessus les femmes chargées du soin des mariages ; et elle s'en tiendra à ce que les uns

Copyright Arvensa Editions

et les autres auront réglé d'un avis commun. Mais si elle n'a point d'enfants de son mari défunt, elle se remariera pour en avoir. Le nombre d'enfants suffisant et requis par la loi est un garçon et une fille.

Lorsqu'un enfant est reconnu être né de ceux qui le donnent pour leur fils ou leur fille, et qu'il s'agira de décider à qui il doit appartenir, on suivra ces règles. Si une esclave a commerce avec un esclave, ou avec un homme libre, ou avec un affranchi, l'enfant appartiendra au maître de cette esclave. Si une femme libre a commerce avec un esclave, l'enfant sera au maître de cet esclave. Si un maître a un enfant de sa propre esclave, ou une maîtresse de son esclave, et que le fait soit de notoriété publique, les femmes que ce soin regarde relégueront dans un autre pays l'enfant né d'une mère libre avec son père, et les gardiens des lois en feront autant à l'égard de l'enfant né d'un père libre, et de l'esclave sa mère.

Il n'est personne ni parmi les dieux ni parmi les hommes sensés qui puisse conseiller à qui que ce soit de négliger ses parents. Loin de là, il faut considérer les motifs qu'on fait valoir pour nous porter à honorer les dieux, comme ayant If la même force à l'égard du respect ou du manque, de respect envers les parents. Partout et de toute antiquité, il y a deux manières de considérer les lois touchant les dieux. Il est des divinités que nous voyons à découvert, et que nous honorons en elles-mêmes : il en est d'autres dont nous ne voyons que les images dans les statues fabriquées par nos mains ; et en

Copyright Arvensa Editions

honorant ces statues, quoique inanimées, nous croyons que nos hommages sont agréables aux dieux vivants qu'elles représentent et nous en attirent des faveurs. C'est pourquoi si quelqu'un a chez lui, comme un dépôt précieux, un père, une mère ou des aïeux chargés d'années, qu'il se garde bien de penser qu'il puisse avoir dans sa maison aucune statue plus puissante, s'il les honore d'une manière convenable.

CLINIAS.
Quelle est, à ton avis, la véritable manière de les honorer ?

L'ATHÉNIEN.
Je vous l'apprendrai : la chose, mes amis, mérite bien d'être entendue.

CLINIAS.
Dis.

L'ATHÉNIEN.
Œdipe, outragé et méprisé par ses enfants, les chargea d'imprécations que les dieux, comme, tout le monde le répète[787], exaucèrent et accomplirent. Amyntor[788] et Thésée[789], dans un moment de colère, ont aussi donné des malédictions à Phénix et à Hippolyte, et une infinité d'autres à leurs enfants ; l'événement a montré avec

Copyright Arvensa Editions

évidence que les dieux exaucent les prières des parents contre leurs enfants. En effet, les imprécations de tout autre sont moins funestes que celles d'un père, et avec justice. Si donc l'on croit qu'il est naturel que Dieu entende les malédictions dont un père ou une mère chargent leurs enfants lorsqu'ils s'en voient méprisés, ne doit-on pas croire que, quand pleins de joie à la vue des honneurs qu'ils en reçoivent, ils adressent aux dieux des vœux ardents pour la prospérité de ces mêmes enfants, leurs prières ne sont pas moins efficaces pour le bien que pour le mal ? Si la chose n'était pas ainsi, les dieux ne seraient point équitables dans la distribution des biens ; ce qui, selon nous, est infiniment éloigné de leur nature.

CLINIAS.
Sans contredit.

L'ATHÉNIEN.
Mettons-nous dans la pensée ce que je disais tout à l'heure, qu'il n'est point de statue plus vénérable aux yeux des dieux qu'un père, un aïeul, courbés sous le poids des années, et qu'une mère est également puissante auprès d'eux ; que la divinité prend plaisir aux honneurs qu'on leur rend, puisque autrement elle n'exaucerait pas les vœux qu'ils lui adressent. Ces statues vivantes de nos ancêtres ont un merveilleux avantage sur les statues inanimées. Les premières, lorsque nous les honorons, joignent leurs prières aux nôtres, et nous maudissent

Copyright Arvensa Editions

quand nous les outrageons : au lieu que les secondes ne font ni l'un ni l'autre. C'est pourquoi quiconque traite comme il doit son père, son aïeul, ses autres ancêtres vivants, peut se flatter de posséder en eux les plus puissantes de toutes les statues pour attirer sur soi la bénédiction des dieux.

CLINIAS.
Cela est parfaitement bien dit.

L'ATHÉNIEN.
Tout homme sensé craint donc et honore ses parents, sachant qu'en mille rencontres leurs prières ont été écoutées. Et puisque tel est l'ordre naturel des choses, c'est véritablement un trésor pour les gens de bien, que des ancêtres chargés d'années qui vivent jusqu'à l'extrême vieillesse, et ils en pleurent amèrement la perte, lorsque la mort les leur enlève dans un âge peu avancé : au contraire, les méchants ont tout à craindre de leur part. Que tous par conséquent se rendent à ces raisons, et qu'ils aient pour leurs parents tout le respect dont les lois leur font un devoir. Mais si la voix publique accuse quelqu'un d'être sourd à de si sages leçons, tout nous autorise à porter contre lui la loi suivante. Quiconque, dans cet état, n'aura point pour ses parents les soins convenables, et n'aura pas plus d'égard, plus de soumission pour leurs volontés que pour celles de ses en fans, de tous ses descendants, et même pour les siennes

Copyright Arvensa Editions

propres : celui qui sera la victime d'un pareil traitement portera sa plainte lui-même ou par l'intermédiaire d'un autre, aux trois plus anciens gardiens des lois ; et si c'est une femme, à trois de celles qui ont inspection sur les mariages. On aura égard à leurs plaintes ; et les coupables seront punis par le fouet et la prison, s'ils sont jeunes, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de trente ans pour les hommes, et de quarante pour les femmes. S'ils continuent, passé cet âge, à négliger ceux dont ils ont reçu le jour, et qu'ils aillent même jusqu'à les maltraiter ; il se tiendra une assemblée des plus vieux citoyens, au tribunal desquels on les fera comparaître. S'ils sont convaincus, ce tribunal décidera de l'amende ou de la punition corporelle qu'ils méritent, ne leur épargnant aucune des peines qu'un homme peut souffrir dans sa personne ou dans ses biens. Si l'âge mettait le vieillard outragé hors d'état d'aller lui-même porter sa plainte, que celui des citoyens qui en aura connaissance le fasse à sa place, sous peine d'être déclaré méchant et de pouvoir être poursuivi en justice comme nuisible à l'État. Le dénonciateur, s'il est esclave, aura la liberté pour récompense ; s'il appartient à l'auteur de l'outrage ou à la personne outragée, les magistrats le déclareront libre ; s'il appartient à quelque autre citoyen, l'État en paiera le prix à son maître ; de plus, les magistrats auront l'œil à ce que personne ne lui fasse aucun mal, pour se venger de sa dénonciation.

Pour certaines drogues avec lesquelles on pourrait causer du dommage, nous avons déjà parlé de celles qui

Copyright Arvensa Editions

sont mortelles ; mais nous n'avons rien dit des autres manières de nuire volontairement et de dessein formé, par des breuvages, des aliments ou des essences. Il y a parmi les hommes deux espèces de maléfices dont la distinction est assez embarrassante. L'une est celle que nous venons d'exposer nettement, lorsque le corps nuit au corps par les moyens naturels. L'autre, au moyen de certains prestiges, d'enchantements et de ce qu'on appelle ligatures, persuade à ceux qui entreprennent de faire du mal aux autres qu'ils peuvent leur en faire par là, et à ceux-ci qu'en employant ces sortes de maléfices on leur nuit réellement. Il est bien difficile de savoir au juste ce qu'il y a de vrai en tout cela ; et quand on le saurait, il n'en serait pas plus aisé de convaincre les autres. Il est même inutile d'entreprendre de prouver à certains esprits fortement prévenus à ce sujet les uns à l'égard des autres, qu'ils ne doivent point s'inquiéter des petites figures de cire qu'on aurait mises ou à leur porte ou dans les carrefours ou sur le tombeau de leurs ancêtres, et de les exhorter à les mépriser, parce qu'ils ont une foi confuse à la vertu de ces maléfices. Distinguant donc en deux parties la loi touchant les maléfices, nous prions d abord, nous exhortons et nous avertissons ceux qui auraient dessein d'employer l'une ou l'autre espèce de maléfices, de n'en rien faire, de ne point causer de vaines frayeurs aux hommes timides, comme à des enfants, et de ne point contraindre le législateur et les juges d'appliquer des remèdes à de pareilles frayeurs ; parce qu'en premier lieu,

Copyright Arvensa Editions

celui qui met en usage certaines drogues, ne peut savoir l'effet qu'elles doivent produire sur les corps, s'il n'est versé dans la médecine ; et qu'en second lieu il ne peut connaître la vertu des enchantements, s'il n'est exercé dans la divination ou dans l'art d'observer les prodiges. Voici la loi que nous ajoutons à ces avertissements : Quiconque aura usé de certains médicaments pour nuire à un citoyen, non dans sa personne ni dans celle de quelqu'un de sa famille, mais dans ses bestiaux ou ses abeilles, sans toutefois les faire périr, ou qui aura causé leur mort ; s'il est médecin, et qu'il demeure atteint et convaincu, il sera puni de mort : s'il n'est pas médecin, les juges estimeront la peine ou l'amende à laquelle il doit être condamné. Celui qui se servira de ligatures, de charmes, d'enchantements et de tous autres maléfices de cette nature, à dessein dé nuire par de tels prestiges, s'il est devin ou versé dans l'art d'observer les prodiges, qu'il meure : si, n'ayant aucune connaissance de ces arts, il est convaincu d'avoir usé de maléfices, le tribunal décidera ce qu'il doit souffrir dans sa personne ou dans ses biens.

Quiconque aura fait tort à un autre par vol ou par rapine, sera condamné à une amende plus forte, si le tort est plus grand ; plus petite, s'il est moindre. En général, la peine sera toujours proportionnée au dommage, de manière qu'il soit entièrement réparé. De plus, tout malfaiteur pour chacun des délits qu'il aura commis, subira un châtiment convenable en vue de son amendement. Ce châtiment sera plus léger pour celui qui

Copyright Arvensa Editions

aura péché par l'imprudence d'autrui, entraîné par la crédulité de la jeunesse ou par quelque chose de semblable : plus grand pour celui que sa propre imprudence aura poussé au crime, s'étant laissé vaincre par l'attrait du plaisir ou l'aversion de la douleur, par de lâches terreurs, par quelques passions difficiles à guérir, comme là jalousie ou la colère : ils subiront ce châtiment, bon à cause du mal commis (car ce qui est fait est fait), mais pour leur inspirer à l'avenir, aussi bien qu'à ceux qui en seront témoins, l'horreur de l'injustice, ou pour affaiblir en grande partie le funeste penchant qui les y porte. Par toutes ces raisons il est nécessaire que les lois, visant au but qu'on vient d'indiquer, atteignent, avec la précision d'un archer habile, à une proportion toujours exacte entre la faute et le châtiment. Le juge doit aussi marcher sur les pas du législateur et seconder ses vues, lorsque la loi laisse à sa disposition le choix de l'amende ou du supplice que mérite le coupable, formant, à l'exemple du peintre, ses jugements sur le modèle qu'il a devant les yeux. C'est à nous, Mégille et Clinias, de lui proposer le modèle le plus beau et le plus parfait : c'est à nous, selon les lumières que nous recevrons des dieux et des enfants des dieux, de lui marquer les peines qu'il doit infliger pour les différentes espèces de vol ou de rapine.

Que les furieux ne paraissent point en public, mais que leurs proches les gardent à la maison le mieux qu'ils pourront, sous peine d'une amende ; elle sera de cent dragmes pour les citoyens du premier ordre, qu'il s'agisse

Copyright Arvensa Editions

d'un homme libre ou d'un esclave ; de quatre cinquièmes d'une mine pour ceux du second, de trois cinquièmes pour ceux du troisième, et de deux pour ceux du quatrième. Il y a des furieux de plusieurs sortes ; ce que nous avons dit regarde ceux qui le sont par maladie. D'autres le sont par le vice d'une humeur violente que l'éducation a fortifiée : tels sont ceux qui pour les moindres offenses jettent de grandes clameurs, et exhalent leur colère les uns contre les autres par des torrents d'injures. Il ne convient pas de souffrir un tel désordre dans un État bien policé. Ainsi voici la loi générale que nous portons touchant les injures : Que personne ne maltraite de paroles qui que ce soit. Mais si on a quelque différent avec un autre, qu'on expose tranquillement ses raisons à son adversaire et aux assistants, et qu'on écoute les tiennes, s'abstenant de tout terme injurieux. Il arrive en effet qu'à la suite de ces imprécations dont on se charge réciproquement, et de ces propos grossiers dans lesquels on s'invective, comme des femmes, ce qui n'était d'abord qu'une dispute de paroles, chose assez légère, dégénère en des haines et des inimitiés très violentes. Car celui qui parle s'abandonnant à la colère, qui ne suggère que des choses désobligeantes, et la nourrissant de fiel et d'amertume, irrite, effarouche encore une fois cette partie de l'âme que l'éducation avait pris tant de peine à adoucir ; et pour prix d'avoir trop écouté son ressentiment, on vit en proie à une humeur sombre et chagrine. C'est encore une chose assez

Copyright Arvensa Editions

ordinaire alors de lâcher contre son adversaire des railleries qui font rire les assistants. Tous ceux qui se sont accoutumés à ce défaut n'ont jamais eu la moindre gravité dans les mœurs, ou du moins ont perdu la plupart des sentiments qui caractérisent une grande âme. C'est pourquoi, que personne ne se permette de semblables railleries, ni dans les lieux sacrés, ni dans les fêtes publiques, ni aux jeux, ni dans la place publique, ni devant les tribunaux, ni dans aucun lieu d'assemblée. Les magistrats qui y président puniront sans aucune opposition toute infraction à ce règlement : sinon, ils ne pourront jamais prétendre au prix de la vertu, comme n'ayant aucun zèle pour les lois, ni aucune fidélité à exécuter les ordres du législateur. Partout ailleurs, lorsque quelqu'un, soit en attaquant, soit en se défendant, se sera servi de termes injurieux, les citoyens, d'un âge plus avancé qui se trouveront présents, vengeront la loi, réprimant par des coups ces sortes d'emportements, et arrêtant par un mal un autre mal : faute de quoi ils seront condamnés à une certaine amende.

Dans les disputes il est impossible de tenir longtemps la partie, sans chercher à faire rire aux dépens de son adversaire ; et c'est ce que nous condamnons, lorsque la colère en est le principe. Mais quoi ! souffrirons-nous chez nous les comédiens qui se montrent toujours prêts à faire rire aux dépens des autres, si leurs plaisanteries sur les citoyens ne sont point dictées par la colère ? Ou plutôt distinguant deux sortes de plaisanteries, l'une badine,

Copyright Arvensa Editions

l'autre sérieuse, ne permettrons-nous point à un citoyen de badiner agréablement et sans colère sur un autre, nous bornant à défendre toute personnalité inspirée par la colère, comme nous venons de le dire ? Pour ce dernier point, il ne le faut nullement révoquer : mais réglons par nos lois quels sont ceux à qui la pure plaisanterie sera permise ou défendue. Nous interdisons à tout poète, faiseur de comédies, d'iambes ou d'autres pièces de vers, de tourner aucun citoyen en ridicule, ni ouvertement, ni sous des emblèmes, soit que la colère ait part ou non à ces railleries ; et nous voulons que les magistrats qui président aux spectacles, chassent de l'État dans le jour même les infracteurs de cette loi, sous peine de trois mines d'amende, qui seront consacrées au dieu en l'honneur duquel les jeux se célèbrent. Quant aux plaisanteries permises, nous voulons toujours que la colère en soit bannie, et que ce ne soit qu'un jeu : pour peu qu'il s'y mêle de passion et de colère, nous l'interdisons. Le discernement de ces sortes de railleries appartiendra au magistrat chargé de l'éducation de la jeunesse. On pourra rendre public ce qu'on aura fait en ce genre, si on a été approuvé ; mais on ne montrera à personne ce qui aura été rejeté, et on ne le fera apprendre à qui que ce soit, soit libre, soit esclave, si Ton ne veut passer pour méchant et rebelle aux lois.

On ne mérite point de pitié, précisément parce qu'on souffre de la faim ou de quelque autre incommodité ; mais lorsque étant d'ailleurs tempérant, vertueux tout à

Copyright Arvensa Editions

fait ou en partie, on se trouve dans quelque situation fâcheuse. Ce serait une espèce de prodige qu'un homme de ce caractère, libre ou esclave, fût abandonné de tout le monde, au point d'être réduit à la dernière misère, dans un État et sous un gouvernement tant soit peu bien réglé. Le législateur peut donc en toute sûreté porter la loi suivante pour des citoyens tels que les nôtres. Qu'il n'y ait point de mendiants dans notre république. Si quelqu'un s'avise de mendier, et d'aller ramassant de quoi vivre à force de prières, que les agoranomes le chassent de la place publique, les astynomes de la cité, et les agronomes de tout le territoire, afin que le pays soit tout à fait délivré de cette espèce d'animal.

Si un esclave, de l'un ou de l'autre sexe, par son peu d'expérience ou sa maladresse, cause quelque dommage à tout autre qu'à son maître, sans qu'il y ait de la faute de celui qui souffre le dommage, le maître de l'esclave indemnisera la personne lésée, ou lui livrera l'esclave. Si le maître se plaignait qu'il y a eu de la connivence entre l'auteur du dommage et celui qui l'a souffert, et que cela s'est fait à dessein de lui enlever son esclave, il aura action de dol contre celui qui prétend avoir reçu du dommage ; et s'il gagne sa cause, il se fera payer le double de ce que vaut son esclave à l'estimation des juges ; s'il la perd, il sera tenu de réparer le dommage et de livrer son esclave à l'autre. Si le dommage a été causé par une bête de somme, un cheval, un chien ou tout autre animal, le maître de ces animaux sera obligé de le réparer.

Copyright Arvensa Editions

Si quelqu'un refuse volontairement de témoigner en justice, il pourra être cité par celui qui a besoin de son témoignage, et il sera tenu de comparaître en jugement. Alors s'il est instruit du fait, et qu'il consente à témoigner, qu'il le fasse ; s'il prétend ne rien savoir, il ne sera renvoyé qu'après avoir pris à serment Jupiter, Apollon et Thémis qu'il n'a nulle connaissance du fait en question. Quiconque étant appelé en témoignage, ne se rendra point à l'assignation qu'il a reçue, la loi le rendra responsable du tort qui s'en est suivi ; Si l'on appelle à témoin quelqu'un des juges, il ne pourra plus être juge dans la même affaire où il a témoigné. Toute femme de condition libre, au dessus de quarante ans, qui ne sera pas en puissance de mari, pourra témoigner, faire valoir le droit d'autrui et même poursuivre le sien ; mais du vivant de son mari, elle ne pourra que témoigner. Les esclaves de l'un et de l'autre sexe, et les enfants, pourront être appelés en témoignage, et appuyer le droit d'autrui pour cause de meurtre seulement, pourvu qu'ils donnent caution de se représenter jusqu'au moment de la sentence, au cas qu'on les accuse de faux témoignage. Chacune des parties sera en droit de s'inscrire en faux, soit en tout soit en partie, contre la déposition des témoins de la partie adverse, supposé qu'elle se croie fondée à le faire, avant que le jugement soit porté. Les reproches faits aux témoins seront couchés par écrit, scellés des deux parties, et mis en dépôt chez les magistrats, qui les représenteront lorsqu'il s'agira de

Copyright Arvensa Editions

prononcer sur la bonne foi des témoins. Si quelqu'un est convaincu deux fois de faux témoignage, il ne pourra plus être obligé par aucune loi à témoigner ; et s'il en est convaincu trois fois, il ne lui sera plus permis de témoigner. S'il osait le faire, après avoir été surpris trois fois en mensonge, il sera libre au premier venu de le dénoncer aux magistrats, qui le livreront aux juges ; et s'il est trouvé coupable, il sera puni de mort. Lorsqu'il contestera par jugement de la fausseté des dépositions de quelques témoins, sur lesquelles une des parties a gagné sa cause, le jugement rendu sur de pareilles dépositions sera nul, au cas qu'il demeure prouvé que plus de la moitié des témoins a prévariqué ; et soit qu'on ait eu égard ou non à ces témoignages dans la sentence, le procès sera instruit et jugé de nouveau. On s'en tiendra à cette seconde sentence, de quelque manière que les juges prononcent.

Quoiqu'il y ait un grand nombre de bonnes choses dans la vie humaine, la plupart portent avec elles comme une peste qui les corrompt et les infecte. Comment, par exemple, ne serait-ce pas une bonne chose sur la terre que la justice, à qui on est redevable d'avoir adouci les mœurs des hommes ? Mais la justice étant une bonne chose, comment la profession d'avocat ne serait-elle pas une profession honnête ? Malgré tout cela une odieuse pratique, qui met en avant le beau nom d'art, a décrié cette profession. On possède, dit-on, au barreau certains artifices, au moyen desquels en plaidant pour soi-même

Copyright Arvensa Editions

ou pour d'autres, on gagne aisément sa cause, soit qu'on ait ou non le bon droit de son côté : il ne s'agit que de payer ceux qui possèdent cet art et les plaidoyers qu'ils font conformément à ses préceptes. Ce qu'il peut y avoir de plus avantageux pour notre république, c'est qu'il ne s'y trouve jamais personne d'habile en cet art, ou, si l'on veut, dans ce métier et cette routine sans art, ou s'il y en a, que du moins ils se rendent aux prières du législateur, et ne parlent jamais contre le bon droit ; sinon, qu'ils aillent exercer leurs talents ailleurs. S'ils obéissent, la loi se taira ; s'ils n'obéissent point, elle parlera en ces termes : Au cas que quelqu'un paraisse vouloir soustraire l'âme des juges à l'ascendant naturel de la justice, en les portant à des dispositions contraires, et qu'il le fasse à tout propos, en plaidant pour lui-même ou pour d'autres ; tout homme sera reçu à l'accuser d'être un mauvais plaideur ou un mauvais avocat. L'accusation sera portée au tribunal des juges d'élite : s'il est convaincu, les juges examineront quel motif le fait agir de la sorte, l'avarice ou l'esprit de chicane. S'il paraît que c'est l'esprit de chicane, le tribunal décidera combien de temps il doit s'abstenir d'intenter procès à personne ou de plaider pour d'autres. Si l'on juge que c'est avarice, au cas que le coupable soit étranger, on lui ordonnera de quitter le pays et de n'y jamais rentrer sous peine de la vie ; au cas que ce soit un citoyen, il sera condamné à mort, à cause de son excessive passion pour l'argent qu'il préfère à tout. Quiconque aussi aura été convaincu pour la seconde fois

Copyright Arvensa Editions

d'avoir cédé à l'esprit de chicane, sera puni de mort.

FIN DU LIVRE ONZIÈME



Copyright Arvensa Editions

LES LOIS
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Douzième

L'ATHÉNIEN.

Si quelqu'un usurpe auprès d'un gouvernement étranger le titre d'ambassadeur ou de héraut envoyé au nom de l'État ; ou si, étant réellement envoyé, il ne porte pas fidèlement les paroles qu'il est chargé de porter ; ou enfin si à son retour il ne rend pas un compte exact de ce que lui ont dit les ennemis ou les alliés, en sa qualité d'ambassadeur ou de héraut, on lui fera son procès, comme s'il avait violé, malgré la défense de la loi, des ordres et des instructions reçus de Mercure ou de Jupiter ; et s'il est convaincu, les juges estimeront quelle peine ou quelle amende il doit subir.

Détourner sourdement de l'argent est une action basse : l'enlever ouvertement est un trait d'impudence. Aucun des enfants de Jupiter ne s'est plu à faire ni l'un ni l'autre, soit par fraude, soit par violence. Que personne

Copyright Arvensa Editions

donc ne se laisse tromper par ce que débitent les poètes et tout autre conteur de fables, ni ne s'enhardisse à commettre rien de semblable sur la fausse persuasion que le vol et la rapine n'ont rien de honteux, et qu'il ne fait en cela que ce que font les dieux mêmes ; car cela n'est ni vrai ni vraisemblable, et quiconque se porte à de telles injustices n'est ni dieu ni enfant des dieux. Le législateur doit naturellement savoir mieux ce qui en est que tous les poètes ensemble. Celui qui ajoute foi à ce discours est heureux, et nous souhaitons qu'il le soit toujours. Mais que celui qui refuse de le croire, ait affaire après cela à la loi suivante : Quiconque aura détourné, soit une grande, soit une petite partie des deniers publics, doit être puni d'une peine égale ; car la petitesse de la somme prouve dans celui qui la dérobe, non moins d'avidité, mais moins de pouvoir ; et celui qui prend la meilleure partie d'un argent qui ne lui appartient pas, est aussi coupable que s'il avait pris le tout. Ce n'est donc point à la grandeur du vol que la loi veut qu'on ait égard en punissant l'un moins que l'autre, mais à ce que l'un est peut-être encore susceptible de guérison, au lieu que l'autre est désespéré. Ainsi tout étranger ou tout esclave qui sera convaincu en justice d'avoir touché aux deniers publics, sera puni dans sa personne ou dans ses biens comme un homme qui probablement peut encore s'amender. Au contraire, tout citoyen convaincu d'avoir volé sa patrie par des voies sourdes ou violentes, après une éducation telle que celle qu'il a reçue de nous, sera regardé comme un malade

Copyright Arvensa Editions

désespéré, et par cette raison condamné à mort, soit qu'il ait été pris sur le fait ou non.

Pour ce qui concerne les expéditions militaires, il y aurait bien des conseils à donner, bien des lois à faire. Ce qu'il y a de plus important est que personne, soit homme, soit femme, ne secoue en aucune rencontre le joug de la dépendance, ni ne s'accoutume dans les combats véritables, ou même dans les jeux, à agir seul et de son chef, mais qu'en paix comme en guerre tous aient sans cesse les yeux sur celui qui les commande, ne faisant rien que sous sa direction, et s'abandonnant à sa conduite dans les plus petites choses ; de sorte qu'au premier signal ils s'arrêtent, ils marchent, ils s'exercent, ils prennent le bain ou leur repas, ils se lèvent la nuit pour monter la garde, pour porter ou recevoir des ordres ; que dans la mêlée ils ne poursuivent personne ni ne reculent devant qui que ce soit, à moins d'un ordre de leur chef ; en un mot qu'ils s'accoutument à ne savoir jamais ce que c'est que d'agir seul et sans concert ; mais plutôt que tous ensemble n'aient toujours et en tout qu'une vie commune. On ne peut, on n'a jamais pu rien trouver de plus beau, de plus avantageux, de plus propre à assurer à l'État son salut à la guerre et la victoire, qu'un pareil concert : c'est à quoi nos citoyens doivent s'exercer dès l'enfance au sein de la paix, apprenant à commander aux uns et à obéir aux autres. Quant à l'indépendance, il la faut bannir du commerce de la vie, non seulement entre

Copyright Arvensa Editions

les hommes, mais même entre les animaux soumis aux hommes. C'est à ce but que doivent tendre toutes les danses destinées à former d'excellents guerriers, et tous les exercices propres à donner de l'agilité et de l'adresse ; c'est dans cette vue encore qu'il faut apprendre à souffrir la faim, la soif, le froid, le chaud, à coucher sur la dure, et surtout à ne point affaiblir la force naturelle de la tête et des pieds, en les tenant enveloppés de corps étrangers, et en rendant inutiles par là les cheveux et la peau que la nature a donnés à ces parties pour les couvrir ; car comme elles sont situées aux deux extrémités du corps, elles influent puissamment sur sa bonne ou sa mauvaise disposition, selon qu'on les tient en bon ou en mauvais état. Enfin, les pieds sont faits plus qu'aucun autre membre pour obéir au reste du corps, comme la tête pour commander, puisque c'est en elle que la nature a placé tous nos sens principaux. Tel est l'éloge de là vie militaire qu'il est bon de faire entendre à nos jeunes gens : voici maintenant les lois. Tous ceux qui seront enrôlés ou qui auront quelque emploi dans l'armée iront à la guerre. Quiconque se sera absenté par lâcheté, et sans le congé des généraux, sera accusé devant les chefs de l'armée, au retour de la campagne, d'avoir refusé le service militaire. Toute l'armée assistera à ce jugement, l'infanterie et la cavalerie séparément, ainsi que les autres corps de troupes. Le fantassin sera jugé par l'infanterie, le cavalier par la cavalerie, et les autres pareillement par ceux de

Copyright Arvensa Editions

leur corps. Celui qui sera condamné ne pourra plus désormais prétendre au prix de la valeur, ni accuser personne d'avoir refusé de servir, ni faire à cet égard l'office de dénonciateur. De plus, le tribunal réglera la peine qu'il doit souffrir dans sa personne ou dans ses biens. Après le jugement de toutes les causes touchant le refus de service, les chefs indiqueront pour un autre jour une nouvelle assemblée, où chacun adjugera le prix de la valeur à celui de son corps qu'il croira l'avoir mérité. Il n'y sera point fait mention des guerres précédentes ; on n'en citera aucun exploit ni aucun témoignage pour donner plus de poids à son suffrage ; mais on prononcera uniquement sur ce qui s'est passé dans la guerre présente. La récompense du vainqueur sera une couronne d'olivier qu'il suspendra avec une inscription dans le temple de quelque divinité guerrière, à son choix, comme un monument du jugement qu'on a porté de sa bravoure. Ceux qui auront remporté le second et le troisième prix feront la même chose. Si quelqu'un étant allé à la guerre quitte le camp pour retourner chez lui avant le temps et sans l'agrément des chefs, il sera accusé de désertion devant les mêmes juges qui ont prononcé sur le refus de service, et s'il est convaincu il sera condamné aux mêmes peines que les précédents. Dans toutes les accusations, il faut craindre de charger à faux une personne innocente, soit avec intention de le faire, soit même sans cette intention, autant que cela est possible ; car la Justice est

Copyright Arvensa Editions

appelée avec raison fille de la Pudeur[790] : or la Pudeur et la Justice haïssent naturellement le mensonge. Mais s'il est nécessaire d'apporter, en accusant, beaucoup de circonspection pour ne point pécher contre la justice, c'est surtout lorsqu'il s'agira d'accuser un soldat d'avoir jeté ses armes dans le combat, parce qu'un soldat peut y être contraint en certains cas, et que le reproche qu'on lui en ferait alors par méprise, comme d'une action honteuse, l'exposerait à une peine qu'il ne mérite pas. Ces cas de nécessité ne sont point du tout aisés à distinguer des autres ; toutefois il est à propos que la loi essaie en quelque manière d en montrer la différence, du moins en certains cas particuliers. Pour cela ayons recours à la fable. Si Patrocle rapporté dans sa tente, sans armes, eût donné des signes de vie, comme la chose est arrivée à une infinité de guerriers, tandis que ces premières armes que les dieux, dit le poète[791], avaient données à Pelée comme la dot de Thétis le jour de ses noces, étaient au pouvoir d'Hector, tout ce qu'il y avait alors de lâches dans l'armée grecque auraient eu occasion de reprocher au fils de Menœtius la perte de ses armes. D'autres les ont perdues ayant été précipités de lieux escarpés, ou en combattant sur mer, ou bien dans des lieux exposés aux orages, s'étant trouvés emportés tout à coup par quelque torrent, enfin en mille autres circonstances semblables, qu'on peut alléguer pour se justifier d'un reproche où triomphe aisément la calomnie. Il est donc indispensable

Copyright Arvensa Editions

de distinguer avec le plus grand soin ce qui est véritablement honteux et impardonnable en ce genre, de ce qui ne l'est pas. Nous trouvons en quelque sorte cette distinction établie dans les noms injurieux qu'on se donne en ces occasions. Par exemple, on peut dire de tous, sans exception, qu'ils ont perdu leurs armes ; mais on ne peut pas reprocher à tous de les avoir jetées : ce reproche ne pouvant tomber également sur celui à qui on a arraché ses armes par force et sur celui qui les a rendues de lui-même ; car il y a une différence du tout au tout entre ces deux cas. Telles seront donc à ce sujet les dispositions de la loi. Si quelqu'un étant joint par l'ennemi, et ayant les armes à la main, au lieu de lui faire face et de se défendre, les lui abandonne lâchement ou les jette, aimant mieux mettre sa vie en sûreté par une honteuse fuite que de périr d'une mort glorieuse et heureuse en combattant vaillamment ; s'il a perdu ainsi ses armes, qu'on l'accuse de les avoir jetées. Mais les juges n'entreront point dans l'examen de la perte des armes, dans les cas dont on a parlé plus haut. Il faut toujours punir les lâches, pour leur inspirer plus de courage, et jamais les malheureux parce que cela ne sert à rien. Mais quel peut être le châtiment convenable de ceux qui ont jeté les armes qu'on leur avait données pour se défendre ? Il n'est pas possible à l'homme de changer quelque chose en son contraire, comme fit autrefois un dieu[792], qui métamorphosa, dit-on, en homme Cénée le Thessalien, de femme qu'il était

Copyright Arvensa Editions

auparavant ; et cependant la métamorphose contraire d'homme en femme serait de tous les châtiments le plus naturel à l'égard d'un guerrier qui a jeté ses armes ; mais puisque son attachement pour la vie a presque fait cette métamorphose, afin de le tenir désormais éloigné de tout danger et de prolonger avec ses jours sa honte et sa lâcheté, la loi ordonne ce qui suit : Le guerrier qui sera convaincu d'avoir perdu honteusement ses armes, ne pourra être employé comme soldat ni par les généraux ni par aucun des officiers ; il ne fera partie d'aucun corps militaire. Si un chef contrevient à cette défense, les censeurs le taxeront à mille dragmes d'amende, si c'est un citoyen de la première classe ; à cinq mines, s'il est de la seconde ; à trois, s'il est de la troisième ; à une, s'il est de la quatrième. Quant au guerrier condamné pour sa lâcheté, outre qu'il se tiendra éloigné, comme il lui convient, des périls réservés au courage, il paiera une amende de mille dragmes, s'il est de la première classe ; de cinq mines, s'il est de la seconde ; de trois, s'il est de la troisième ; et d'une, s'il est de la quatrième.

Les magistrats étant, les uns tirés au sort et annuels, les autres choisis par voie de suffrage et pour plusieurs années, comment nous y prendrons-nous pour créer des censeurs ? Où trouver des hommes capables de faire rendre compte aux autres de leur administration ? S'il arrive que des magistrats accablés sous le poids de leur charge, ou n'ayant pas les forces suffisantes pour la soutenir, rendent quelque sentence ou commettent

Copyright Arvensa Editions

quelque action injuste ; quelque difficile qu'il soit de rencontrer un homme que la supériorité de sa vertu rende digne de veiller sur leur conduite, il faut néanmoins, à quelque prix que ce soit, essayer de découvrir quelques-uns de ces hommes divins. Telle est en effet la nature des choses : dans un gouvernement, comme dans un vaisseau ou dans un animal, il y a différents ressorts dont aucun ne saurait être attaqué sans entraîner une dissolution complète. Ces ressorts, dont la destination est la même, s'appellent de divers noms, selon les diverses choses auxquelles ils appartiennent : ici câbles et ceintures[793], là nerfs et tendons. Mais entre tous les ressorts d'où dépend le salut ou la perte d'un État, celui dont nous parlons n'est pas le moindre. Car si ceux qui font rendre compte aux magistrats sont meilleurs qu'eux, et s'ils montrent dans l'exercice de la censure une équité au-dessus de tout reproche, toute la cité avec son territoire est heureuse et florissante. Mais si les censeurs s'acquittent mal de leur fonction, alors la justice, qui est le lien commun de toutes les parties du gouvernement, venant à se dissoudre y les magistrats, loin de conspirer à la même fin, se séparent et se divisent ; d'une seule république ils en font plusieurs, et, la remplissant de séditions, ils en précipitent la perte. C'est pourquoi il faut que nos censeurs soient des hommes admirables par la réunion de toutes les vertus. Imaginons un peu la manière dont on procédera à leur élection. Tous les ans, lorsque le

Copyright Arvensa Editions

soleil aura passé des signes d'été aux signes d'hiver, toute la ville s'assemblera dans un lieu consacré au Soleil et à Apollon ; là chacun fera connaître au dieu, par son suffrage, les trois citoyens au-dessus de cinquante ans qu'il estime les plus vertueux : aucun ne pourra se proposer lui-même. Parmi les proposés on choisira ceux qui auront eu le plus de suffrages, jusqu'à la concurrence de la moitié si le nombre est pair ; s'il ne l'est pas, on exclura celui qui aura eu le moins de voix, et on laissera l'autre moitié qui compte pour soi moins de suffrages. Si plusieurs ont eu un nombre égal de voix, en sorte qu'une moitié soit plus forte que l'autre, on retranchera l'excédant en commençant par les plus jeunes ; ensuite on ira derechef aux voix, jusqu'à ce qu'il s'en trouve trois qui aient plus de suffrages que les autres. Si tous les trois ou deux d'entre eux avaient un égal nombre de suffrages, alors appelant à son secours un hasard heureux, on laissera la décision au sort, et l'on couronnera d'olivier celui auquel il aura été favorable, en lui adjugeant la première place ; on en fera autant pour le second et pour le troisième, et après leur avoir donné le prix de la vertu, on publiera que la république des Magnètes, conservée de nouveau par la protection de Dieu, vient de choisir, en présence du Soleil, les trois plus vertueux citoyens, et les consacre, suivant l'ancien usage, au Soleil et à Apollon, comme les prémices de l'État, pour tout le temps où leur conduite répondra au jugement qu'on en a porté. Ceux-ci désigneront, la première année, douze censeurs qui

Copyright Arvensa Editions

seront en charge jusqu'à ce que chacun d'eux ait atteint l'âge de soixante et quinze ans ; après quoi on n'en créera plus que trois nouveaux chaque année. Ces censeurs, divisant toutes les charges publiques en douze parts, examineront la conduite de ceux qui les remplissent, par toutes les voies convenables vis-à-vis de personnes libres. Pendant tout le temps de leur censure ils feront leur demeure dans le lieu consacré à Apollon et au Soleil, où ils ont été choisis. Après avoir, tantôt chacun en particulier, tantôt tous ensemble, jugé les magistrats sortis de charge, ils exposeront dans la place publique des tablettes où sera marquée la peine ou l'amende à laquelle chacun d'eux est condamné par sentence des censeurs. Si quelque magistrat ne convient point de l'équité de la sentence rendue contre lui, il citera les censeurs devant les juges d'élite ; et si après avoir rendu compte de sa conduite à ce tribunal, il est renvoyé absous, il intentera, s'il veut, un procès aux censeurs ; s'il est jugé coupable, et qu'il ait été condamné à mort par les censeurs, on le fera simplement mourir, n'étant pas possible de doubler cette peine : à l'égard des autres peines qui peuvent être doublées, il sera condamné au double. Mais il est à propos d'écouter aussi quel contrôle on exercera sur les censeurs eux-mêmes, et de quelle manière. Ceux à qui toute la cité aura déféré le prix de la vertu occuperont pendant leur vie la première place à toutes les assemblées solennelles. De plus, à l'époque où ont lieu en Grèce les sacrifices, les spectacles et les autres cérémonies qui se font au nom de

Copyright Arvensa Editions

tous, c'est parmi eux qu'on choisira les chefs de la théorie[794]. Eux seuls, entre tous les citoyens, auront droit de porter une couronne de laurier. Us seront tous prêtres d'Apollon et du Soleil ; et chaque année on élira pour grand prêtre le plus digne d'entre les prêtres de l'année précédente. Son nom sera inscrit dans les actes publics, pour servir à compter le nombre des années, tant que l'État subsistera. Après la mort, l'exposition de leur corps, leur convoi et leur sépulture, seront distingués de la pompe funèbre des autres citoyens On les revêtira d'une robe blanche ; les pleurs et les gémissements ne se feront point entendre à leurs funérailles. Deux chœurs, l'un de quinze jeunes filles, l'autre de quinze jeunes garçons, rangés de chaque côté du cercueil, chanteront tour à tour un hymne composé à l'honneur des prêtres, et le béniront dans leurs chants durant tout le jour. Le lendemain matin cent jeunes gens de ceux qui fréquentent encore les Gymnases, choisis par les parents du mort, accompagneront le cercueil au monument. Les adolescents marcheront à la tête du convoi en habit de guerre, les cavaliers montés sur leurs chevaux, les fantassins avec leurs armes pesantes, et les troupes légères avec leurs armes distinctives. Les jeunes garçons, placés immédiatement devant le cercueil, chanteront un hymne destiné à cet usage ; derrière seront les jeunes filles et les femmes qui ont passé le temps d'avoir des enfants. Ensuite viendront les prêtres et les prêtresses,

Copyright Arvensa Editions

qui, bien qu'exclus des autres funérailles, assisteront à celles-ci, comme n'ayant rien que de pur, pourvu néanmoins que la Pythie y consente. Le monument, travaillé sous terre, sera en forme de voûte oblongue, ayant de chaque côté des niches parallèles faites de pierres précieuses et capables de résister au temps. On y déposera le corps de ce bien heureux mortel, et après avoir fait un tertre circulaire, on plantera autour un bois sacré, à la réserve d'un côté, afin que le monument puisse se prolonger sans qu'il soit besoin de nouveaux tertres pour les corps que l'on y dépose par la suite. Chaque année on célébrera en leur honneur des combats musicaux, gymniques et équestres. Telles seront les récompenses des censeurs intègres. Mais si quelqu'un d'eux, se reposant sur le choix qu'on a fait de lui, laisse apercevoir qu'il est homme, et se conduit mal après son élection, la loi ordonne à tout citoyen de l'accuser, et la cause s'instruira de la manière suivante : Le tribunal sera composé, en premier lieu, des gardiens des lois ; en second lieu, des autres censeurs qui lui survivent ; en troisième lieu, des juges d'élite. La formule d'accusation sera conçue en ces termes : Tel ou tel est indigne du prix de la vertu et de la censure. L'accusé, s'il est convaincu, sera déposé de sa charge, privé de la sépulture et des autres distinctions attachées à sa place. Mais si l'accusateur n'a pas pour lui la cinquième partie des suffrages, il sera condamné à une amende de douze mines, s'il est de la première classe ; de huit, s'il est de la

Copyright Arvensa Editions

seconde ; de six, s'il est de la troisième ; et de deux, s'il est de la quatrième.

La manière dont on rapporte que Rhadamanthe terminait les procès a droit d'exciter notre admiration. Comme il voyait que les hommes de son temps étaient intimement persuadés de l'existence des dieux, avec d'autant plus de raison que pour lors il y avait sur la terre plusieurs enfants des dieux, du nombre desquels était, dit-on, Rhadamanthe lui-même, il paraît qu'il avait pensé que le jugement des causes ne devait point être confié aux hommes, mais aux dieux. De là sa manière de rendre la justice était également simple et prompte. Il déférait le serment aux deux parties sur les points en litige, et terminait ainsi leurs différends avec autant de célérité que de sûreté. Mais aujourd'hui qu'il y a des hommes, les uns qui ne croient pas à l'existence des dieux, les autres qui s'imaginent qu'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, d'autres en plus grand nombre et les plus méchants de tous, qui sont dans l'opinion que les dieux, agréant leurs petits sacrifices et leurs adulations, deviennent souvent complices de leurs vols et les exemptent des grands supplices : la méthode de juger suivie par Rhadamanthe ne serait plus de saison avec les hommes d'aujourd'hui. Ainsi, puisque les sentiments au sujet des dieux ont changé, il faut aussi changer les lois. Lorsqu'il s'intentera aujourd'hui un procès, les lois, si elles ont été faites avec intelligence, n'exigeront le serment d'aucune des parties ; mais elles assujettiront celle qui accuse à mettre

Copyright Arvensa Editions

simplement par écrit ses chefs d'accusation, et celle qui se défend, à produire de même ses moyens de justification, sans souffrir que ni l'une ni l'autre en remettant ses pièces aux magistrats y ajoute le serment. Et véritablement ce serait une chose affreuse, si, vu la multitude des procès qui s'élèvent dans un État, nous savions, à n'en pouvoir douter, que presque la moitié de nos citoyens est composée de parjures, qui prennent sans aucune difficulté leurs repas en commun avec les autres et se trouvent partout avec eux tant en public qu'en particulier. Voici donc ce que règle la loi : Seront astreints au serment le juge avant de rendre sa sentence ; celui qui présidera à l'élection des magistrats, par la voie du serment ou par celle des suffrages qu'il recueille sur l'autel ; le président des chœurs et de la musique, les arbitres et les distributeurs des prix aux jeux gymniques et équestres. En général, le serment portera sur tout ce qui ne peut profiter au parjure, suivant l'opinion des hommes ; mais lorsqu'il paraît avec évidence qu'il y a un grand avantage à nier une chose et à la désavouer avec serment, on aura recours aux voies ordinaires de la justice, où les différends seront vidés sans qu'il intervienne aucun serment des parties. Les juges ne souffriront en aucune manière qu'on fasse, en leur présence, pour donner plus de croyance à ses paroles, ni serments ni imprécations contre soi et sa famille, ni prières indécentes et lamentations qui ne conviennent qu'aux femmes ; mais ils ordonneront aux parties d'exposer jusqu'à la fin leurs raisons avec

Copyright Arvensa Editions

bienséance, et d'écouter de même celles d'autrui ; sinon tout ce que Ton dira hors de là sera regardé comme étranger à la cause, et les juges y ramèneront sans cesse. Quant aux étrangers, ils pourront dans leurs débats avec d'autres étrangers, faire et recevoir le serment, comme cela se pratique aujourd'hui ; car ne devant point demeurer dans notre république jusqu'à la vieillesse, et le plus souvent n'y faisant pas leur nid, il n'est point à craindre qu'ils y laissent après eux des enfants héritiers de leurs mœurs. Le serment sera aussi permis aux citoyens libres, dans toute affaire où la désobéissance aux lois de l'État ne mériterait ni le fouet ni la prison ni la mort.

Si, en certains cas, on manque d'assister aux chœurs, aux processions solennelles et aux autres cérémonies publiques, et encore si on refuse de contribuer aux frais des sacrifices en temps de paix et aux dépenses en temps de guerre ; le premier moyen de réparer ces fautes sera de se soumettre à l'amende marquée. Si Ton refuse de la payer, ceux que l'État et les lois auront établis pour l'exiger y contraindront par voie de saisie ; et si, malgré la saisie, on s'obstine à ne pas payer, les effets saisis seront mis en vente au profit du trésor public. S'il était besoin d'une punition plus grande, les magistrats que le cas regarde obligeront à comparaître en justice, et imposeront telle amende qu'ils jugeront convenable, jusqu'à ce qu'on ait fait ce qui est exigé.

Dans un État où l'on ne connaîtra d'autre commerce intérieur que celui des denrées que produit la terre, et où

Copyright Arvensa Editions

il n'y aura point de commerce extérieur, il est nécessaire de faire des règlements touchant les voyages en pays étranger, et la manière dont on recevra les étrangers qui viendront chez nous. Voici d'abord l'instruction que le législateur donnera à ce sujet aux citoyens, en s'efforçant de la leur faire goûter. L'effet naturel du commerce fréquent entre les habitants de divers États, est d'introduire une grande variété dans les mœurs, par les nouveautés que ces rapports avec des étrangers font naître nécessairement : ce qui est le plus grand mal que puissent éprouver les États policés par de sages lois. Comme la plupart de ceux d'aujourd'hui n'ont que de mauvais gouvernements, ce mélange d'étrangers qu'ils reçoivent chez eux ne leur importe en rien, non plus que la liberté avec laquelle leurs citoyens vont vivre en d'autres cités, lorsqu'il leur prend fantaisie de voyager en quelque pays et en quelque temps que ce soit, soit dans la jeunesse, soit dans un âge plus avancé. D'un autre côté refuser aux étrangers l'entrée dans notre État, et à nos citoyens la permission de voyager chez les autres peuples, c'est une chose qui ne se peut faire absolument, et qui de plus paraîtrait inhumaine et barbare aux autres hommes : ils nous appliqueraient probablement le reproche de chasser de chez nous les étrangers[795], et d'avoir des mœurs rudes et sauvages. Or, il faut se garder de tenir pour peu de chose de passer ou de ne passer pas pour gens de bien auprès des autres peuples. Car les hommes

Copyright Arvensa Editions

méchants et vicieux ne se trompent pas autant dans le jugement qu'ils portent de la vertu des autres, qu'ils sont éloignés de la pratiquer eux-mêmes : il y a dans ces hommes mêmes je ne sais quelle sagacité merveilleuse ; de sorte qu'un grand nombre d'eux, malgré l'extrême corruption de leurs mœurs, savent faire dans leurs discours et dans leurs jugements un discernement exact des gens de bien et de ceux qui ne le sont pas. C'est pourquoi on ne peut qu'approuver la maxime qui a cours dans la plupart des États, de faire beaucoup de cas de la bonne réputation auprès des autres. Mais le meilleur et le plus important est de commencer par être réellement homme vertueux, et de n'en rechercher la réputation qu'à cette condition ; du moins si l'on aspire à une vertu parfaite. Il est donc convenable au nouvel État que nous fondons en Crète, de se donner auprès des autres hommes la plus belle et la plus entière réputation de vertu ; et si notre projet s'exécute comme nous l'avons conçu, il y a tout lieu d'espérer que le soleil et les autres dieux le verront probablement dans peu tenir son rang parmi les cités et les États les mieux policés. Voici donc ce qu'il me paraît nécessaire de régler par rapport aux voyages dans les autres pays et à la réception des étrangers. En premier lieu, qu'il ne soit permis à aucun citoyen, avant l'âge de quarante ans, de voyager quelque part que ce soit hors des limites de l'État. De plus, que personne ne voyage en son nom, mais au nom de l'État, en qualité de héraut, d'ambassadeur ou d'observateur. Il

Copyright Arvensa Editions

ne faut point compter parmi les voyages les expéditions et les courses militaires, comme si elles étaient de même nature. On députera des citoyens pour assister aux sacrifices et aux jeux qui se font à Pytho en l'honneur d'Apollon, à Olympie en l'honneur de Jupiter, à Némée et à l'Isthme ; on en députera, en aussi grand nombre qu'il se pourra, les mieux faits et les plus vertueux, ceux qu'on jugera les plus propres à donner une haute idée de notre cité dans ces assemblées consacrées à la religion et à la paix, et à la distinguer autant par là que les autres cherchent à illustrer leur patrie par la gloire militaire ; de retour chez eux ils apprendront à notre jeunesse que les lois des autres peuples sont inférieures à celles de leur pays. Ce sont aussi des hommes semblables que les gardiens des lois devront admettre et envoyer en qualité d'observateurs. Si quelques citoyens ont envie d'aller étudier plus à loisir ce qui se passe chez les autres hommes, qu'aucune loi ne les en empêche ; car jamais notre cité ne pourra ni parvenir à la perfection dans la politesse et la vertu, si faute d'entretenir des relations avec les étrangers elle n'acquiert aucune connaissance de ce qu'il y a de bon et de mauvais parmi eux, ni observer fidèlement ses lois, si elle n'en a que l'usage et la pratique sans en posséder l'esprit. Il se trouve toujours parmi la foule des personnages divins, en petit nombre à la vérité, dont le commerce est d'un prix inestimable, qui ne naissent pas plus dans les États bien policés que dans les autres ; et des citoyens qui vivent sous un bon

Copyright Arvensa Editions

gouvernement doivent se livrer à une recherche persévérante de ces hommes qui se sont préservés de la corruption, et les poursuivre par terre et par mer, en partie pour affermir ce qu'il y a de sage dans les lois de leur pays, en partie pour rectifier ce qui s'y trouverait de défectueux. Jamais notre état n'aura une constitution parfaitement assise, si l'on ne fait ces observations et ces recherches, ou si on les fait mal.

CLINIAS.
Comment donc s'y prendre ?

L'ATHÉNIEN.
De cette manière. Il faut premièrement que l'observateur, pour être tel que nous le souhaitons, ait plus de cinquante ans ; en second lieu, qu'il se soit distingué en tout, mais particulièrement dans le métier de la guerre, afin de donner dans sa personne aux autres États un modèle des gardiens de nos lois. Dès qu'il aura passé l'âge de soixante ans, il mettra fin à ses observations. Après avoir observé autant de temps qu'il voudra dans l'espace de dix ans, à son retour dans sa patrie, il se rendra au conseil des magistrats chargés de l'inspection des lois. Ce conseil, mêlé déjeunes gens et de vieillards, se tiendra régulièrement tous les jours depuis l'aube jusqu'à ce que le soleil soit sur l'horizon. Il sera composé en premier lieu des prêtres qui auront été jugés les plus vertueux de l'État, ensuite des dix gardiens des lois les plus anciens ;

Copyright Arvensa Editions

enfin de celui qui préside actuellement à l'instruction de la jeunesse, et de ceux qui l'ont précédé dans cette charge. Aucun d'eux n'ira seul au conseil ; mais il y sera accompagné d'un jeune homme entre trente et quarante ans, que lui-même aura choisi. Leurs entretiens, quand ils seront assemblés, rouleront toujours sur les lois, sur les institutions de leur pays, et sur la différence de celles qui existent ailleurs, s'il leur en vient quelque rapport. Us s'entretiendront aussi des sciences qui leur paraîtront relatives au sujet de leurs méditations, dont l'étude contribuerait à leur faciliter la connaissance des lois, et dont la négligence la leur rendrait plus épineuse et plus obscure. Les vieillards feront choix de ces sciences, et les jeunes gens s'y appliqueront avec toute l'ardeur dont ils sont capables. Si quelqu'un de ceux-ci était jugé indigne d'assister au conseil, toute l'assemblée en fera des reproches au vieillard qui l'a amené. Quant à ceux de ces jeunes gens qui seront considérés du conseil, tous les citoyens auront les yeux fixés sur eux et donneront à leur conduite une attention particulière ; ils les honoreront s'ils se conduisent bien, comme aussi ils auront un plus grand mépris pour eux, s'ils deviennent plus médians que les autres. C'est à ce conseil que se rendra, au retour de ses voyages, l'observateur des mœurs des autres peuples ; il lui fera part de ce qu'il aura entendu dire sur l'établissement de certaines lois, l'éducation et la culture de la jeunesse, ainsi que des réflexions qu'il aura faites lui-même sur ces objets. S'il ne revient ni pire ni meilleur, on

Copyright Arvensa Editions

lui saura gré du moins du zèle qu'il a montré. S'il revient beaucoup meilleur, on lui donnera de grands éloges, et après sa mort tout le conseil lui rendra les honneurs convenables. Si l'on jugeait au contraire qu'il se fût gâté dans ses voyages, malgré ses prétentions à une sagesse qu'il n'a point, il lui sera défendu d'avoir commerce soit avec les jeunes soit avec les vieux. S'il obéit à cette défense, on le laissera vivre en simple particulier ; mais s'il est convaincu en justice de vouloir introduire des changements dans l'éducation et les lois, il sera condamné à mort. Celui des magistrats qui, l'ayant trouvé en faute, ne l'aura point déféré aux juges, essuiera des reproches pour cette négligence, lorsqu'il sera question d'adjuger le prix de la vertu. Tel doit être le citoyen à qui les lois permettent de voyager, et telles sont les conditions qu'on lui fera. Il faut aussi faire accueil aux étrangers qui voyagent chez nous. Or il y en a de quatre sortes, dont il est à propos que nous parlions ici. Les premiers sont ceux qui, semblables aux oiseaux de passage, ne paraissent que durant l'été, cette saison leur permettant de faire une foule de courses. La plupart d'entre eux prennent, pour ainsi parler, leur vol par mer, et voltigent de contrée en contrée pendant la belle saison, pour faire le commerce et s'enrichir. Des magistrats établis à cet effet les recevront dans les marchés, dans les ports et les édifices publics situés hors des murs, mais à portée de la ville ; ils prendront garde que ces étrangers n'entreprennent rien contre les lois ; ils jugeront leurs différends avec équité, et

Copyright Arvensa Editions

n'auront de commerce avec eux que pour les choses nécessaires, et le plus rarement qu'il se pourra. Les seconds sont ceux qui viennent pour repaître leurs yeux et leurs oreilles de ce que les spectacles et la musique offrent de propre à les charmer. Il faut qu'il y ait pour ces étrangers des Hôtels situés auprès des temples, où ils trouvent une hospitalité généreuse. Les prêtres et ceux qui sont chargés de l'entretien des temples auront soin qu'il ne leur manque rien ; et qu'après avoir séjourné pendant un espace raisonnable de temps, après avoir vu et entendu les choses qui les ont attirés chez nous, ils se retirent sans avoir causé ni reçu aucun dommage. Tous les différends qui pourraient survenir à leur occasion, soit que l'on commette quelque injustice à leur égard, ou qu'eux-mêmes en commettent à l'égard d'autrui, seront décidés par les prêtres, lorsque le tort ne passera pas cinquante dragmes ; s'il va au-delà, la décision en appartiendra aux agoranomes. Les étrangers de la troisième espèce seront reçus et traités aux frais de l'État : ce sont ceux qui viennent d'un autre pays pour des affaires mêmes d'État. Les généraux, les commandants de la cavalerie et les Taxiarques auront seuls le droit de les loger ; et celui qui les logera aura soin de leur entretien de concert avec les Prytanes. Les étrangers de la quatrième espèce, si jamais il en arrive, ce qui ne peut être que bien rare, sont ceux qui viendraient chez nous dans le même but que les observateurs que nous faisons voyager. Il faut en premier lieu que l'observateur étranger n'ait pas moins

Copyright Arvensa Editions

de cinquante ans ; en second lieu, qu'il se propose ou de voir dans notre cité quelque chose de plus beau que ce qu'on voit ailleurs ou de nous montrer quelque chose de semblable qu'il aurait remarqué dans un autre État. Il pourra, sans être invité, aller dans les maisons des citoyens riches et sages, puisqu'il est lui-même semblable à eux. Qu'il aille, par exemple, loger chez le magistrat qui préside à l'éducation de la jeunesse ; il pourra se flatter avec raison d'y trouver une hospitalité digne de lui, puisqu'il sera dans la maison d'un de ceux qui ont remporté le prix de la vertu. Après s'être instruit dans ses entretiens avec quelques uns d'entre eux de ce qu'il désire apprendre, et leur avoir aussi fait part de ce qu'il sait, il s'en retournera comblé d'honneurs et de présents, tel qu'un ami a droit d'en attendre de ses amis. Voilà les lois qu'on observera à l'égard des étrangers de l'un et de l'autre sexe que nous accueillerons chez nous, et de nos citoyens que nous enverrons dans les autres pays. En cela nous honorerons Jupiter hospitalier ; et nous nous garderons de repousser les étrangers en les éloignant de notre table et de nos sacrifices, comme font aujourd'hui les habitants du Nil, ou en publiant des défenses barbares.

Si quelqu'un se fait caution pour un autre, qu'il donne sa promesse par écrit, marquant expressément les conditions sous lesquelles il s'engage, en présence de trois témoins pour le moins, si la somme qu'il garantit monte à mille dragmes, et de cinq, si elle va au-delà. Celui qui vend au nom d'un autre sera aussi caution pour lui, s'il y a

Copyright Arvensa Editions

quelque fraude dans la vente, ou qu'il ne soit pas en état de répondre : et l'un et l'autre, tant le vendeur que celui au nom duquel la chose se vend, pourront être cités en justice.

Celui qui, ayant perdu quelque chose, voudra faire des perquisitions dans la maison d'autrui y entrera nu, ou en simple tunique et sans ceinture, après avoir pris les dieux à témoin qu'il espère y trouver ce qu'il a perdu. L'autre sera obligé de lui ouvrir sa maison, et de lui permettre de regarder dans tous les endroits scellés ou non scellés. Si quelqu'un est empêché de faire de pareilles perquisitions par celui chez qui il veut les faire, il le citera en justice, après avoir estimé la valeur de ce qu'il cherche ; et si l'autre est convaincu, il la paiera au double. Dans l'absence du maître de la maison, ses gens laisseront la liberté de visiter tout ce qui n'est point scellé ; et l'intéressé mettra son propre sceau sur tout ce qui l'est, commettant qui il voudra pour le garder durant l'espace de cinq jours. Si l'absence du maître dure plus longtemps, il prendra avec lui les astynomes, et après avoir levé les cachets en leur présence, il fera ses perquisitions ; ensuite il remettra les cachets devant les gens de la maison et les astynomes.

A l'égard des possessions douteuses, il y aura un espace de temps déterminé, au-delà duquel celui qui en aura joui ne pourra plus être inquiété. Il ne peut point y avoir de doute chez nous pour les fonds de terre et les maisons. Mais si celui qui a pris possession de quelque

Copyright Arvensa Editions

autre chose s'en sert dans la ville, sur la place publique, dans les temples, sans que personne le réclame, et que cependant le maître de la chose prétende l'avoir fait chercher pendant ce temps, quoique l'autre de son côté n'ait jamais affecté de la receler : après qu'un an se sera passé, d'un côté, à jouir de la chose, de l'autre, à la chercher, il ne sera plus permis de réclamer. Si l'on ne se servait point de la chose trouvée à la ville ni dans la place publique, mais seulement à la campagne à découvert, et que celui à qui elle appartient ne s'en soit point aperçu dans l'espace de cinq ans, ce terme écoulé, il ne sera plus en son pouvoir de la revendiquer. Si on faisait usage de la chose en ville dans sa maison seulement, la prescription n'aura lieu qu'au bout de trois ans ; et au bout de dix, si on n'en usait qu'à la campagne dans l'intérieur de sa famille. Enfin, si on ne s'en servait qu'en pays étranger, il n'y aura jamais de prescription, et la chose reviendra à son premier maître en quelque temps qu'il la retrouve.

Si quelqu'un emploie la force pour empêcher sa partie ou les témoins de sa partie de paraître en justice, et que celui auquel il fait cette violence soit son esclave ou l'esclave d'autrui, la sentence qu'il aura obtenue sera nulle et de nul effet. Si c'est une personne libre, outre la nullité de la sentence, le détenteur sera mis aux fers pour un an, et il sera libre au premier venu de l'accuser de plagiat.

Quiconque aura empêché de vive force son concurrent de venir disputer le prix aux combats gymniques,

Copyright Arvensa Editions

musicaux, ou à toute autre espèce de combats, on en donnera avis aux présidents des jeux, qui procureront une entrée libre à celui qui veut combattre. Mais si cela n'était plus possible, au cas que la victoire soit demeurée à celui qui a empêché son rival, le prix sera donné à ce dernier, et, comme vainqueur, il fera inscrire son nom dans quel temple il voudra. Pour l'autre, il lui sera défendu de laisser nulle part aucune inscription, ni aucun monument de sa victoire ; et soit qu'il sorte de la dispute vainqueur ou vaincu, celui qu'il a exclu aura action contre lui pour le tort qu'il en a reçu.

Quiconque recèlera une chose volée, sachant qu'elle l'est, quelque petite qu'elle soit, sera sujet à la même peine que s'il l'avait volée. Il y aura peine de mort pour celui qui retirerait chez soi un banni.

Qu'on n'ait point d'autres amis, ni d'autres ennemis que ceux de l'État. Et si quelqu'un faisait en son propre nom, sans délibération publique, la paix ou la guerre avec qui que ce soit, il sera puni de mort. Si quelque partie de l'État faisait en son particulier un traité de paix ou une déclaration de guerre, les généraux citeront en justice les auteurs dune telle entreprise, et, s'ils sont convaincus, ils seront condamnés à mort.

Il faut que ceux qui sont chargés de quelque fonction publique l'exercent sans jamais recevoir de présents, sous quelque prétexte que ce soit, et sans alléguer une raison assez généralement approuvée, qu'on peut en recevoir pour faire bien, mais non pour faire mal. Ce discernement

Copyright Arvensa Editions

n'est point toujours aisé, et lorsqu'on l'a fait, il ne l'est pas davantage de s'abstenir de rien prendre. Le plus sûr est d'écouter la loi, de lui obéir, et d'exercer sa charge avec désintéressement. Quiconque l'aura violée en ce point, même une seule fois, s'il est convaincu en justice, sera puni de mort.

A l'égard des contributions pour les besoins de l'État, il est nécessaire, pour plusieurs raisons, que l'on ait une estimation juste des biens des citoyens ; et que dans chaque tribu on donne par écrit aux agronomes un état de sa récolte annuelle, afin que, comme il y a deux modes de contributions, le fisc puisse choisir chaque année celui qu'il jugera à propos, après une mûre délibération, soit qu'il aime mieux se faire payer à proportion de l'estimation générale des biens, ou à proportion du revenu de chaque année, sans y comprendre néanmoins ce que chacun doit fournir pour les repas en commun.

Il convient que tout homme qui a la médiocrité en partage ne fasse aux dieux que des offrandes médiocres. Aux yeux de tous, la terre et le foyer de chaque habitation sont déjà consacrés à tous les dieux ; ainsi, que personne ne les leur consacre une seconde fois. Dans les autres États, l'or et l'argent qui brillent dans les maisons particulières et dans les temples, excitent l'envie. L'ivoire, dépouillé d un corps séparé de son âme, n'est point une offrande qui puisse être agréée. Le fer et l'airain sont destinés à être les instruments de la guerre. Que chacun présente donc comme offrande dans les temples

Copyright Arvensa Editions

l'ouvrage qu'il lui plaira, en bois ou en pierre, pourvu qu'il soit fait d'une seule pièce. Il ne faut point que ce qu'on offrira en tissu excède l'ouvrage qu'une femme peut faire en un mois. La couleur blanche est celle qui convient davantage aux dieux dans les ouvrages de tissu comme en tout le reste : on n'y fera nul usage des teintures, qui seront réservées pour les ornements militaires. Les dons les plus divins sont des oiseaux et les images qu'un seul peintre pourra faire en un jour. Toutes les autres offrandes se feront sur le modèle de celles-ci.

A présent que nous avons distribué les diverses parties de l'État dans le nombre et l'ordre convenables, et que nous avons porté de notre mieux des lois sur les conventions les plus importantes, il nous reste à régler ce qui concerne l'administration de la justice. Et, pour commencer parles tribunaux, les premiers juges seront ceux que le demandeur et le défendeur auront choisis d'un commun accord : le nom d'arbitres leur convient mieux que celui de juges. Le second tribunal sera composé des juges de chaque bourg et de chaque tribu ; il aura son siège dans chaque douzième partie de l'État. On aura recours à ce tribunal lorsqu'on n'aura pu s'accorder au premier, et la peine sera plus grande pour celui qui succombera. La partie intimée qui, ayant appelé à ce tribunal, y sera condamnée de nouveau, paiera en amende la cinquième partie de la somme portée dans la formule d'accusation. Celui qui n'étant point satisfait de ses juges voudra plaider pour la troisième fois, portera la

Copyright Arvensa Editions

cause aux juges d'élite ; et s'il succombe encore, il paiera la totalité de la somme qui fait le fond du procès et la moitié en sus. Quant au demandeur, s'il est condamné par les arbitres, et que ne voulant pas s'en tenir à leur sentence, il en appelle au second tribunal, au cas qu'il gagne sa cause, la cinquième partie de la somme sera pour lui ; au cas qu'il la perde, il la paiera lui-même comme amende. Si l'on refusait d'acquiescer au jugement des deux premiers tribunaux et qu'on se pourvût au troisième, le défendeur venant à perdre, paiera, comme nous avons dit, la totalité de la somme qu'on exige de lui et la moitié en sus ; et si c'est le demandeur, il paiera la moitié de cette même somme. Il a été parlé plus haut de la formation des tribunaux, de la manière de les remplir, de l'établissement de ceux qui doivent seconder les magistrats dans l'exercice de leur charge, et des époques où doit se faire chacune de ces choses ; nous avons traité aussi de la façon dont les juges donneront leurs suffrages, des sursis et des autres formalités indispensables dans la matière des procès, comme les actions intentées en première et en seconde instance, la nécessité des répliques et des débats, et les autres procédures semblables ; mais ce qui est bon, même répété deux et trois fois, est encore beau. Il faut que le vieux législateur ne se mette pas en peine des règlements de moindre conséquence et faciles à imaginer, et qu'il laisse au jeune législateur le soin de suppléer à son silence. Les tribunaux particuliers seront assez bien réglés de cette manière. A

Copyright Arvensa Editions

l'égard des tribunaux publics et communs, et de ce que les magistrats doivent faire pour remplir chacun les obligations de leur charge ; il y a dans plusieurs États un bon nombre d'institutions dont la sagesse atteste assez celle de leurs auteurs. Parmi ces institutions, les gardiens des lois choisiront celles qui conviennent le mieux à notre gouvernement naissant. La réflexion et l'expérience les aideront dans ce choix et dans les changements qu'ils auront à faire, jusqu'à ce que chaque chose leur paraisse avoir toute la perfection convenable : alors mettant fin à leur travail, et apposant à ces règlements le sceau de leur autorité pour les rendre inébranlables, ils ne cesseront jamais de les observer eux et les autres. Par rapport au silence des juges, à leur discrétion en parlant et aux défauts contraires, ainsi qu'à beaucoup d'autres pratiques différentes de celles qui passent pour justes, bonnes et honnêtes en plusieurs autres États, nous en avons déjà touché quelque chose et nous en parlerons encore sur la fin de cet entretien. Quiconque aspirera à la qualité de juge accompli, aura sans cesse les yeux sur ces règlements ; il les aura par écrit et les étudiera. Car entre toutes les sciences, celle des lois est sans comparaison la plus capable de rendre meilleur celui qui en fait son étude. Si les lois sont conformes à la droite raison, elles ne peuvent manquer de produire cet effet ; ou bien ce serait en vain que la loi essentiellement divine et admirable aurait un nom analogue à celui d'intelligence[796]. De

Copyright Arvensa Editions

plus les écrits composés par le législateur sont la meilleure pierre de touche pour juger et des écrits en vers dont l'objet est de louer ou de blâmer, et des écrits en prose ainsi que de tous les entretiens familiers où nous voyons chaque jour que par un esprit de dispute on conteste mal à propos, et quelquefois aussi on accorde des choses qu'on ne devrait point accorder. Il est donc nécessaire que l'excellent juge, l'âme remplie de ces discours sur les lois comme d'un antidote contre tous les autres discours, s'en serve pour se bien conduire, lui et l'État, aidant les gens de bien à persévérer et à faire des progrès dans la justice, ramenant à leur devoir les méchants qui s'en écartent par ignorance, par libertinage, par lâcheté, ou en général par tout autre principe d'injustice, autant que cela est possible, lorsque leur maladie ne paraît pas sans remède. A l'égard de ceux en qui le vice est comme un arrêt de la destinée, pour des âmes ainsi disposées, la mort est le seul remède ; et, comme nous ne pouvons trop le répéter, les juges et les magistrats qui sont à leur tête, employant à propos cette dernière ressource, n'ont que des éloges à attendre de la part des citoyens. A mesure que les procès qui se présentent dans le cours de l'année seront terminés, voici les règlements qu'il faudra suivre. D'abord le tribunal qui aura prononcé livrera à la partie gagnante tous les biens de la partie adverse, à la réserve du fond inaliénable et de ce qui y est attaché[797] ; ce qui sera déclaré aussitôt

Copyright Arvensa Editions

après la sentence par un héraut en présence des juges. Si dans l'espace d'un mois depuis la sentence portée, la partie perdante ne prend point de gré à gré des arrangements avec celle qui a gagné, le tribunal qui aura, connu de l'affaire, appuyant le droit de la partie gagnante, lui abandonnera tous les biens de l'autre. Si ces biens ne suffisent pas, et qu'il s'en manque au moins d'une dragme, la partie perdante ne pourra intenter procès à personne, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté toute sa dette ; et néanmoins tous les autres citoyen s pourront avoir action contre elle. Si quelqu'un, après le jugement, porte préjudice aux juges qui l'ont condamné, ceux qu'il a lésés le déféreront au tribunal des gardiens des lois, et s'il est convaincu, il sera condamné à mort, parce qu'un crime de cette nature est un attentat contre l'État et les lois.

Après qu'un citoyen né et élevé dans notre ville sera devenu père, qu'il aura nourri ses enfants, et que dans ses rapports avec les autres il aura été fidèle à ses engagements ; après qu'il aura réparé les torts qu'il a pu faire, et exigé pareillement la réparation de ceux qu'il a soufferts ; en un mot, lorsque, suivant la loi du destin, il sera parvenu à la vieillesse dans l'observation des lois : il faudra bien enfin qu'il paie le tribut à la nature et qu'il meure. A l'égard des morts, soit hommes soit femmes, les interprètes seront absolument les maîtres de régler les cérémonies et les sacrifices qu'on doit faire en ces occasions aux divinités de la terre et des enfers. On ne creusera point de tombeau, on n'élèvera point de

Copyright Arvensa Editions

monument, ni petit ni grand, dans toute terre bonne à travailler : mais on consacrera à cet usage la terre dont on ne peut tirer d'autre service que celui de recevoir et cacher dans son sein les corps des morts, sans aucune incommodité pour les vivants. Il ne faut pas que qui que ce soit, pendant sa vie ou après sa mort, prive aucun citoyen de la nourriture que la terre, mère commune des hommes, est disposée à lui fournir. Le tertre tumulaire n'aura pas plus de hauteur que cinq hommes ne peuvent lui en donner en cinq jours de travail. La pierre funéraire ne doit avoir que la grandeur suffisante pour contenir l'éloge du mort, éloge que l'on renfermera en quatre vers héroïques. Le corps ne sera exposé dans l'intérieur de la maison que le temps nécessaire pour s'assurer si celui qui paraît mort l'est véritablement ; or, selon le cours des choses humaines, le terme de trois jours suffira pour que le convoi funèbre puisse sortir. Il faut ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que l'âme est entièrement distincte du corps ; que dans cette vie même, elle seule nous constitue ce que nous sommes[798], que notre corps n'est qu'une image qui accompagne chacun de nous, et que c'est avec raison qu'on a donné le nom de simulacres aux corps des morts ; que notre être individuel est immortel de sa nature et s'appelle âme, qu'après la mort cette âme va trouver d'autres dieux, pour leur rendre compte de ses actions, comme le dit la tradition[799], compte aussi rassurant

Copyright Arvensa Editions

pour l'homme de bien que redoutable pour le méchant qui ne trouvera pas à ce moment grand secours autour de lui : car c'était durant sa vie que ses proches devaient venir à son secours, afin qu'il vécût sur la terre aussi justement, aussi saintement qu'il est possible, et que dans l'autre vie il échappât aux supplices destinés aux actions criminelles. Puisqu'il en est ainsi, il ne faut point se ruiner en dépenses, dans la vive persuasion que cette masse de chair que l'on conduit au tombeau, est la personne même qui nous est si chère ; au contraire, on doit se mettre dans l'esprit que ce fils, ce frère, cette personne que dans notre douleur nous croyons accompagner à sa tombe, nous a quittés, après avoir achevé et rempli sa carrière ; et que pour le présent nous nous acquittons de ce qui lui est dû, en faisant une dépense médiocre comme pour un autel inanimé consacré aux dieux souterrains. Personne ne peut mieux estimer que le législateur à quoi cette dépense doit monter. Voici donc la loi : Les frais des funérailles n'excéderont pas la juste mesure, s'ils ne vont point au-delà de cinq mines pour les citoyens de la première classe, de trois pour ceux de la seconde, de deux pour ceux de la troisième, et d'une mine pour ceux de la quatrième. Les gardiens des lois ont beaucoup d'autres devoirs à remplir, beaucoup d'autres objets auxquels leurs soins doivent s'étendre ; mais il faut que, surtout en ceci, ils veillent sur les enfants, sur les hommes faits, sur les citoyens de tout âge. Lorsque quelqu'un sera mort, les parents du défunt choisiront un d'entre les gardiens des lois pour présider à

Copyright Arvensa Editions

ses funérailles. Ce sera un sujet d'éloge pour lui, si les choses se passent dans la décence et les bornes prescrites, et un sujet de blâme, si elles se font autrement. L'exposition du cadavre et le reste se fera conformément à ce que les lois ont réglé. Il faut encore permettre à la loi civile le règlement suivant. Il serait indécent d'ordonner ou de défendre de verser des larmes sur le mort ; mais il convient d'interdire les lamentations et les cris hors de la maison, et d'empêcher qu'on porte le cadavre à découvert dans les rues, qu'on lui adresse la parole durant le convoi et qu'on soit hors de la ville avant le jour. Tels seront les règlements sur cette matière. Quiconque les observera fidèlement sera à l'abri de toute punition ; mais si quelqu'un désobéit en ce point à un des gardiens, des lois, ces magistrats lui feront subir telle peine qu'ils jugeront à propos. Pour ce qui est des funérailles particulières qu'on fera à certains morts, et des crimes pour lesquels on sera privé de la sépulture, tels que le parricide, le sacrilège et les autres crimes de cette nature : il en a été parlé plus haut. Ainsi le plan de notre législation est presque achevé.

Néanmoins une entreprise quelconque n'est point censée conduite à sa fin, lorsqu'on a exécuté ou acquis ou établi ce dont on avait l'idée : ce n'est qu'après avoir trouvé des expédients pour conserver à jamais son ouvrage dans toute sa perfection, qu'on peut se flatter d'avoir fait tout ce qu'il y a à faire ; jusque là l'entreprise doit passer pour imparfaite.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Étranger, rien n'est plus vrai ; mais explique-nous plus clairement à quel dessein tu parles de la sorte.

L'ATHÉNIEN.
Mon cher Clinias, entre beaucoup de choses de l'antiquité qu'on loue avec raison, j'admire surtout les noms qui ont été donnés aux Parques.

CLINIAS.
Quels sont-ils ?

L'ATHÉNIEN.
On appelle la première Lachésis, la seconde Clotho, et la troisième Atropos, qui met la dernière main au travail attribué à ses deux sœurs, nom pris de l'idée des choses tordues au feu, qui leur a donné la vertu de ne pouvoir se détordre. De même en tout État et en tout gouvernement il faut ne point se borner à procurer aux corps la santé et la sûreté, mais il faut inspirer aux âmes l'amour des lois et faire en sorte que les lois subsistent toujours ; or, il me paraît que ce qui manqua à nos lois, c'est le moyen de leur donner la vertu de ne pouvoir jamais être détournées en un sens contraire.

CLINIAS.
Ce n'est pas un point de petite importance, s'il est vrai

Copyright Arvensa Editions

qu'on puisse amener les choses à cette perfection.

L'ATHÉNIEN.
Cela est possible, du moins autant que j'en puis juger en ce moment.

CLINIAS.
Ne quittons donc en aucune manière notre entreprise, avant d'avoir procuré cet avantage à nos lois. Car il serait ridicule de prendre pour quoi que ce soit une peine inutile, qui n'aboutirait à rien de solide.

MÉGILLE.
J'approuve ton empressement, et tu me trouveras prêt à te seconder.

CLINIAS.
J'en suis ravi. En quoi consiste donc ce moyen de conserver et notre État et nos lois, et comment faut-il s'y prendre ?

L'ATHÉNIEN.
N'avons-nous pas dit qu'il devait y avoir dans notre État un conseil composé des dix plus anciens gardiens des lois et de tous ceux qui ont obtenu le prix de la vertu ; dont feraient encore partie ceux qui auraient voyagé au loin pour s'instruire de ce qui peut contribuer au maintien des lois, et qui, à leur retour, après les épreuves par lesquelles

Copyright Arvensa Editions

le conseil lui-même s'assurera que leur vertu n'a pas été altérée, seraient jugés dignes de siéger dans son sein ? N'avons-nous pas ajouté que chacun d'eux devait y conduire un jeune homme qui n'eût pas moins de trente ans, et après avoir jugé par lui-même qu'il en est digne par son caractère et son éducation, le proposer ensuite aux autres ; en sorte qu'il ne fût admis que du consentement commun, et que s'il était rejeté, ni les autres citoyens, ni le jeune homme surtout, ne sussent rien du jugement porté sur sa personne ? De plus, que ce conseil devait se tenir dès la pointe du jour, lorsque personne n'est encore empêché par aucune affaire, soit publique, soit particulière ? N'est-ce pas là à peu près ce qui a été dit ci-dessus ?

CLINIAS.
Oui.

L'ATHÉNIEN.
Revenant donc à parler de ce conseil, je dis, que si on sait s'en servir comme de l'ancre de tout l'État, comme cet ancre a tout ce qu'il faut pour exercer l'action qui lui est propre, il conservera tout ce que nous voulons conserver.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

C'est à moi désormais de m'expliquer, et de ne rien négliger pour faire bien entendre ma pensée.

CLINIAS.
Fort bien : fais la chose comme tu las en vue.

L'ATHÉNIEN.
Il faut d'abord remarquer, mon cher Clinias, qu'il n'existe rien qui n'ait en soi un principe conservateur : tels sont dans tout animal l'âme et la tête.

CLINIAS.
Comment dis-tu ?

L'ATHÉNIEN.
Je dis que c'est à la vertu propre de ces deux choses que tout animal doit la conservation de son être.

CLINIAS.
Comment encore ?

L'ATHÉNIEN.
Dans l'âme réside, entre autres facultés, l'intelligence ; dans la tête, entre autres sens, la vue et rouie ; or, ce qui résulte de l'union de l'intelligence et de ces deux sens principaux, peut être appelé avec raison le principe conservateur de chacun de nous.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Il y a toute apparence.

L'ATHÉNIEN.
Sans contredit. En qui réside, par rapport à un vaisseau, ce mélange de l'intelligence et des sens, qui le conserve également dans la tempête et dans le calme ? N'est-il pas vrai que le pilote et les matelots réunissant leurs sens avec l'intelligence qui réside dans le pilote seul, se sauvent eux-mêmes ainsi que le vaisseau ?

CLINIAS.
Qui en doute ?

L'ATHÉNIEN.
Il n'est pas besoin d'un grand nombre d'exemples. Voyons seulement, par rapport à l'art militaire et à la médecine, quel but les généraux et les médecins se proposent pour parvenir à la conservation de leur armée ou de leur malade.

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Le but du général n'est-il point la victoire et la défaite de l'ennemi ? Celui du médecin et de ceux qui exécutent ses ordonnances n'est-il pas de rendre aux corps la santé ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Assurément.

L'ATHÉNIEN.
Mais si le médecin ignorait en quoi consiste ce que nous appelons santé, et le général ce que c'est que la victoire ; et j'en dis autant du pilote et des matelots ; pourrait-on dire qu'ils ont l'intelligence du but de leur art ?

CLINIAS.
Non ceintes.

L'ATHÉNIEN.
Mais quoi ! lorsqu'il est question d'un État, si on ignore le but auquel doit tendre tout politique, peut-on être appelé à juste titre magistrat : et sera-t-on jamais en état de conserver une chose dont on ne connaît pas le but ?

CLINIAS.
Et comment le pourrait-on ?

L'ATHÉNIEN.
Si nous voulons par conséquent que notre colonie ait toute sa perfection, il faut qu'il y ait dans le corps de l'État une partie qui connaisse premièrement le but auquel doit tendre notre gouvernement ; en second lieu, par quelles voies il y peut parvenir, et quelles sont d'abord les lois,

Copyright Arvensa Editions

puis les personnes dont les conseils l'en approchent ou l'en éloignent. Si cette partie manque dans un État, il ne doit point paraître étonnant que, privé alors d'intelligence et de sens, il se laisse conduire au hasard dans toutes ses démarches,

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Maintenant pourrions-nous dire dans quelle partie ou dans quelle institution de notre État se trouve suffisamment le principe conservateur ?

CLINIAS.
Étranger, je ne le saurais dire avec certitude ; mais s'il est permis de conjecturer, il me semble que tu as en vue ce conseil que tu disais tout à l'heure devoir se tenir avant le jour.

L'ATHÉNIEN.
Tu as très bien deviné, Clinias ; et comme il est évident par les raisons qu'on vient de déduire, il faut que ce conseil réunisse en soi toutes les vertus politiques, dont la principale est de ne point porter une vue incertaine sur plusieurs buts différents, mais de la fixer sur un seul, vers lequel pour ainsi dire on lance sans cesse tous ses traits.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Cela doit être.

L'ATHÉNIEN.
Nous comprendrons à présent qu'il n'est pas surprenant qu'il n'y ait rien de fixe dans les institutions de la plupart des États, parce que dans chacun les lois tendent à différents buts. Et il n'est point étrange que dans certains gouvernements on fasse consister la justice à élever aux premières places un certain ordre de citoyens, soit qu'ils aient de la vertu ou non ; qu'ailleurs on ne pense qu'à s'enrichir, sans se mettre en peine si on est esclave ou libre ; que chez d'autres tous les vœux soient pour la liberté ; que quelques uns dirigent leurs lois vers ce double objet, d'établir la liberté au dedans et la domination au dehors ; qu'enfin ceux qui se croient les plus habiles se proposent tous ces différents buts à la fois, sans pouvoir dire qu'ils aient un objet principal auquel tout doive se rapporter.

CLINIAS.
En ce cas, Étranger, nous avons donc bien fait, lorsqu'au commencement de cet entretien nous avons dit que toutes nos lois devaient toujours tendre à un seul et unique objet, et que nous sommes demeurés d'accord que cet objet ne pouvait être que la vertu.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

CLINIAS.
Qu'ensuite nous avons divisé la vertu en quatre parties.

L'ATHÉNIEN.
Fort bien.

CLINIAS.
Et que nous avons mis à la tête de toutes l'intelligence, comme celle à laquelle doivent se rapporter les trois autres et tout le reste.

L'ATHÉNIEN.
Tu as parfaitement suivi ce qui a été dit, Clinias ; suis de même ce qui nous reste à dire. Nous avons expliqué quel est le but où doit tendre l'intelligence du pilote, du médecin et du général : nous en sommes à la recherche du but de l'homme d'État. Supposons pour un moment que nous parlons à un de ces hommes d'État, et demandons-lui : Et toi, mon cher, quel est ton objet ? Quel est le but unique auquel tu tends ? Le médecin intelligent dans son art sait fort bien nous dire quel est le sien. Toi qui te piques de l'emporter en sagesse sur tous les sages, ne pourrais-tu dire quel est le tien ? Mégille et Clinias, me diriez-vous bien avec précision, à sa place, quel est ce but, comme j'ai fait moi-même pour d'autres vis-à-vis de vous en plusieurs occasions ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Étranger, je ne le saurais.

L'ATHÉNIEN.
Me direz-vous du moins qu'il ne faut rien négliger pour le connaître, et m'apprendrez-vous où il le faut chercher ?

CLINIAS.
Où donc ?

L'ATHÉNIEN.
Puisque la vertu, comme nous avons dit, se partage en quatre espèces, il est évident que chacune de ces espèces est une, puisqu'elles sont quatre.

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Cependant nous les appelons toutes quatre d'un nom commun : nous disons que le courage est vertu, la prudence vertu, et ainsi des deux autres espèces, comme si ce n'était point plusieurs choses, mais une seule, savoir, la vertu.

CLINIAS.
Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Il n'est pas difficile d'expliquer en quoi le courage et la prudence diffèrent, et pourquoi elles i ont chacune leur nom, et de même des deux autres espèces ; mais il n'est pas également aisé j de dire pourquoi on a donné à ces deux choses î et aux deux autres le nom commun de vertu.

CLINIAS.
Que veux-tu dire ?

L'ATHÉNIEN.
Une chose qui n'est pas difficile à faire entendre. Pour cela interrogeons-nous et répondons tour à tour.

CLINIAS.
Comment, je te prie ?

L'ATHÉNIEN.
Demande-moi pourquoi, après avoir compris sous un seul nom l'idée de vertu, nous lui donnons ensuite deux noms, celui de courage et celui de prudence. Je t'en dirai la raison, qui est que le courage s'exerce sur les objets capables de faire peur, ce qui fait qu'il se trouve dans les animaux, et dans l'âme des enfants dès leurs premiers ans : car l'âme peut être courageuse par nature, et sans que la raison s'en mêle : au lieu que là où la raison n'est

Copyright Arvensa Editions

point, il n'y a jamais eu, il n'y a pas et il n'y aura jamais d'âme douée de prudence et d'intelligence ; cela prouve que la prudence n'est point le courage.

CLINIAS.
Tu dis vrai.

L'ATHÉNIEN.
Je viens de t'expliquer en quoi ces espèces de vertu diffèrent et sont deux : à ton tour explique-moi comment elles ne sont qu'une et même chose. Figure-toi que c'est à toi de me dire comment ces quatre espèces sont un ; et quand tu l'auras montré, demande-moi comment elles sont quatre. Considérons ensuite si, pour avoir une connaissance exacte de quelque chose que ce soit qui a un nom et une définition, il suffit d'en savoir le nom, quoiqu'on en ignore la définition : ou s'il n'est pas honteux pour quiconque a quelque valeur d'ignorer et le nom et la définition des choses, surtout de celles qui sont distinguées par leur excellence et leur beauté.

CLINIAS.
Il me paraît que cela est honteux.

L'ATHÉNIEN.
Y a-t-il et pour un législateur, et pour un gardien des lois, et pour tout homme qui croit l'emporter en vertu sur les autres et qui a effectivement obtenu le prix de la vertu,

Copyright Arvensa Editions

des objets plus intéressants que ceux qui nous occupent en ce moment, le courage, la tempérance, la prudence, la justice ?

CLINIAS.
Comment y en aurait-il ?

L'ATHÉNIEN.
Ne faut-il pas que sur tous ces objets, les interprètes, les maîtres, les législateurs, les gardiens des autres citoyens, soient plus en état que personne d'enseigner et d'expliquer en quoi consiste la vertu et le vice à ceux qui désirent le savoir, et à ceux qui s'écartant du devoir ont besoin d'être redressés et corrigés ? Souffrirons-nous qu'un poète qui viendra dans notre ville, ou tout autre qui se donnera pour instituteur de la jeunesse, paraisse mieux instruit de ces sortes de choses, qu'un citoyen qui a eu le prix de toutes les vertus ? Et si les gardiens d'un État ne savent pas assez parler et agir, s'ils n'ont pas une connaissance profonde de la vertu, faudra-t-il s'étonner qu'un pareil État étant à l'abandon éprouve les mêmes maux que la plupart des États d'aujourd'hui ?

CLINIAS.
Nullement, et l'on doit s y attendre.

L'ATHÉNIEN.
Eh bien, ferons-nous ce que je dis ? Comment nous y

Copyright Arvensa Editions

prendrons-nous pour rendre nos gardiens des hommes plus vigilants en fait de vertu que le reste des citoyens, par leurs discours comme par leur conduite ? De quelle manière notre État ressemblera-t-il à la tête et aux sens des hommes sages, comme possédant en soi une garde semblable à celle-là ?

CLINIAS.
Comment et de quelle manière, Étranger, cette image lui conviendrait-elle ?

L'ATHÉNIEN.
Il est évident que ce ne peut être qu'autant que l'État représentera le corps ; que, placés Comme les yeux au haut de la tête, les jeunes gardiens, l'élite de ceux de leur âge, jouissant de toute l'énergie de leurs facultés, porteront leurs regards autour de l'État tout entier ; que sentinelles vigilantes, ils confieront à leur mémoire ce qui aura frappé leurs sens, et instruiront les vieux gardiens de ce qui se passe dans l'État ; que ceux-ci, représentant l'intelligence à raison du nombre et de la gravité des objets qui les occupent, prendront des délibérations, et que, se servant du ministère des jeunes gardiens avec une sage discrétion, ils sauveront l'État par leurs efforts réunis. N'est-ce pas ainsi que la chose doit se faire ? Ou croyez-vous qu'on puisse réussir d'une autre manière ? Voudriez-vous que tous les citoyens se ressemblassent, et qu'il n'y en eût point quelques uns de mieux élevés et de mieux

Copyright Arvensa Editions

instruits que les autres ?

CLINIAS.
O mon cher ! cela est impossible.

L'ATHÉNIEN.
Il faut donc inventer une éducation plus parfaite que celle dont il a été parlé plus haut.

CLINIAS.
Peut-être bien.

L'ATHÉNIEN.
Mais celle dont nous venons de toucher un mot en passant, n'est-elle pas celle-là même dont nous avons besoin ?

CLINIAS.
Tu as raison.

L'ATHÉNIEN.
Ne disions-nous pas que pour être un excellent ouvrier, un excellent gardien en quelque genre que ce soit, il ne suffit pas d'être en état de porter ses regards sur plusieurs objets, mais qu'il fallait de plus tendre à un but unique, le bien connaître, et après l'avoir connu, y subordonner tout le reste en embrassant tous les objets d'une seule vue ?

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Fort bien.

L'ATHÉNIEN.
Est-il une méthode plus exacte pour examiner quoi que ce soit, que de rapprocher sous une seule idée plusieurs choses qui diffèrent entre elles ?

CLINIAS.
Non, il n'y en a peut-être pas.

L'ATHÉNIEN.
Laisse le peut-être, mon cher, et dis hardiment qu'il n'y a point pour l'esprit humain de méthode plus lumineuse que celle-là.

CLINIAS.
Je le crois sur ta parole, Étranger : marchons donc par cette route dans notre entretien.

L'ATHÉNIEN.
Il nous faudra par conséquent, selon toute, apparence, obliger les gardiens de notre divine république à se former d'abord une juste idée de cette chose que nous appelons avec raison d'un seul nom, celui de vertu, et qui, quoiqu'étant une de sa nature, se divise, disons-nous, en quatre, le courage, la tempérance, la justice et la prudence. Et si vous le voulez, mes chers amis, pressons

Copyright Arvensa Editions

fortement ce point, et ne le lâchons pas que nous n'ayons suffisamment expliqué quel est ce but auquel il faut viser, soit comme à une chose simple, soit comme à un tout, soit comme à l'un et l'autre, en un mot quelle qu'en soit la nature. Si ce point nous échappe, pourrons-nous nous flatter d'avoir jamais une connaissance tant soit peu exacte de ce qui appartient à la vertu, étant hors d'état d'expliquer si c'est plusieurs choses, quatre par exemple, ou si elle est simple ? C'est pourquoi, si vous suivez mes conseils, nous ferons tous nos efforts pour introduire cette connaissance dans notre État ; ou, si vous l'aimez mieux, n'en parlons plus.

CLINIAS.
Point du tout. Étranger ; au nom de Jupiter hospitalier, ne quittons point cette matière. Ce que tu dis nous paraît excellent : mais comment parvenir au but que tu proposes ?

L'ATHÉNIEN.
N'examinons point encore comment nous y parviendrons : commençons par décider d'un commun accord, si cela est nécessaire ou non.

CLINIAS.
Si la chose est possible, elle est nécessaire.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Mais quoi, n'avons-nous point à l'égard du beau et du bon la même opinion qu'à l'égard de la vertu ? Est-ce assez que nos gardiens connaissent que chacune de ces choses est plusieurs ? Ne faut-il pas de plus qu'ils sachent comment et par où elles sont une ?

CLINIAS.
Il me paraît indispensable qu'ils conçoivent comment elles sont une.

L'ATHÉNIEN.
Suffit-il qu'ils le conçoivent, si d'ailleurs ils ne peuvent le démontrer ?

CLINIAS.
Non, sans doute : cette incapacité ne se rencontre ordinairement que dans des hommes grossiers.

L'ATHÉNIEN.
N'en faut-il pas dire autant de tous les objets d'un intérêt sérieux ; et n'est-il pas nécessaire que celui qui doit être un véritable gardien des lois, connaisse à fond le vrai sur chacun de ces objets, soit en état de l'expliquer, de s'y conformer dans la pratique, et de prononcer sur ce qui est ou n'est point réellement suivant les règles du beau ?

CLINIAS.
Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
Or, une des plus belles connaissances, n'est-ce pas celle qui a pour objet les dieux, et ce que nous avons démontré avec tant de soin touchant leur existence et l'étendue de leur pouvoir ? Ne faut-il pas que l'on sache en ce genre tout ce qu'il est permis à un homme de savoir ; et si la plupart des habitants de notre cité sont excusables de se borner en ce point à ce que les lois leur en apprennent, n'est-il pas impossible de confier la garde de l'État à ceux qui ne se sont point appliqués à acquérir tout ce qu'on peut avoir de connaissances sur les dieux ? Et ne faut-il pas s'abstenir d'élever à la dignité de gardien des lois, de compter parmi les citoyens distingués pour leur vertu, quiconque ne sera pas un homme divin et profondément versé dans ces matières ?

CLINIAS.
Il est juste en effet de déclarer, comme tu dis, étranger aux belles choses celui qui n'aurait ni zèle ni intelligence pour celles-là.

L'ATHÉNIEN.
Sais-tu que deux choses nous conduisent à croire ce qui a été exposé plus haut touchant les dieux ?

CLINIAS.
Quelles sont-elles ?

Copyright Arvensa Editions

L'ATHÉNIEN.
La première est ce que nous avons dit de l'âme, qu'elle est le plus ancien et le plus divin de tous les êtres à la génération desquels le mouvement a présidé, et à qui il a donné une mobile essence. L'autre est l'ordre qui règne dans les révolutions des astres et de tous les autres corps gouvernés par l'intelligence qui a tout disposé dans l'univers. Il n'est personne, quelque ennemi qu'on le suppose de la divinité, qui, après avoir considéré cet ordre avec des yeux tant soit peu attentifs et intelligents, n'éprouve le contraire de ce que le vulgaire attend de cette contemplation. Le vulgaire s'imagine que ceux qui, par le secours de l'astronomie et des autres sciences qui en sont le cortège nécessaire, s'appliquent à la contemplation des objets célestes, deviennent athées, parce qu'ils découvrent par là qu'il est possible que tout arrive en ce monde par nécessité, et non selon les desseins d'une providence qui dirige tout vers le bien.

CLINIAS.
Qu'en est-il donc ?

L'ATHÉNIEN.
C'est maintenant, comme j'ai dit, tout le contraire de ce que l'on pensait lorsqu'on considérait les astres comme des corps inanimés. Ce n'est pas qu'alors même, après une contemplation attentive, l'esprit ne fût frappé de bien

Copyright Arvensa Editions

des merveilles et qu'on ne commençât à soupçonner cette vérité généralement admise aujourd'hui que des corps privés de vie et d'intelligence n'auraient jamais des mouvements calculés avec une précision si admirable. Quelques-uns même d'entre ces savants[800] se sont risqués à dire que l'intelligence a combiné tous les mouvements célestes. Mais d'un autre côté ces mêmes philosophes se trompant sur la nature de l'âme qui est antérieure aux corps, et s'imaginant qu'elle leur est postérieure, ont, pour ainsi dire, tout bouleversé, et se sont jetés eux-mêmes dans les plus grands embarras. Tous les corps célestes qui s'offraient à leurs yeux leur ont paru pleins de pierres, de terre et d'autres matières inanimées[801], auxquelles ils ont attribué les causes de l'harmonie de l'univers. Voilà ce qui produisit alors tant d'accusations d'athéisme, et a dégoûté tant de gens de l'étude de ces sciences. Voilà pourquoi les poètes comparaient les Philosophes à des chiens qui font retentir l'air de leurs vains aboiements, et se livraient à d'autres invectives aussi peu raisonnables : comme j'ai dit, c'est aujourd'hui tout le contraire.

CLINIAS.
Comment cela ?

L'ATHÉNIEN.
Il n'est pas possible qu'aucun mortel ait une solide piété

Copyright Arvensa Editions

envers les dieux, s'il n'est convaincu des deux choses dont nous parlions, d'abord que l'âme est le plus ancien de tous les êtres qui existent par voie de génération, qu'elle est immortelle et commande à tous les corps ; ensuite, comme nous l'avons dit souvent, qu'il y a dans les astres une intelligence qui préside à tous les êtres. Il faut encore qu'il soit versé dans les sciences nécessaires pour préparer à ces connaissances[802] ; et qu'après avoir saisi le rapport intime qu'elles ont avec la musique, il s'en serve pour mettre de l'harmonie dans les mœurs et dans les lois ; enfin qu'il soit capable de rendre raison des choses dont on peut rendre raison. Quiconque ne pourra joindre ces connaissances aux vertus civiles, ne sera jamais un magistrat capable de diriger les affaires générales de l'État, et ne sera propre qu'à exécuter les ordres d'autrui. C'est à nous, Mégille et Clinias, de voir si à toutes les lois précédentes nous ajouterons celle qui établit un conseil nocturne de magistrats instruits dans les sciences dont nous venons de parler, pour être le gardien du salut public, ou si nous nous y prendrons autrement.

CLINIAS.
Et comment n'ajouterions-nous point cette loi, pour peu que la chose soit en notre pouvoir ?

L'ATHÉNIEN.
C'est donc à cela que nous devons désormais nous

Copyright Arvensa Editions

appliquer : je m'offre de grand cœur à vous seconder dans cette entreprise ; et peut-être que, vu mon expérience et les longues recherches que j'ai faites sur ces matières, j'en trouverai d'autres qui se joindront à moi.

CLINIAS.
Étranger, il nous faut suivre cette route par laquelle Dieu lui-même semble nous conduire. Il s'agit maintenant de découvrir et d'expliquer les moyens de réussir.

L'ATHÉNIEN.
Mégille et Clinias, il n'est pas possible encore de faire des lois sur cet objet, avant que les membres de ce conseil suprême n'aient été formés : alors il sera temps de fixer l'autorité qu'ils doivent avoir. Or, pour arriver ici à d'heureux résultats, il faut les préparer par l'instruction et de fréquents exercices.

CLINIAS.
Comment ? que veux-tu dire par là ?

L'ATHÉNIEN.
Nous commencerons d'abord par faire choix de ceux qui seront propres à la garde de l'État par leur âge, leurs connaissances, leur caractère et leurs habitudes. Après quoi, pour les sciences qu'ils doivent apprendre, il n'est point aisé ni de les inventer soi-même ni d'en prendre leçon d'un autre qui les aurait inventées. De plus, il serait

Copyright Arvensa Editions

déraisonnable de fixer le temps où l'on doit commencer et finir l'étude de chaque science ; car ceux même qui s'appliquent à une science ne peuvent savoir au juste le temps nécessaire pour l'apprendre que quand ils s'y sont rendus habiles. C'est pourquoi il ne faut pas parler de tout cela, puisque nous ne saurions en bien parler ; et il n'en faut point parler à l'avance parce que tout ce qu'on en pourrait dire avant le temps n'éclaircirait rien.

CLINIAS.
Si la chose est ainsi, Étranger, qu'avons-nous donc à faire ?

L'ATHÉNIEN.
Mes amis, comme dit le proverbe, il n'y a rien de fait et tout est encore entre nos mains ; mais si nous voulons risquer le tout pour le tout, et amener, comme disent les joueurs, le plus haut point ou le plus bas[803], il ne faut rien négliger. Je partagerai le péril avec vous, en vous proposant et vous expliquant ma pensée sur l'éducation et sur l'institution dont nous venons de nous entretenir. Le danger est grand, à la vérité, et je ne conseillerais pas à tout autre de s'y exposer. Pour toi, Clinias, je t'exhorte à en faire l'essai ; car si une bonne forme de gouvernement s'établit dans la république des Magnètes, ou quelque autre nom que les dieux veuillent lui donner, tu acquerras une gloire immortelle pour l'avoir préparée ; ou du moins,

Copyright Arvensa Editions

dans le cas contraire, tu pourras être assuré de te faire une réputation de courage à laquelle n'atteindra aucun de ceux qui naîtront après toi. Lors donc que nous aurons établi ce conseil divin, nous lui confierons, mes chers amis, la garde de l'État. Il n'est aucun législateur aujourd'hui qui fût d'un autre avis Alors nous verrons accompli en réalité ce que cet entretien ne nous a montré tout à l'heure qu'en songe, dans l'emblème de l'union de la tête et de l'intelligence, si on s'applique à bien unir les membres de ce conseil, si on leur donne une éducation convenable, et qu'après l'avoir reçue, placés dans la citadelle de l'État comme dans la tête, ils deviennent des gardiens accomplis, plus capables de servir l'État que personne que nous ayons rencontré dans le cours de notre vie.

MÉGILLE.

Mon cher Clinias, après tout ce que nous venons d'entendre, il faut ou abandonner le projet de notre État, ou ne pas laisser aller cet Étranger, mais l'engager au contraire par toutes sortes de moyens et de prières à nous seconder dans cette entreprise.

CLINIAS.

Tu dis très vrai, Mégille : c'est aussi ce que je veux faire ; aide-moi de ton côté.

MÉGILLE.

Copyright Arvensa Editions

Je t'aiderai.

FIN DES LOIS.



Copyright Arvensa Editions



LA RÉPUBLIQUE

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE

Liste des titres

Table des matières

Livre Premier
Livre Deuxième
Livre Troisième
Livre Quatrième
Livre Cinquième
Livre Sixième
Livre Septième
Livre Huitième
Livre Neuvième
Livre Dixième

Copyright Arvensa Editions

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



Sous-interlocuteurs

Socrate, Glaucon[804], Polémarque[805], Thrasymaque[806], Adimante[807], Céphale[808].

Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Premier

J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon[809], fils d'Ariston, pour faire notre prière à la déesse et voir aussi comment se passerait la fête[810], car c'était la première fois qu'on la célébrait. La pompe[811], formée par nos compatriotes, me parut belle, et celle des Thraces ne l'était pas moins. Après avoir fait notre prière et vu la cérémonie, nous regagnâmes le chemin de la ville. Comme nous nous dirigions de ce côté, Polémarque, fils de Céphale[812], nous aperçut de loin, et dit à son esclave de courir après nous et de nous prier de l'attendre. Celui-ci m'arrêtant par derrière par mon manteau :

— Polémarque, dit-il, vous prie de l'attendre.

Je me retourne et lui demande où est son maître :

— Le voilà qui me suit, attendez-le un moment.

— Eh bien, dit Glaucon, nous l'attendrons.

Bientôt arrivent Polémarque avec Adimante, frère de

Copyright Arvensa Editions

Glaucon, Nicérate, fils de Nicias[813], et quelques autres qui se trouvaient là s'en revenant de la pompe.

— Socrate, me dit Polémarque, il paraît que vous retournez à la ville ?

— Tu ne te trompes pas, lui dis-je.

— Vois-tu combien nous sommes ?

— Oui.

— Vous serez les plus forts ou vous resterez ici.

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

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

— En effet, dit Glaucon, cela n'est pas facile.

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

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

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

— Oui, dit Polémarque ; et de plus il y aura une veillée[814] qui vaudra la peine d'être vue. Nous sortirons après souper pour l'aller voir. Nous trouverons là plusieurs jeunes gens, et nous causerons ensemble. Ainsi restez, je vous prie.

— Je vois bien qu'il faudra rester, dit Glaucon.

Copyright Arvensa Editions

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

Nous nous rendîmes donc tous ensemble chez Polémarque, où nous trouvâmes ses deux frères Lysias[815] et Euthydème[816], avec Thrasymaque de Chalcédoine[817], Charmantide[818] du bourg de Péanée, et Clitophon[819], fils d'Aristonyme. Céphale, père de Polémarque, y était aussi. Je ne l'avais pas vu depuis longtemps, et il me parut bien vieilli. Il était assis, la tête appuyée sur un coussin, et portait une couronne : car il avait fait ce jour-là un sacrifice domestique. Nous nous assîmes auprès de lui sur des sièges qui se trouvaient disposés en cercle. Dès que Céphale m'aperçut, il me salua et me dit :

— Ô Socrate, tu ne viens guère souvent au Pirée ; tu as tort. Si je pouvais encore aller sans fatigue à la ville, je t'épargnerais la peine de venir ; nous irions te voir ; mais maintenant, c'est à toi de venir ici plus souvent. Car tu sauras que plus je perds le goût des autres plaisirs, plus ceux de la conversation ont pour moi de charme. Fais-moi donc la grâce, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de ne pas oublier non plus un ami qui t'est bien dévoué.

— Et moi, Céphale, lui répondis-je, j'aime à converser avec les vieillards. Comme ils nous ont devancés dans une route que peut-être il nous faudra parcourir, je regarde comme un devoir de nous informer auprès d'eux si elle est rude et pénible ou d'un trajet agréable et facile.

Copyright Arvensa Editions

J'apprendrais avec plaisir ce que tu en penses, car tu arrives à l'âge que les poètes appellent le seuil de la vieillesse[820]. Hé bien, est-ce une partie si pénible de la vie ? comment la trouves-tu ?

— Socrate, me dit-il, je te dirai ce que j'en pense. Nous nous réunissons souvent un certain nombre de gens du même âge, selon l'ancien proverbe[821]. La plupart, dans ces réunions, s'épuisent en plaintes et en regrets amers au souvenir des plaisirs de la jeunesse, de l'amour, des festins, et de tous les autres agréments de ce genre : à les entendre, ils ont perdu les plus grands biens ; ils jouissaient alors de la vie, maintenant ils ne vivent plus. Quelques uns se plaignent aussi que la vieillesse les expose à des outrages de la part de leurs proches ; enfin, ils l'accusent d'être pour eux la cause de mille maux. Pour moi, Socrate, je crois qu'ils ne connaissent pas la vraie cause de ces maux ; car si c'était la vieillesse, elle produirait les mêmes effets sur moi et sur tous ceux qui arrivent à mon âge ; or j'ai trouvé des vieillards dans une disposition d'esprit bien différente. Je me souviens qu'étant un jour avec le poète Sophocle, quelqu'un lui dit en ma présence :

— Sophocle, l'âge te permet-il encore de te livrer aux plaisirs de l'amour ?

— Tais-toi, mon cher, répondit-il ; j'ai quitté l'amour avec joie comme on quitte un maître furieux et intraitable.

Copyright Arvensa Editions

Je jugeai dès lors qu'il avait raison de parler de la sorte, et le temps ne m'a pas fait changer de sentiment. En effet, la vieillesse est, à l'égard des sens, dans un état parfait de calme et de liberté. Dès que l'ardeur des passions s'est amortie, on se trouve, comme Sophocle, délivré d'une foule de tyrans insensés. Pour cela, comme pour les chagrins domestiques, ce n'est pas la vieillesse qu'il faut accuser, Socrate, mais seulement le caractère des vieillards : la modération et la douceur rendent la vieillesse supportable ; les défauts contraires font le tourment du vieillard comme ils feraient celui du jeune homme[822].

Charmé de sa réponse et désirant le faire parler davantage :

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

— Oui, dit Céphale ; ils ne m'écoutent pas, et s'ils n'ont pas tout à fait tort, ils ont beaucoup moins raison qu'ils ne pensent. Thémistocle, insulté par un homme de Sériphe[823], qui lui reprochait de devoir sa réputation à sa patrie et nullement à son mérite, lui répondit :

— Il est vrai que si j'étais de Sériphe, je ne serais pas connu ; mais toi, tu ne le serais pas davantage si tu étais d'Athènes. On pourrait dire, avec autant de raison, aux

Copyright Arvensa Editions

vieillards peu riches et chagrins que la pauvreté peut rendre la vieillesse pénible au sage même, mais que sans la sagesse, jamais la fortune ne la rendrait plus douce.

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

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

— Si je t'ai fait cette question, lui dis-je, c'est que tu m'as paru fort peu attaché à la richesse : ce qui est ordinaire à ceux qui ne sont pas les artisans de leur fortune ; au lieu que ceux qui la doivent à leur industrie y sont doublement attachés ; ils l'aiment d'abord, parce qu'elle est leur ouvrage, comme les poètes aiment leurs vers et les pères leurs enfants[824], et ils l'aiment encore, comme tous les autres hommes, pour l'utilité qu'ils en retirent ; aussi sont-ils d'un commerce difficile, et n'ayant d'estime que pour l'argent.

— Cela est vrai, dit-il.

— Très vrai, ajoutai-je ; mais dis-nous encore ce qui

Copyright Arvensa Editions

donne, à ton avis, le plus de prix à la richesse.

— Ce que j'ai à dire, répondit Céphale, ne persuaderait peut-être pas beaucoup de personnes. Tu sauras, Socrate, que lorsqu'un homme se croit aux approches de la mort, certaines choses sur lesquelles il était tranquille auparavant éveillent alors dans son esprit des soucis et des alarmes. Ce qu'on raconte des enfers et des châtiments qui y sont préparés à l'injustice, ces récits, autrefois l'objet de ses railleries, portent maintenant le trouble dans son âme : il craint qu'ils ne soient véritables. Affaibli par l'âge, ou plus près de ces lieux formidables, il semble les mieux apercevoir ; il est donc plein de défiance et de frayeur ; il se demande compte de sa conduite passée ; il recherche le mal qu'il a pu faire. Celui qui, en examinant sa vie, la trouve pleine d'injustices, se réveille souvent, pendant la nuit, agité de terreurs subites comme les enfants ; il tremble et vit dans une affreuse attente. Mais celui qui n'a rien à se reprocher a sans cesse auprès de lui une douce espérance qui sert de nourrice à sa vieillesse, comme dit Pindare. Car telle est, Socrate, l'image gracieuse sous laquelle ce poète nous représente, d'une manière on ne peut pas plus admirable, l'homme qui a mené une vie juste et sainte :

L'espérance l'accompagne, berçant doucement son cœur et allaitant sa vieillesse,
L'espérance, qui gouverne à son gré
L'esprit flottant des mortels[825].

Copyright Arvensa Editions

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

— Céphale, lui dis-je, ce que tu viens de dire est très beau ; mais est-ce bien définir la justice, que de la faire consister simplement à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu, ou bien cela n'est-il pas tantôt juste et tantôt injuste ? Par exemple, si un homme atteint de folie redemandait à son ami les armes qu'il lui a confiées dans le plein exercice de sa raison, tout le monde convient qu'il ne faudrait pas les lui rendre, et qu'il y aurait de l'injustice à le faire, comme à vouloir lui dire toute la vérité dans l'état où il se trouve.

— Cela est certain.

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

sacrifice.

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

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

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

— Il dit que le caractère propre de la justice est de rendre à chacun ce qu'on lui doit[826] ; et en cela je trouve qu'il dit vrai.

— L'autorité de Simonide est imposante[827] : c'était un sage, un homme divin. Mais peut-être, Polémarque, entends-tu ce qu'il dit ; pour moi, je ne le comprends pas. Il est évident qu'il n'entend pas qu'on doive rendre, comme nous disions tout à l'heure, un dépôt quel qu'il soit, lorsque celui qui le réclame n'a plus sa raison. Cependant ce dépôt est une dette ; n'est-ce pas ?

— Oui.

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

— Certainement.

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

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

— J'entends. Ce n'est point rendre à son ami ce qu'on

Copyright Arvensa Editions

lui doit que de lui remettre l'or qu'il nous a confié, lorsqu'il ne peut le recevoir qu'à son préjudice. N'est-ce pas là le sens des paroles de Simonide ?

— Oui, dit Polémarque.

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

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

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

— Pourquoi pas ?

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

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

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

— Il donne à chaque mets son assaisonnement.

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

— Il me semble.

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

— Le médecin.

— Et sur mer, en cas de danger ?

— Le pilote.

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

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

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

— Cela est vrai.

— Ni de pilote lorsqu'on n'est pas sur mer.

— Cela est encore vrai.

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

— Il n'en est pas tout à fait de même, à mon avis.

— La justice est donc utile aussi en temps de paix ?

— Oui.

— Et l'agriculture de même ?

— Oui.

— Pour recueillir les fruits de la terre ?

— Oui.

— Le métier de cordonnier est utile aussi ?

— Oui.

— Tu me diras que c'est pour avoir une chaussure.

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute.

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

— Dans le commerce.

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

— C'est cela même que j'entends.

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

— Au joueur de profession.

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

— Tout au contraire.

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

— En fait d'argent.

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

— Évidemment.

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

— Il semble.

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

— Lorsqu'il s'agira, Socrate, de le mettre en dépôt et

Copyright Arvensa Editions

de le conserver.

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

— Tu pourrais bien avoir raison.

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

— Apparemment.

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

— Cela est évident.

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

— Il le faut bien.

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

— Peut-être.

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

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

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

— Je le crois.

— Mais quel est le plus propre à garder[828] une armée ? N'est-ce pas celui qui sait dérober les desseins et les projets de l'ennemi ?

— Sans doute.

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

— A ce qu'il semble.

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

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

— A ce compte, l'homme juste est donc un fripon. Il paraît que tu dois cette idée à Homère qui vante beaucoup Autolycus, aïeul maternel d'Ulysse, et dit qu'il *surpassa tous les hommes dans l'art de dérober et de mentir*[829]. Par conséquent, selon Homère, Simonide et toi, la justice n'est autre chose que l'art de dérober pour le bien de ses amis et pour le mal de ses ennemis : n'est-ce pas ainsi que tu l'entends ?

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

Copyright Arvensa Editions

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

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

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

— J'en conviens.

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

— Oui.

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

— Il semble.

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

— Cela est vrai.

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

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

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

— Cela est plus raisonnable.

— Mais il arrivera, Polémarque, que pour tous ceux qui

Copyright Arvensa Editions

se trompent dans leurs jugements sur les hommes, la justice sera de nuire à leurs amis, car ils les considèreront comme méchants, et de faire du bien à leurs ennemis, par la raison contraire : conclusion directement opposée à ce que nous faisions dire à Simonide.

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

— Comment disions-nous, Polémarque ?

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

— Quel changement veux-tu faire ?

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

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

— Oui.

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

— Oui ; je trouve que cela serait bien dit.

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

Copyright Arvensa Editions

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

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

— Ils en deviennent pires.

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

— Dans la vertu qui est propre à leur espèce.

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

— Nécessairement.

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

— Sans doute.

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

— Assurément.

— Ainsi, mon cher ami, c'est une nécessité que les hommes à qui on fait du mal en deviennent plus injustes[830].

— Il y a apparence.

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

— Cela est impossible.

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

Copyright Arvensa Editions

cheval ?

— Non.

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

— Cela ne se peut.

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

— Évidemment.

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

— Sans doute.

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

— Oui.

— Mais l'homme juste est bon.

— Assurément.

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

jamais il n'est juste de faire du mal à personne.

— J'en tombe d'accord.

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

— Je suis prêt à me joindre à toi.

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

— A qui ?

— Je crois qu'elle est de Périandre[831], de Perdiccas[832], de Xerxès, d'Isménias[833] le Thébain, ou de quelque autre riche personnage, enivré de sa puissance.

— Très bien dit.

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

Plusieurs fois, pendant notre entretien, Thrasymaque s'était efforcé de prendre la parole pour nous contredire. Ceux qui étaient auprès de lui l'avaient retenu, voulant nous entendre jusqu'à la fin. Mais lorsque la discussion s'arrêta, et que j'eus prononcé ces dernières paroles, il ne put se contenir plus longtemps, et prenant son élan, comme une bête sauvage, il vint à nous comme pour nous mettre en pièces. La frayeur nous saisit, Polémarque et moi. Élevant ensuite une voix forte au milieu de la compagnie :

Copyright Arvensa Editions

— Socrate, me dit-il, que signifie tout ce verbiage ? et à quoi bon ce puéril échange de mutuelles concessions ? Veux-tu sincèrement savoir ce que c'est que la justice ? Ne te borne pas à interroger les gens et à faire vanité de réfuter ensuite leurs réponses, quand tu sais bien qu'il est plus aisé d'interroger que de répondre ; réponds à ton tour, et dis-nous ce que c'est que la justice. Et ne va pas me dire que c'est ce qui convient, ce qui est utile, ce qui est avantageux, ce qui est lucratif, ce qui est profitable ; fais une réponse nette et précise, parce que je ne suis pas homme à me payer de ces niaiseries.

A ces mots, épouvanté, je le regardai en tremblant ; et je crois que j'aurais perdu la parole s'il m'avait regardé le premier[834] ; mais j'avais déjà jeté les yeux sur lui, au moment où sa colère éclata par ce discours. Je fus donc en état de lui répondre, et lui dis avec un peu moins de frayeur :

— Ô Thrasymaque, ne t'emporte pas contre nous. Si nous nous sommes trompés, Polémarque et moi, c'est malgré nous, sois-en persuadé. Si nous cherchions de l'or, nous ne voudrions pas nous ôter les moyens de le découvrir par de vaines déférences ; et maintenant que nos recherches ont un objet bien plus précieux que l'or, la justice, peux-tu nous croire assez insensés pour faire un pareil jeu au lieu de nous appliquer sérieusement à la découvrir ? Garde-toi bien, mon cher, de le penser. Mais je le vois, notre entreprise est au-dessus de nos forces.

Copyright Arvensa Editions

Aussi vous autres gens habiles, devriez-vous avoir pour notre faiblesse plus de pitié que de courroux.

Thrasymaque accueillit ces paroles avec les éclats d'un rire forcé :

— Par Hercule, dit-il, voilà l'ironie ordinaire de Socrate. Ne l'avais-je pas dit tout à l'heure que tu ne voudrais pas répondre, que tu plaisanterais à ta manière, et t'arrangerais pour ne faire aucune réponse à mes questions.

— Tu es fin, Thrasymaque, lui dis-je ; tu savais bien que si en demandant à quelqu'un de quoi est composé le nombre douze tu lui disais : ne réponds ni deux fois six ni trois fois quatre ni six fois deux ni quatre fois trois, parce que je ne me paie pas de ces niaiseries ; tu savais bien qu'à cette condition il ne pourrait te répondre. Mais s'il te disait à son tour : Thrasymaque, que prétends-tu ? que je ne fasse aucune des réponses que tu as faites d'avance ? Mais si la vraie réponse se trouve être une de celles-là, veux-tu que je dise autre chose que la vérité ? Dis, qu'aurais-tu à lui répondre ?

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

interdites ?

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

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

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

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

— Oui, quand j'en aurai.

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

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

— Mais, que pourrait-on répondre quand on ne sait rien, qu'on ne s'en cache pas, et qu'un personnage habile nous interdit encore toutes les réponses qu'on pourrait faire ? C'est plutôt à toi de parler, puisque tu te vantes de savoir et d'avoir à dire quelque chose. Ne te fais donc pas prier. Réponds pour l'amour de moi, et n'envie pas à Glaucon et aux autres l'instruction qu'ils attendent de toi.

Aussitôt Glaucon et tous les assistants le conjurèrent de se rendre. Cependant Thrasymaque, tout en affectant d'insister pour que je me laissasse interroger, ne cachait

Copyright Arvensa Editions

pas l'envie qu'il avait de parler dans l'espoir de s'attirer des applaudissements ; car il était persuadé qu'il avait à faire une admirable réponse. A la fin donc il se rendit :

— Voilà, dit-il, le grand secret de Socrate : Il ne veut rien enseigner, et il va de tous les côtés apprenant des autres, sans en savoir aucun gré à personne.

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

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

— Attends du moins que j'aie compris ta pensée, car je ne l'entends pas encore. La justice est, dis-tu, ce qui est avantageux au plus fort. Qu'entends-tu par là, Thrasymaque ? veux-tu dire que parce que l'athlète Polydamas[835] est plus fort que nous, et qu'il lui est avantageux pour soutenir ses forces de manger du bœuf, il y a aussi de l'avantage pour nous à prendre la même nourriture ?

— Tu es un effronté, Socrate, et tu ne cherches qu'à

Copyright Arvensa Editions

donner un mauvais tour à tout ce qu'on dit.

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

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

— Je le sais.

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

— Assurément.

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

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

— Ce n'est rien peut-être.

— Je ne sais pas encore si c'est grand-chose ou non : je

Copyright Arvensa Editions

sais seulement qu'il faut voir si ce que tu dis est vrai. Je conviens avec toi que la justice est quelque chose d'avantageux ; mais tu ajoutes que c'est seulement au plus fort. Voilà ce que j'ignore, et ce qu'il faut examiner.

— Examine.

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

— Oui.

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

— Ils peuvent se tromper.

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

— Je le pense.

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

— Oui.

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

— Sans doute.

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

— Que dis-tu là ?

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

Copyright Arvensa Editions

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

— J'en suis convenu.

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

— Voilà qui est évident, Socrate, interrompit Polémarque.

— Sans doute, reprit Clitophon, puisqu'on a ton témoignage.

— Et est-il besoin de témoignage, continua Polémarque ? Thrasymaque lui-même convient que ceux qui gouvernent commandent quelquefois des choses contraires à leur intérêt, et qu'il est juste, même en ce cas, que les sujets obéissent.

— Thrasymaque, dit Clitophon, a dit seulement qu'il est juste que les sujets fassent ce qui leur est commandé.

— Mais il avait aussi avancé que la justice est ce qui est avantageux au plus fort ; et après avoir posé ces deux principes, il est ensuite demeuré d'accord que les plus forts font quelquefois des lois contraires à leur intérêt. Or,

Copyright Arvensa Editions

de tout cela, il suit que la justice n'est pas plus ce qui est avantageux que ce qui est désavantageux au plus fort.

— Mais, par l'intérêt du plus fort, Thrasymaque a entendu ce que le plus fort croit lui être avantageux : c'est là, selon lui, ce que le plus faible doit faire, et en quoi consiste la justice.

— Thrasymaque ne l'a pas dit.

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

— Moi ! point du tout. Crois-tu que j'appelle plus fort[836], celui qui se trompe, en tant qu'il se trompe.

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

— Tu calomnies mes paroles, Socrate ; c'est justement comme si tu appelais médecin celui qui se trompe dans le traitement des malades, en tant qu'il se trompe ; ou calculateur, celui qui se trompe quelquefois dans un calcul, en tant qu'il se trompe. Il est vrai que l'on dit : le médecin, le calculateur, le grammairien s'est trompé ; mais, à mon avis, aucun d'eux ne se trompe, en tant qu'il est ce qu'on le dit être. Et, à parler rigoureusement, puisque tu veux de la rigueur dans les termes, aucun artiste ne se trompe ; car il ne se trompe qu'autant que

Copyright Arvensa Editions

son art l'abandonne, et en cela il n'est plus artiste. Il en est ainsi de tout art, de toute science, de toute autorité ; ce n'est pas en tant qu'autorité qu'elle se trompe. Cependant dans le langage ordinaire on dit : le médecin s'est trompé, l'autorité s'est trompée. Suppose donc que j'ai parlé comme le vulgaire. Mais maintenant je te dis, avec toute l'exactitude requise, que celui qui gouverne, en tant qu'il gouverne, ne peut se tromper. Ce qu'il ordonne est donc toujours ce qu'il y a de plus avantageux pour lui, et s'y conformer est le devoir de quiconque lui est soumis. Ainsi, comme je le disais d'abord, la justice est ce qui est avantageux au plus fort[837].

— Soit ; et tu crois que je suis un calomniateur ?

— Très certainement.

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

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

peine.

— Me crois-tu assez insensé pour essayer de *tondre un lion*[838] et calomnier Thrasymaque ?

— Tu l'as essayé, et sans y parvenir.

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

— De guérir les malades.

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

— Il est leur chef.

— Peu importe qu'il soit comme eux sur le vaisseau, il n'en est pas plus matelot pour cela[839] ; car ce n'est pas parce qu'il va sur mer qu'il est pilote, mais à cause de son art et de l'autorité qu'il a sur les matelots.

— Cela est vrai.

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

— Oui.

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

— Sans doute.

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

— Comment dis-tu ?

— Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps,

Copyright Arvensa Editions

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

— Tu as raison.

— Je te demande de même si la médecine, ou tout autre art, admet en soi quelque défaut, et s'il lui faut encore quelque vertu, comme aux yeux la faculté de voir, aux oreilles celle d'entendre, un autre art enfin qui remédie à cette imperfection ? L'art en lui-même est-il aussi sujet à quelque défaut, en sorte que chaque art ait besoin d'un autre art qui veille à son intérêt, celui-ci d'un autre, et ainsi à l'infini ? ou bien chacun pourvoit-il par lui-même à ce qui lui manque ? ou plutôt n'a-t-il besoin pour cela ni de lui-même ni du secours d'aucun autre art, étant de sa nature exempt de tout défaut et de toute imperfection ? de sorte qu'il ne doit avoir d'autre but que l'intérêt de la chose sur laquelle il s'exerce, et que sa perfection naturelle n'est point altérée, tant qu'il reste tout entier ce qu'il est par essence. Examine avec une attention scrupuleuse lequel de ces deux sentiments est le plus vrai.

— C'est le dernier.

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

— Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

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

— Cela est comme tu dis.

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

— Il eut de la peine à m'accorder cela.

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

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

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

Il en convint.

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

— J'en suis convenu, dit Thrasymaque.

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

Il l'avoua quoique avec difficulté.

Copyright Arvensa Editions

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

Nous en étions là, et tous les assistants voyaient clairement que la définition de la justice était devenue précisément le contraire de celle de Thrasymaque, lorsqu'au lieu de répondre :

— Socrate, me dit-il, as-tu une nourrice ?

— Qu'est-ceci, répliquai-je, ne vaut-il pas mieux répondre que de faire de pareilles questions ?

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

— Explique-toi, je te prie.

— Tu crois que les bergers pensent au bien de leurs troupeaux, qu'ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que leur intérêt et celui de leurs maîtres. De même tu t'imagines que dans les États, ceux qui gouvernent véritablement, sont dans d'autres sentiments à l'égard de leurs sujets que les bergers à l'égard de leurs troupeaux : tu t'imagines que jour et nuit ils sont occupés d'autre chose que de leur propre intérêt ; tu es si loin de connaître la nature du juste et de l'injuste que tu ne sais pas même qu'en réalité la justice est un bien pour tout

Copyright Arvensa Editions

autre que pour l'homme juste, qu'elle est utile au plus fort qui commande, et nuisible au plus faible qui obéit ; que l'injustice, au contraire, soumet à son joug l'homme simple par excellence, le juste qui, étant le sujet du plus fort, se dévoue à son intérêt, et travaille à son bonheur, sans penser au sien. Simple que tu es, vois donc que le juste a partout le dessous vis-à-vis l'injuste. Dans les transactions privées, tu trouveras toujours que le dernier résultat est un gain pour l'injuste, une perte pour le juste. Dans les affaires publiques, quand il faut donner, le juste, avec des biens égaux, donne davantage ; faut-il recevoir ? le profit est tout entier pour l'injuste. Que l'un ou l'autre exerce quelque charge : le premier, s'il ne lui arrive rien de pis, laisse dépérir ses affaires domestiques par le peu de soin qu'il y apporte, et la justice l'empêche de les rétablir au préjudice de l'État ; de plus, il est odieux à ses amis et à ses proches, parce qu'il ne veut rien faire pour eux au-delà de ce qui est équitable. C'est tout le contraire pour l'injuste ; comme j'ai déjà dit, ayant un grand pouvoir, il s'en sert pour gagner le plus possible. Voilà l'homme qu'il faut considérer, si tu veux comprendre combien l'injustice est plus avantageuse que la justice. Tu le comprendras encore mieux, si tu considères l'injustice parvenue à son dernier terme, mettant le comble au bonheur de l'homme injuste et au malheur de celui qui en est la victime, et qui ne veut pas repousser l'injustice par l'injustice : je parle de la tyrannie qui ne s'empare point en détail du bien d'autrui, mais l'envahit tout à la fois au

Copyright Arvensa Editions

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

A ces mots, Thrasymaque parut vouloir s'en aller, après nous avoir comme inondé les oreilles, à la manière d'un baigneur, de ce long et impétueux discours ; mais on le retint et on l'obligea de rester pour rendre raison de ce qu'il venait d'avancer. Je l'en priai moi-même avec instance :

— Quoi ! divin Thrasymaque, lui dis-je, c'est après nous avoir lancé un pareil discours que tu voudrais te retirer, avant de nous faire voir plus clairement ou de voir

Copyright Arvensa Editions

toi-même si la chose est en effet comme tu dis ! Crois-tu avoir entrepris d'établir une chose de peu d'importance et non la règle de conduite que chacun de nous doit suivre pour tirer le meilleur parti de la vie ?

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

— Tu en as l'air, repris-je, ou du moins de ne prendre aucun intérêt à nous, et qu'il t'importe peu que nous vivions heureux ou non, faute d'être instruits de ce que tu prétends savoir. De grâce, daigne nous instruire. Sois sûr que tu n'auras pas mal placé le bien que tu nous feras à tous tant que nous sommes. Pour moi, je te déclare que je ne suis pas persuadé et que je ne puis croire que l'injustice soit plus avantageuse que la justice, même en supposant que rien ne l'arrête et qu'elle fasse tout ce qu'elle voudra. Oui, donne à l'injustice le pouvoir de faire le mal, soit à force ouverte soit par adresse, elle ne me persuadera pas encore qu'elle soit plus avantageuse que la justice. Comme je ne suis peut-être pas le seul ici à penser de la sorte, prouve-nous, d'une manière incontestable, que nous sommes dans l'erreur, en préférant la justice à l'injustice.

— Et comment veux-tu que je le prouve ? si ce que j'ai dit ne t'a pas persuadé, que puis-je faire de plus pour toi ?

— Faut-il que je fasse entrer de force mes raisons dans ton esprit ?

— Non, de par Jupiter ; mais d'abord il faut t'en tenir à ce que tu auras dit une fois ; ou si tu y fais quelques

Copyright Arvensa Editions

changements, que ce soit ouvertement et sans nous surprendre. Maintenant, pour revenir à notre discussion, tu vois, Thrasymaque, qu'après avoir donné la définition du vrai médecin, tu n'as pas cru devoir donner ensuite avec la même exactitude celle du vrai berger. Tu penses qu'en tant que berger, il ne prend pas soin de son troupeau pour le troupeau même, mais comme un ami de la bonne chère qui le destine à des festins, ou comme un mercenaire qui veut en tirer de l'argent. Or la profession de berger n'a d'autre but que de procurer le plus grand bien de la chose pour laquelle elle a été établie, puisqu'elle a pour cela tout ce qu'il lui faut, tant quelle reste ce qu'elle est. Par la même raison, je croyais que nous étions forcés de convenir que toute autorité, soit publique, soit particulière, en tant qu'autorité, s'occupe uniquement du bien de la chose dont elle est chargée. Penses-tu que ceux qui gouvernent dans les États, j'entends ceux qui gouvernent véritablement, soient bien aises de le faire ?

— Si je le crois ? j'en suis sûr.

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

Copyright Arvensa Editions

— Oui, ils se distinguent par leurs effets.

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

— Sans doute.

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

— Non.

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

— Non.

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

— Non.

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

— Soit.

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

— Cela peut être.

Copyright Arvensa Editions

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

Thrasymaque en convint avec peine.

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

— Aucun.

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

— Je ne le crois pas.

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

Copyright Arvensa Editions

châtiment.

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

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

— Je le sais.

— Les honnêtes gens ne veulent donc entrer dans les affaires ni pour s'enrichir ni pour avoir des honneurs. En acceptant un salaire pour le pouvoir qu'ils exercent, ils craindraient d'être appelés mercenaires, ou voleurs en se payant eux-mêmes par des profits secrets. Ce ne sont pas non plus les honneurs qui les attirent, car ils ne sont pas ambitieux. Il faut donc qu'ils soient forcés de prendre part au gouvernement par la crainte d'un châtiment, et c'est pour cela apparemment qu'il y a quelque honte à se charger du pouvoir de son plein gré et sans y être contraint. Or, le plus grand châtiment pour l'homme de bien, s'il refuse de gouverner les autres, c'est d'être gouverné par un plus méchant que soi : c'est cette crainte qui oblige les honnêtes gens à entrer dans les affaires, non pour leur intérêt, ni pour leur plaisir, mais parce qu'ils y sont forcés, et parce qu'ils ne voient personne qui soit autant ou plus digne de gouverner qu'eux-mêmes. Supposez un État uniquement composé de gens de bien :

Copyright Arvensa Editions

on s'éloignerait du pouvoir avec autant d'empressement qu'on s'en approche maintenant ; dans un pareil État, on reconnaîtrait clairement que le vrai magistrat n'a point en vue son intérêt, mais celui des sujets, et chaque citoyen, persuadé de cette vérité, aimerait mieux voir un autre veiller à ce qui lui est avantageux que de veiller lui-même à ce qui est avantageux aux autres. Je n'accorde donc pas à Thrasymaque que la justice soit l'intérêt du plus fort ; mais nous examinerons ce point une autre fois. J'attache beaucoup plus d'importance à ce qu'il a ajouté, que le sort de l'injuste est plus heureux que celui du juste. Quel parti as-tu pris, Glaucon, et que te semble-t-il plus vrai de dire ?

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

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

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

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

— Très volontiers.

— Si, pour faire valoir les avantages de la justice, nous opposons au discours de Thrasymaque un autre discours, et lui encore un autre après nous, lequel sera suivi d'autant de répliques, il nous faudra compter et peser les avantages de part et d'autre ; et il nous faudra encore des juges pour prononcer : au lieu qu'en convenant à l'amiable de ce qui nous paraîtra vrai ou faux, comme nous faisions tout à l'heure, nous serons à la fois avocats

Copyright Arvensa Editions

et juges.

— Cela est vrai.

— Laquelle de ces deux méthodes te plaît davantage ?

— La seconde.

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

— Oui, dit Thrasymaque, et j'en ai dit les raisons.

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

— Sans doute.

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

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

— Comment dis-tu donc ?

— Tout le contraire.

— Quoi ! la justice est un vice ?

— Non, c'est une folie généreuse.

— Et n'appelles-tu pas l'injustice méchanceté ?

— Non, c'est prudence.

— Les hommes injustes te semblent-ils sages et habiles ?

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

Copyright Arvensa Editions

ces avantages ne sont rien en comparaison des autres.

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

— C'est néanmoins ce que je fais.

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

— On ne peut pas mieux deviner.

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

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

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

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

— Quoi ! pas même pour la justice ?

— Pas même pour cela.

Copyright Arvensa Editions

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

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

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

— Oui, le juste est ainsi disposé.

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

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

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

— Sans contredit.

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

— Fort bien dit.

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

— Fort bien encore.

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

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

Copyright Arvensa Editions

leur ressemble pas.

— A merveille : chacun d'eux est donc tel que ceux auxquels il ressemble ?

— Comment en serait-il autrement ?

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

— Oui.

— Lequel des deux est intelligent, lequel ne l'est pas ?

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

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

— Nécessairement.

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

— La même chose.

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

— Non.

— Et sur un ignorant en musique ?

— Oui certes.

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

— Non.

— Et sur qui n'est pas médecin ?

— Oui.

— Vois si, à l'égard de quelque science que ce soit, il te semble que celui qui la sait veuille l'emporter sur celui qui

Copyright Arvensa Editions

la sait aussi, dans ce qu'il dit et dans ce qu'il fait, ou s'il veut dire et faire la même chose que son semblable dans les mêmes rencontres.

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

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

— Probablement.

— Mais le savant est sage.

— Oui.

— Et l'homme sage est habile.

— Oui.

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

— A ce qu'il paraît.

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

— Il est vrai.

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

— Je l'ai dit.

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

— Oui.

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

— Cela peut être.

— Mais nous sommes convenus qu'ils étaient l'un et

Copyright Arvensa Editions

l'autre tels que ceux à qui ils ressemblaient.

— Nous en sommes convenus.

— Il est donc évident que le juste est sage et habile[840], et l'injuste ignorant et inhabile.

— Thrasymaque convint de tout cela, mais non pas aussi aisément que je le raconte ; il me fallut lui arracher ces aveux. Il suait à grosses gouttes, d'autant plus qu'il faisait grand chaud ; et pour la première fois je vis rougir Thrasymaque. Après que nous fûmes tombés d'accord que la justice était vertu et habileté, et l'injustice vice et ignorance : Allons, lui dis-je, voilà un point décidé ; mais nous avions dit que l'injustice a aussi la force en partage. Ne t'en souvient-il pas, Thrasymaque ?

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

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

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

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

— Interroge.

Copyright Arvensa Editions

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

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

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

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

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

— C'est pour t'obliger.

— J'en suis reconnaissant. Fais-moi encore la grâce de me dire si un État, une armée, une troupe de brigands, de voleurs, ou toute autre société de ce genre, pourrait réussir dans ses entreprises injustes, si les membres qui la

Copyright Arvensa Editions

composent violaient, les uns à l'égard des autres, les règles de la justice.

— Elle ne le pourrait pas.

— Et s'ils les observaient ?

— Elle le pourrait.

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

— Soit, pour ne pas avoir de démêlé avec toi.

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

— Oui.

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

— Ils le feront.

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

— Qu'elle la conserve, à la bonne heure.

— Telle est donc la nature de l'injustice, qu'elle se rencontre dans un État ou dans une armée ou dans quelque autre société, de la mettre d'abord dans une impuissance absolue de rien entreprendre, par les

Copyright Arvensa Editions

querelles et les séditions qu'elle y excite : et ensuite, de la rendre ennemie et d'elle-même et de tous ceux qui lui sont contraires, c'est-à-dire des hommes justes ; n'est-il pas vrai ?

— Oui.

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

— Soit.

— Mais les dieux ne sont-ils pas justes aussi ?

— Supposons-le.

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

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

— Hé bien, prolonge pour moi la joie du festin, en continuant à répondre. Nous venons de voir que les hommes justes sont meilleurs, plus habiles et plus forts que les hommes injustes ; que ceux-ci ne peuvent rien faire de concert ; et c'était une supposition gratuite que de supposer que des gens injustes aient jamais rien fait de considérable de concert et en commun, car s'ils eussent été tout à fait injustes, ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres ; évidemment il faut qu'il y ait eu en eux un

Copyright Arvensa Editions

reste de justice qui les ait empêchés d'être injustes entre eux, dans le temps qu'ils l'étaient envers les autres, et qui les a fait venir à bout de leurs desseins. A la vérité, c'est l'injustice qui leur avait fait former des entreprises criminelles ; mais elle ne les avait rendus méchants qu'à demi, car ceux qui sont entièrement méchants et injustes, sont par cela même dans une impuissance absolue de rien faire. C'est ainsi que la chose est réellement, et non pas comme tu le disais d'abord. Il nous reste à examiner si le sort du juste est meilleur et plus heureux que celui de l'injuste. Ce que nous venons de dire me le ferait croire. Mais examinons la chose plus à fond ; aussi bien il n'est pas ici question d'une bagatelle, mais de ce qui doit faire la règle de notre vie.

— Examine donc.

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

— Oui.

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

— Je n'entends pas.

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

— Non.

— Entendre autrement que par les oreilles ?

— Non.

— Nous pouvons dire avec raison que c'est là leur

Copyright Arvensa Editions

fonction ?

— Oui.

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

— Pourquoi pas ?

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

— C'est vrai.

— C'est aussi là sa fonction.

— Oui.

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

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

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

— Oui.

— Ils ont donc aussi une vertu qui leur est propre ?

— Oui.

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

— Oui.

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

Copyright Arvensa Editions

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

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

— Certainement.

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

— Oui.

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

— Je le pense.

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

— Cela est vrai.

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

— Sans doute.

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

— Oui.

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

Copyright Arvensa Editions

— Cela est impossible.

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

— C'est une nécessité.

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

— Nous en sommes demeurés d'accord.

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

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

— Mais celui qui vit bien est heureux[841] : celui qui vit mal est malheureux.

— Assurément.

— Donc le juste est heureux, et l'injuste malheureux.

— Soit.

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

— Qui en doute ?

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

— A merveille, Socrate, voilà ton festin des Bendidées[842].

— C'est toi, repris-je, qui as été mon hôte par ta douceur et ta bonté pour moi. Cependant je ne suis pas rassasié ; mais c'est ma faute et non la tienne. J'ai fait comme les gourmands qui se jettent avidement sur tous

Copyright Arvensa Editions

les mets à mesure qu'ils arrivent, sans en savourer aucun[843]. Avant d'avoir résolu la première question que nous nous étions proposée sur la nature de la justice, je me suis mis à rechercher aussitôt si elle était vice ou vertu, habileté ou ignorance. Est survenue une autre question, si l'injustice est plus avantageuse que la justice, et je n'ai pu m'empêcher de quitter l'autre pour m'attacher à celle-ci ; de sorte que je n'ai rien appris de tout cet entretien ; car ne sachant pas ce que c'est que la justice, comment pourrais-je savoir si c'est une vertu ou non, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux ?

FIN DU LIVRE PREMIER

Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Deuxième

Je croyais la conversation terminée ; mais, à ce qu'il paraît, ce n'était là qu'un prélude ; car Glaucon, avec son courage ordinaire, ne se résigna pas à battre en retraite comme Thrasymaque :

— Socrate, me dit-il, veux-tu paraître nous avoir persuadés, ou nous persuader en effet qu'il vaut mieux, sous tous les rapports, être juste qu'injuste ?

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

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

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

— N'en est-il pas d'autres que nous aimons à la fois et

Copyright Arvensa Editions

pour eux-mêmes et pour ce qui les accompagne, le bon sens, par exemple, la vue, la santé ? car de tels biens nous sont chers à double titre.

— Il est vrai, répondis-je.

— Ne vois-tu pas une troisième espèce de biens ? Se livrer aux exercices gymnastiques, rétablir sa santé, exercer la médecine et les autres arts lucratifs, ce sont là, dirions-nous, des biens pénibles, mais utiles, et nous les recherchons, non pour eux-mêmes, mais pour le salaire et les autres avantages qu'ils amènent à leur suite.

— Je reconnais cette troisième espèce de biens[844]. Mais où en veux-tu venir ?

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

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

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

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

— Voyons, dit Glaucon, écoute-moi à mon tour : peut-

Copyright Arvensa Editions

être seras-tu de mon avis. Il me semble que Thrasymaque s'est rendu trop tôt au charme de tes discours, comme le serpent qui se laisse fasciner[845]. Pour moi, ce qui a été dit de part et d'autre pour la justice et pour l'injustice, ne m'a pas encore satisfait ; j'aurais voulu que, sans tenir compte du profit et de tous les avantages qui peuvent accompagner l'une et l'autre, vous m'expliquassiez leur nature propre et les effets immédiats de leur présence dans l'âme. Voici donc ce que je vais faire, si tu le trouves bon. Renouvelant, sous une autre forme, la polémique de Thrasymaque, j'exposerai d'abord ce qu'on pense généralement de la nature et de l'origine de la justice ; je ferai voir ensuite qu'on la pratique malgré soi parce qu'elle est nécessaire et non parce qu'elle est un bien ; enfin qu'on a raison d'agir ainsi, puisque le sort du méchant est bien meilleur que celui du juste, opinion que je ne partage pas, Socrate, mais sans savoir non plus à quoi m'en tenir, dans l'embarras où m'ont jeté le discours de Thrasymaque et mille autres semblables qui retentissent encore à mes oreilles. Je n'ai encore entendu personne prouver comme je l'aurais voulu que la justice est préférable à l'injustice : je voudrais l'entendre louer en elle-même, et c'est de toi principalement que j'attends cet éloge. C'est pourquoi je vais m'étendre et insister sur celui de l'injustice : tu verras par là comment je souhaite que tu t'y prennes pour montrer l'excellence de la justice. Vois si ces conditions te plaisent.

Copyright Arvensa Editions

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

— Fort bien. Écoute donc ce que je me suis chargé de t'exposer d'abord, savoir, quelle est, selon l'opinion commune, la nature et l'origine de la justice. Commettre l'injustice est, dit-on, un bien, selon la nature, comme la souffrir est un mal ; mais il y a beaucoup plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre. Tour à tour on commit et on souffrit l'injustice ; on goûta de l'un et de l'autre ; à la fin ceux qui ne pouvaient ni opprimer [359a] ni échapper à l'oppression, jugèrent qu'il était de l'intérêt commun de s'accorder pour ne se faire désormais aucune injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions ; et l'on appela légitime et juste ce qui fut ordonné par la loi. Telle est l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien qui est le pouvoir d'opprimer avec impunité, et le plus grand mal qui est l'impuissance à se venger de l'oppression. Dans cette position intermédiaire, la justice n'est pas aimée comme un bien en elle-même ; mais l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice la fait respecter : car celui qui peut la commettre, et qui est vraiment homme, n'a garde de s'assujettir à une pareille convention ; ce serait folie de sa part. Voilà, Socrate, la nature de la justice, et l'origine qu'on lui donne. Mais veux-tu mieux voir encore qu'on ne l'embrasse que malgré soi, dans l'impuissance de la violer ? Faisons une supposition. Donnons à l'homme de bien et au méchant le pouvoir illimité de tout faire.

Copyright Arvensa Editions

Suivons-les ensuite, et voyons où la passion les conduira l'un et l'autre. Bientôt nous surprendrons l'homme de bien s'engageant dans la même route que le méchant, entraîné, comme lui, par le désir d'avoir sans cesse davantage, désir dont toute nature poursuit l'accomplissement comme un bien, mais que la loi réprime et réduit par la force au respect de l'égalité. Le meilleur moyen de leur donner le pouvoir dont je parle, c'est de leur prêter le privilège merveilleux qu'eut, dit-on, Gygès, l'aïeul du Lydien[846]. Gygès était un des bergers au service du roi qui régnait alors en Lydie. Après un grand orage où la terre avait éprouvé de violentes secousses, il aperçut avec étonnement une profonde ouverture dans le champ même où il faisait paître ses troupeaux ; il y descendit, et vit, entre autres choses extraordinaires qu'on raconte, un cheval d'airain creux et percé à ses flancs de petites portes à travers lesquelles, passant la tête, il aperçut dans l'intérieur un cadavre d'une taille en apparence plus qu'humaine, qui n'avait d'autre ornement qu'un anneau d'or à la main. Gygès prit cet anneau et se retira. C'était la coutume des bergers de s'assembler tous les mois, pour envoyer rendre compte au roi de l'état des troupeaux ; le jour de l'assemblée étant venu, Gygès s'y rendit et s'assit parmi les bergers avec son anneau. Or il arriva qu'ayant tourné par hasard le chaton en dedans, il devint aussitôt invisible à ses voisins, et l'on parla de lui comme d'un absent. Étonné, il touche encore légèrement

Copyright Arvensa Editions

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

Copyright Arvensa Editions

comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes ; tous cependant feraient en public son éloge, se trompant mutuellement, dans la crainte d'éprouver eux-mêmes quelque injustice.

— Voilà pour le premier point ; maintenant je ne vois qu'un moyen de bien juger la condition des deux hommes dont nous parlons : c'est de les considérer à part l'un et l'autre dans le plus haut degré de justice et d'injustice, Pour cela, n'ôtons rien à la justice de l'un ni à l'injustice de l'autre, et supposons-les parfaits chacun dans leur genre. Et d'abord qu'il en soit du méchant comme des artistes supérieurs. Un pilote, un médecin habile voit jusqu'où son art peut aller ; ce qui est possible, il l'entreprend ; ce qui ne l'est pas, il l'abandonne ; et s'il fait une faute, il sait la réparer. De même l'homme injuste qui veut l'être à un degré supérieur, doit conduire ses entreprises injustes avec tant d'habileté qu'il ne soit pas découvert ; s'il se laisse surprendre, c'est un homme qui ne sait pas son métier. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc toute la perfection de l'injustice : qu'il commette les plus grands crimes et qu'il se fasse la plus grande réputation de vertu ; s'il fait un faux pas, qu'il sache se relever ; si ses crimes découverts l'accusent, qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence ; qu'enfin il sache emporter de force ce qu'il ne peut obtenir autrement, soit par son courage personnel et sa puissance, soit par le concours de ses amis et par ses richesses. En face de ce personnage, représentons-nous le

Copyright Arvensa Editions

juste homme simple, généreux, qui veut, dit Eschyle[847], être bon et non le paraître. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car avec elle il sera comblé d'honneurs et de récompenses, et alors on ne saura plus s'il est juste pour la justice elle-même ou pour ces honneurs et ces récompenses. Dépouillons-le de tout excepté de la justice, et rendons le contraste parfait entre cet homme et l'autre : sans être jamais coupable, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes ; que son attachement à la justice soit mis à l'épreuve de l'infamie et de ses plus cruelles conséquences ; et que jusqu'à la mort il marche d'un pas ferme, toujours vertueux et paraissant toujours criminel ; afin qu'arrivés tous deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger quel est le plus heureux.

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

— Je fais tout ce que je peux, reprit Glaucon. Ces deux hommes supposés tels que je viens de les dépeindre, il n'est pas malaisé, ce me semble, de dire le sort qui les attend l'un et l'autre. Je vais donc l'essayer, et s'il m'échappe quelques paroles trop dures, souviens-toi, Socrate, que ce n'est pas moi qui parle, mais ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. A les entendre, le juste, tel que je l'ai représenté, sera fouetté, mis à la torture, chargé de fers ; on lui brûlera les yeux ; à la fin, après

Copyright Arvensa Editions

avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix ; alors il faudra bien qu'il reconnaisse qu'il ne s'agit pas d'être juste, mais de le paraître. C'est à l'homme injuste qu'il eût beaucoup mieux valu appliquer les paroles d'Eschyle : car, diront-ils, c'est lui qui s'attache à quelque chose de réel au lieu de régler sa vie sur l'apparence, et qui veut non paraître injuste, mais l'être,

Son esprit est un champ fertile
Où germent en foule les sages projets[848].

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

Quand Glaucon eut fini de parler, je me disposais à lui faire quelque réponse ; mais son frère Adimante prit la

Copyright Arvensa Editions

parole :

— Socrate, dit-il, crois-tu la question suffisamment développée ?

— Pourquoi pas ? lui dis-je.

— On a oublié précisément l'essentiel.

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

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

Leur cime porte des glands et leur tronc des abeilles :

Les brebis succombent sous leur riche toison[849].

Copyright Arvensa Editions

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

… Tel un juste ou un bon roi qui, semblable aux dieux[850],
Soutient le bon droit : pour lui la terre
Porte de l'orge et du froment, et les arbres sont chargés de fruits.
Ses troupeaux se multiplient ; la mer lui fournit des poissons.

Musée[851] et son fils accordent aux justes, au nom des dieux, des récompenses encore plus grandes : ils les conduisent après la mort dans les demeures de Pluton, les font asseoir, couronnés de fleurs, aux banquets des hommes vertueux, et là tout le temps se passe à s'enivrer, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. Selon d'autres, les dieux ne bornent point là ces récompenses : l'homme saint et fidèle à ses serments revit dans sa postérité qui se perpétue d'âge en âge[852]. Voilà sur quels motifs ils célèbrent la justice. Pour les méchants et les impies, après leur mort, ils les plongent aux enfers dans la boue, et les condamnent à porter de l'eau dans un crible : pendant leur vie, ils les vouent à l'infamie, et tous ces supplices, que Glaucon regarde comme le partage des justes qui passent pour méchants, ils les appellent sur la tête des méchants eux-mêmes et rien de plus. Telle est leur manière de louer la justice et de blâmer l'injustice.

Copyright Arvensa Editions

— Écoute maintenant, ô Socrate, un autre langage. Je l'emprunte au peuple et [364a] aux poètes. Tous n'ont qu'une voix pour vanter la beauté de la tempérance et de la justice, mais aussi pour montrer qu'elles sont difficiles et pénibles, tandis que la licence et l'injustice n'ont rien que de doux et de facile ; l'opinion seule et la loi y attachent de la honte. Ils disent qu'assez généralement il y a plus de profit à attendre de l'injustice que de la justice ; ils sont enclins à honorer en public et en particulier et à regarder comme heureux les méchants qui ont des richesses et d'autres moyens de puissance, à mépriser et à fouler aux pieds le juste, s'il est faible [364b] et indigent, tout en convenant que le juste est meilleur que le méchant. Mais de tous les discours, les plus étranges sont ceux qu'ils tiennent sur les dieux et la vertu. A les entendre, les dieux laissent tomber sur beaucoup d'hommes vertueux la disgrâce et le malheur, tandis que les méchants jouissent d'un sort prospère. De leur côté, des sacrificateurs ambulants, des devins, assiégeant les portes des riches, leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par certains sacrifices et enchantements, le pouvoir [364c] de leur remettre les crimes qu'ils ont pu commettre, eux ou leurs ancêtres, au moyen de jeux et de fêtes. Quelqu'un a-t-il un ennemi auquel il veuille nuire, homme de bien ou méchant, n'importe, il pourra le faire à peu de frais : ils ont certains secrets pour séduire ou forcer les dieux et disposer de leur pouvoir. Et ils appuient toutes leurs prétentions du témoignage des poètes. Veulent-ils

Copyright Arvensa Editions

prouver que le mal est aisé,

On est à l'aise dans le chemin du vice;
[364d] La voie est unie : elle est très rapprochée de nous;
Mais les dieux ont placé la sueur en avant de la vertu[853].

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

… Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir :
Avec des sacrifices et des prières flatteuses,
[364e] Des libations et la fumée des victimes, on les apaise
Quand on s'est rendu coupable envers eux[854].

Ils invoquent une foule de livres composés par Musée et par Orphée[855], enfants de la Lune et des neuf Muses ; et sur ces autorités, ils persuadent non seulement à de simples particuliers, mais à des états, que certains sacrifices accompagnés de fêtes peuvent expier les crimes [365a] des vivants et même des morts ; ils appellent ces cérémonies *Purifications*[856], quand elles ont pour but de nous délivrer des maux de l'autre vie : on ne peut les négliger, sans s'attendre à de grands supplices.

— Tous ces discours, mon cher Socrate, sous mille formes et avec le même caractère sur le degré d'estime accordé à la vertu et au vice par les dieux et les hommes,

Copyright Arvensa Editions

quelle impression pensons-nous qu'ils fassent sur l'âme d'un jeune homme doué d'heureuses dispositions, qui, écoutant avec empressement tout ce qu'on lui dit, est déjà capable d'y réfléchir et d'en tirer des conséquences par rapport à ce qu'il doit être [365b] et à la route qu'il doit prendre pour bien vivre ? N'est-il pas vraisemblable qu'il se dira à lui-même avec Pindare[857] : *Monterai-je au palais élevé de la justice, ou marcherai-je dans le sentier de la fraude oblique pour assurer le bonheur de ma vie?* On me dit que si je suis juste sans le paraître, je n'ai aucun avantage à recueillir ; que le travail seul et la peine m'attendent, tandis qu'un sort fortuné est le partage de l'homme criminel qui sait se donner l'apparence de la vertu. [365c] Or, puisque l'apparence, au dire des sages, est plus forte que la vérité[858] et peut tant sur le bonheur, il faut me tourner tout entier de ce côté ; il faut présenter au dehors et de tous les côtés l'image de la vertu et traîner en arrière le renard rusé et trompeur du très habile Archiloque[859]. Mais, dira-t-on, il est difficile au méchant de se cacher toujours ; je répondrai [365d] qu'il n'y a pas de grandes entreprises sans difficulté ; et qu'après tout, pour être heureux, je n'ai point d'autre route à suivre que celle qui m'est tracée par ces discours. Pour éviter d'être découvert, j'aurai des amis et des conjurés : il est aussi des maîtres qui m'apprendront à tromper le peuple et les juges. J'emploierai tantôt l'éloquence et tantôt la force, et j'aurai le privilège

Copyright Arvensa Editions

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

Copyright Arvensa Editions

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

— Tout ce malentendu n'a d'autre cause que celle même qui a provoqué, de la part de mon frère et de la mienne, la discussion que nous avons avec toi, Socrate : [366e] je veux dire qu'à commencer par les anciens héros dont les discours se sont conservés jusqu'à nous dans la mémoire des hommes, tous ceux qui se sont portés, comme toi, pour les défenseurs de la justice, n'ont loué que la gloire, les honneurs, les récompenses qui y sont attachées, et de même n'ont blâmé l'injustice que par ses

Copyright Arvensa Editions

suites ; personne n'a considéré la justice et l'injustice telles qu'elles sont en elles-mêmes dans l'âme humaine, loin des regards des dieux et des hommes, et n'a montré, ni en vers ni en prose, que l'une est le plus grand mal de l'âme et l'autre son plus grand bien. [367a] Si dès le commencement vous nous aviez tous parlé dans ce sens et inculqué ce principe dès l'enfance, au lieu d'être en garde contre l'injustice d'autrui, chacun de nous, devenu pour lui-même une sentinelle vigilante, craindrait de laisser pénétrer dans son âme l'injustice comme le plus grand des maux. Thrasymaque ou quelque autre en aurait peut-être dit autant et plus que moi sur le juste et l'injuste, bouleversant témérairement, à mon avis, la nature de l'un et de l'autre. Pour moi, [367b] à ne te rien cacher, si j'ai tant prolongé ce discours, c'est que je désire en entendre la réfutation. En conséquence, ne te borne pas à nous montrer que la justice est préférable à l'injustice ; explique-nous les effets que l'une et l'autre produisent par elles-mêmes dans l'âme et qui font que l'une est un bien et l'autre un mal. Néglige l'apparence et l'opinion, comme Glaucon te l'a recommandé. Car si tu ne vas pas jusqu'à faire abstraction de l'opinion vraie et même jusqu'à admettre la fausse, nous dirons que tu ne loues point la justice, mais l'opinion qu'on s'en fait ; que [367c] tu ne blâmes aussi dans le vice que les apparences ; que tu nous conseilles l'injustice pourvu qu'elle se cache à tous les regards, et que tu conviens avec Thrasymaque que la justice n'est utile qu'au fort et non à celui qui la

Copyright Arvensa Editions

possède ; qu'au contraire l'injustice, utile et avantageuse à elle-même, n'est nuisible qu'au faible. Puisque tu as mis la justice au rang de ces biens excellents qu'on doit rechercher pour les avantages qui les accompagnent et encore plus pour eux-mêmes, comme la vue, [367d] l'ouïe, la raison, la santé et les autres biens qui ont une vertu naturelle et indépendante de l'opinion, loue la justice par ce qu'elle a en soi d'avantageux, et blâme l'injustice par ce qu'elle a en soi de nuisible. Laisse à d'autres les éloges fondés sur les récompenses et sur l'opinion. Je souffrirais peut-être dans la bouche d'un autre cette manière de louer ainsi la justice et de blâmer l'injustice par leurs effets extérieurs ; mais dans la tienne je ne le pourrais, à moins que tu ne le voulusses absolument, d'autant que, pendant tout le cours de ta vie, [367e] la justice a été l'unique objet de tes réflexions. Qu'il ne te suffise donc pas de nous montrer qu'elle est meilleure que l'injustice : fais-nous voir comment, par leur vertu propre, dans l'âme où elles habitent, que les dieux et les hommes en aient connaissance ou non, l'une est un bien et l'autre est un mal.

J'avais toujours admiré l'heureux naturel de Glaucon et d'Adimante, mais en cette circonstance [368a] je fus ravi de leurs discours, et je leur dis :

— Enfants d'un tel père, c'est avec raison que l'amant de Glaucon commence ainsi l'élégie qu'il composa pour vous, quand vous vous fûtes distingués à la journée de

Copyright Arvensa Editions

Mégare[860] :

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

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

Aussitôt Glaucon et les autres me conjurèrent d'employer à sa défense tout ce que j'avais de force et de ne point abandonner la discussion, sans avoir essayé de découvrir la nature du juste et de l'injuste et ce qu'il y a de réel dans les avantages qu'on leur attribue. Je répondis

Copyright Arvensa Editions

qu'il me semblait que la recherche où ils voulaient m'engager était très délicate et demandait une vue pénétrante ; [368d] mais, ajoutai-je, puisque aucun de nous ne se pique d'avoir les lumières suffisantes, voici comment je crois qu'il faudrait s'y prendre. Si des personnes qui ont la vue basse, ayant à lire de loin des lettres écrites en petit caractère, apprenaient que ces mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en gros caractères sur une surface plus grande, il leur serait, je crois, très avantageux d'aller lire d'abord les grandes lettres, et de les confronter ensuite avec les petites pour voir si ce sont les mêmes.

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

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

— Oui.

— Mais un État est plus grand qu'un homme ?

— Sans doute.

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

— C'est fort bien dit.

— Mais en assistant, par la pensée, à la naissance d'un

Copyright Arvensa Editions

État, ne verrions-nous pas aussi la justice et l'injustice y prendre naissance ?

— Il se pourrait bien.

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

[369b] Assurément.

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

— Notre parti est pris. Fais ce que tu dis.

— Selon moi, ce qui donne naissance à un État, c'est l'impuissance de chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve de mille choses ; ou bien à quelle autre cause un État doit-il son origine[861] ?

— A nulle autre.

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

— Oui.

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

— Oui, certes.

— Voyons donc ; jetons par la pensée les fondements d'un État. Ces fondements seront nécessairement nos

Copyright Arvensa Editions

besoins : [369d] or, le premier et le plus grand de tous, n'est-ce pas la nourriture d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie ?

— Oui.

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

— Il est vrai.

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

— Il le faut bien.

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

— [369e] Cela est évident.

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

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

— Je n'en serais pas surpris, car au moment où tu

Copyright Arvensa Editions

parles, je fais réflexion que chacun de nous [370b] n'apporte pas en naissant les mêmes dispositions ; que les uns sont propres à faire une chose, les autres à faire une autre. Qu'en penses-tu ?

— Je suis de ton avis.

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

— Si chacun se bornait au sien.

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

— Oui.

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

— Sans contredit.

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

— Assurément.

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

— N'est-ce pas ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

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

— Sans doute.

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

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

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

— En effet, cela est impossible.

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

— Oui.

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

— Je le crois.

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

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

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

— Évidemment.

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

— Oui.

— Nous aurons donc besoin de commerçants ?

— Certainement.

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

— Oui, un grand nombre.

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

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

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

Sans doute.

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

— Point du tout. Il y a des gens qui ont vu

Copyright Arvensa Editions

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

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

— Oui.

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

— Oui.

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

— A ce qu'il me semble.

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

— Peut-être.

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

Copyright Arvensa Editions

cela ?

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

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

Ici Glaucon m'interrompant :

— Il paraît, me dit-il, qu'ils n'auront rien à manger avec leur pain.

— Tu as raison, lui dis-je ; j'avais oublié qu'ils auront encore du sel, des olives, du fromage, des ognons et les autres légumes que produit la terre et qu'on peut cuire. Je ne veux pas même les priver de dessert. Ils auront des figues, des pois, des fèves, et feront griller [372d] sous la

Copyright Arvensa Editions

cendre les baies du myrte et les faînes du hêtre qu'ils mangeront en buvant modérément. C'est ainsi que, tranquilles et pleins de santé, ils parviendront jusqu'à la vieillesse et laisseront à leurs enfants l'héritage de cette vie heureuse.

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

— Que faut-il donc faire, mon cher Glaucon ?

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

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

Copyright Arvensa Editions

vêtements, une chaussure : on va désormais employer la peinture avec ses mille couleurs : il faut avoir de l'or, de l'ivoire et de toutes les matières précieuses : n'est-ce pas ?

— [373b] Oui.

— Dans ce cas, agrandissons l'État. En effet, l'État sain que nous avions fondé ne peut plus suffire ; il faut le grossir d'une multitude de gens que le luxe seul introduit dans les États, comme les chasseurs de toute espèce, et ceux dont le métier consiste à imiter, par des figures, des couleurs et des sons ; de plus les poètes, avec leur cortège ordinaire, les rhapsodes, les acteurs, les danseurs, les entrepreneurs et ouvriers en tout genre, entre autres [373c] ceux qui travaillent pour les ornements de femme, et encore une foule de personnes employées à leur service. N'aurons-nous pas besoin de gouverneurs et de gouvernantes, de nourrices, de coiffeuses, de barbiers, de traiteurs, de cuisiniers et même de porchers ? Tout cela ne se trouvait pas dans l'État tel que nous l'avions fait d'abord, car il n'en avait pas besoin ; mais maintenant on ne pourra s'en passer, non plus que de toutes les espèces d'animaux dont il prendra fantaisie à chacun de manger.

— Comment s'en passer en effet ?

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

— Beaucoup plus.

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

Copyright Arvensa Editions

— Cela est vrai.

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

— [373e] Cela est à peu près inévitable.

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

— Nous ferons la guerre.

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

— Fort bien.

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

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

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

— Tu as raison.

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

Copyright Arvensa Editions

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

— Nullement.

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

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

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

— Je le crois.

Copyright Arvensa Editions

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

— Sans doute.

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

— Ce choix nous regarde.

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

— [375a] Oui, certes.

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

— Que veux-tu dire ?

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

— Ils doivent avoir tout cela.

— Et du courage encore pour bien combattre.

— Sans contredit.

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

— Je l'ai remarqué.

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

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

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

— Oui.

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

— Il est difficile qu'il en soit autrement.

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

— Il est vrai.

— Que faire donc ? où trouverons-nous un naturel à la fois doux et irascible ? La colère et la douceur se repoussent ; et cependant si l'une ou l'autre lui manque, il n'y a pas de bon gardien. Il est comme impossible de sortir de cette difficulté, [375d] d'où on peut conclure qu'un bon gardien ne se trouve nulle part.

— J'en ai peur.

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

— Comment ?

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

— Où donc ?

Copyright Arvensa Editions

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

— Je le sais.

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

— Non.

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

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

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

— Quel instinct ?

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

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

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

— Comment ?

— En ce qu'il ne distingue l'ami de l'ennemi que parce

Copyright Arvensa Editions

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

— Il ne peut pas en être autrement.

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

— Oui.

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

— Concluons ainsi.

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

— Certainement.

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

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

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

— Non, sans doute.

Copyright Arvensa Editions

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

— [376e] Il le faut.

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

— Oui.

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

Comment ?

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

— Oui.

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

— Oui.

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

— Je ne comprends pas ta pensée.

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

— Cela est vrai.

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

— A la bonne heure.

Copyright Arvensa Editions

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

— Tu as raison.

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

— Non, jamais.

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

— Lesquelles ?

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

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

— Celles d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes ;

Copyright Arvensa Editions

car toutes les fables qu'ils ont débitées et qu'ils débitent encore aux hommes sont remplies de mensonges.

— Quelles fables encore, et qu'y blâmes-tu ?

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

— Que veux-tu dire ?

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

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

— D'abord il a imaginé sur les plus grands des dieux le plus grand et le plus monstrueux mensonge, celui qui raconte[862] qu'Uranus a fait ce que lui attribue Hésiode, et comment [378a] Cronus s'en vengea. Quand la conduite de Cronus et la manière dont il fut traité à son tour par son fils seraient vraies, encore faudrait-il, à mon avis, éviter de les raconter ainsi à des personnes dépourvues de raison, à des enfants ; il vaudrait mieux les ensevelir dans un profond silence, ou s'il est nécessaire d'en parler, le faire avec tout l'appareil des mystères, devant un très petit nombre d'auditeurs, après leur avoir fait immoler, non pas un porc[863], mais quelque victime précieuse et rare, afin de rendre encore plus petit le nombre des initiés.

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute, car de pareils récits sont dangereux.

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

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

— Et si nous voulons que les gardiens de l'État regardent comme une infamie de se quereller entre eux à tout propos, [378c] nous passerons absolument sous silence les guerres des dieux, les pièges qu'ils se dressent et leurs querelles. Il n'y a d'ailleurs rien de vrai dans ces fables. Il faut encore se bien garder de faire connaître, soit par des récits, soit par des représentations figurées, les guerres des géants[864] et ces haines de toute espèce qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons persuader que jamais la discorde n'a régné entre les citoyens d'un même État, et qu'elle ne peut y régner sans crime y il faut [378d] que les vieillards de l'un et de l'autre sexe ne disent rien aux enfants dès leur plus jeune âge et à mesure qu'ils avancent dans la vie, qui ne tende à cette fin, et il faut que les poètes soient obligés de donner aussi le même sens à leurs fictions. Il sera aussi défendu parmi nous de dire que

Copyright Arvensa Editions

Junon a été chargée de chaînes par son fils[865], et Vulcain précipité du ciel par son père pour s'être mis au devant des coups portés à sa mère[866], et de raconter tous ces combats des dieux imaginés par Homère, soit qu'il y ait ou non allégorie ; car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas ; et tout ce qu'on livre à l'esprit crédule de cet âge, s'y grave en traits ineffaçables. C'est pourquoi il importe extrêmement que les premières choses qu'il entendra soient des fables les plus propres à le porter à la vertu.

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

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

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

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

— Il le faut en effet.

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

Copyright Arvensa Editions

— Qui en doute ?

— Rien de ce qui est bon n'est nuisible.

— Non, ce me semble.

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

— Non.

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

— Pas davantage.

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

— Comment le serait-il ?

— Ce qui est bon est bienfaisant.

— Oui.

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

— Oui.

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

— [379c] Cela est incontestable.

— Ainsi Dieu étant essentiellement bon, n'est pas cause de tout, comme on le dit souvent ; il n'est cause que d'une petite partie des choses qui nous arrivent, et non pas du reste ; car nos biens sont en petit nombre, en comparaison de nos maux ; or il est la seule cause des biens, mais pour les maux, il faut en chercher la cause partout ailleurs qu'en lui.

— Rien de plus vrai, à mon avis.

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

Copyright Arvensa Editions

… Sur le seuil du palais de Jupiter[867]
Sont placés deux tonneaux remplis l'un de biens, l'autre de maux.

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

Éprouve tantôt du mal et tantôt du bien[868];

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

La faim dévorante le poursuit sur la terre féconde[869].

Et ailleurs :

Jupiter est le distributeur des biens et des maux[870].

Si un poète nous raconte que ce fut Jupiter et Minerve qui poussèrent Pandare[871] à rompre la foi des serments et la trêve, nous lui refuserons nos éloges. Il en sera de même de la querelle des dieux apaisée par le jugement [380a] de Thémis et de Jupiter[872]. Nous ne permettrons pas non plus de dire comme Eschyle, en présence des jeunes gens :

Quand Dieu veut la ruine d'une famille,

Copyright Arvensa Editions

Il fait naître l'occasion de la punir[873].

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

— Cette loi me plaît beaucoup ; elle a mon suffrage.

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

— Cela suffit.

— [380d] Vois donc quelle sera la seconde loi : Doit-on

Copyright Arvensa Editions

regarder Dieu comme un enchanteur, qui se plaît en quelque sorte à nous tendre des pièges ; tantôt quittant la forme qui lui est propre, pour prendre des figures étrangères, tantôt nous trompant par des changements apparents, et nous faisant croire qu'ils sont réels ? N'est-ce pas plutôt un être simple et de tous les êtres celui qui sort le moins de sa forme ?

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

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

— Oui.

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

— Sans doute.

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

— Oui.

— Par la même raison, tous les ouvrages de main d'homme, les édifices, les meubles, les vêtements résistent au temps et à tout ce qui peut les détruire, à

Copyright Arvensa Editions

proportion qu'ils sont bien travaillés et formés de bons matériaux.

— Cela est vrai.

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

— Cela doit être.

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

— Oui.

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

— Certainement.

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

— Oui, s'il est vrai qu'il en change.

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

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

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

— Impossible.

— Il est donc impossible que Dieu veuille se donner une autre forme, et chacun des dieux, étant de sa nature

Copyright Arvensa Editions

aussi excellent qu'il peut être, doit conserver la forme qui lui est propre dans une immuable simplicité.

— Il me semble que cela est de toute nécessité.

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

… Les dieux prenant la figure de voyageurs de divers pays,
Parcourent les villes sous des déguisements de toute espèce[874],

ni de nous débiter leurs mensonges sur Protée[875] et Thétis[876], ni de nous représenter dans la tragédie, ou dans tout autre poème, Junon sous la figure d'une prêtresse qui mendie

Pour les enfants bienfaisants du fleuve Argien Inachus[877],

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

— Il faut bien qu'elles s'en gardent.

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

Copyright Arvensa Editions

et par des tours d'enchanteurs ?

— Peut-être bien.

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

— Je ne sais.

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

— Qu'entends-tu par là ?

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

— Je ne te comprends pas encore.

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

— A la bonne heure.

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

Copyright Arvensa Editions

N'est-il pas vrai ?

— Tu as raison.

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

— Je le pense.

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

— Cela est très vrai.

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

— Il serait ridicule de le dire.

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

— Non.

— Mentirait-il à cause des ennemis qu'il redoute ?

— [382e] Il s'en faut bien.

Copyright Arvensa Editions

— Ou à cause de ses amis furieux ou insensés ?

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

— Aucune raison n'oblige donc Dieu à mentir.

— Non.

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

— Oui.

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

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

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

— Oui, je l'approuve.

— Ainsi, tout en louant bien des choses dans Homère, nous ne louerons pas le passage où il raconte que Jupiter envoya un songe à Agâmemnon[878] ; ni celui d'Eschyle où Thétis rappelle qu'Apollon, [383b] chantant à ses noces,

… Avait vanté d'avance son bonheur de mère,
Et promis à ses enfants une longue vie exempte de maladies.
Après m'avoir annoncé un sort chéri des dieux,
Il applaudit à mon bonheur dans un hymne qui me combla de joie.

Copyright Arvensa Editions

Je ne croyais pas que le mensonge pût jamais sortir
De cette bouche divine, la source de tant d'oracles.
Ce dieu qui s'assit et chanta au banquet de mon hyménée,
Ce dieu qui m'annonça tant de bonheur, ce même dieu est le meurtrier
De mon fils[879]*...*

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

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

FIN DU LIVRE DEUXIÈME

Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Troisième

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

— Tout cela, dit Adimante, me paraît fort raisonnable.

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

— Non, par Jupiter.

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

— Jamais.

— Il nous faut donc surveiller encore ceux qui traitent ce sujet, et les prier de faire l'éloge de l'autre monde, au

Copyright Arvensa Editions

lieu de le calomnier sans raison ; car leurs récits ne sont ni vrais, ni propres à inspirer de la confiance aux guerriers.

— Oui, il le faut.

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

J'aimerais mieux être laboureur, au service d'un homme
Pauvre et qui aurait à peine de quoi vivre,
Que de régner sur la foule entière des morts[880] ;

Et ces vers :

… Ne découvrît aux regards des mortels et des immortels
Ce séjour d'épouvante et d'horreur, redouté des dieux eux-mêmes[881] ;

Et ceux-ci :

Grands dieux ! il y a encore de nous dans les demeures de Pluton
Une âme et une ombre, mais sans aucun sentiment[882] ;

Et ceux-là :

Ce séjour d'épouvante et d'horreur, redouté des dieux eux-mêmes;
Lui seul pense encore, les autres sont des ombres errantes[883] ;

Puis :

Son âme s'envolant de son corps, descend dans les enfers,
Déplorant sa destinée, d'abandonner la force et la jeunesse[884] ;

Copyright Arvensa Editions

Et encore :

Son âme s'enfuit sous terre, comme de la fumée,
En gémissant[885]*…*

Et ceci :

Telles des chauves-souris dans le fond d'un antre sacré,
Voltigent avec des cris, quand une de la troupe est tombée
Du rocher, et s'attachent l'une à l'autre;
Telles s'en allaient ensemble en gémissant[886]*…*

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

— Tu as raison.

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

Copyright Arvensa Editions

— Notre crainte est bien fondée.

— Alors nous devons les supprimer.

— Oui.

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

— Cela est évident.

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

— Nous y sommes obligés pour être conséquents.

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

— Oui, nous le disons.

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

— Non.

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

— Cela est vrai.

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

— Non.

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

— Sans doute.

— Ainsi nous aurons raison d'ôter aux hommes illustres les pleurs et les gémissements, et de les laisser

Copyright Arvensa Editions

aux femmes, encore aux femmes ordinaires, et aux hommes lâches, afin que ceux que nous destinons à la garde de l'État rougissent de pareilles faiblesses.

— Fort bien.

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

… Tantôt couché sur le flanc, tantôt
Sur le dos ou la face contre terre ; puis tout à coup se levant
Et errant, en proie à la douleur, sur le rivage de la mer immense[887];

Et une autre fois

Prenant à deux mains la poussière brûlante
Et s'en couvrant la tête[888]*…;*

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

… Se roulant dans la poussière,
Appelant tour à tour chacun d'eux par son nom[889].

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

Malheureuse que je suis d'être la mère d'un héros[890] *!*

Copyright Arvensa Editions

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

Hélas ! j'aperçois un héros qui m'est cher poursuivi près des remparts :
Et à cette vue mon âme est troublée[891].

Et ailleurs :

Hélas, voici le moment où Sarpédon, le mortel que je chéris le plus,
Doit, par la volonté du destin, tomber sous les coups de Patrocle, fils de Ménœtius[892].

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

— Rien n'est plus vrai.

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

— Oui.

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

Copyright Arvensa Editions

une grande agitation.

— Il me semble.

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

— Non, assurément.

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

Un rire inextinguible éclata parmi les heureux habitants de l'Olympe,
Quand ils virent Vulcain s'agiter pour les servir[893].

— Oui, vraiment, si tu veux m'en croire.

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

— Cela est évident.

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

Copyright Arvensa Editions

— J'en conviens.

— Ainsi tout citoyen

… De la classe des artisans,

Soit devin, ou médecin *ou charpentier*[894]*,*

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

— Ce qui arriverait si les actions répondaient aux paroles.

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

— Assurément.

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

— Il semble.

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

Ami, assieds-toi en silence et suis mes conseils[895]*.*

Et cet autre :

… Les Grecs s'avançaient bouillant de courage,

Montrant leur respect pour les chefs par leur silence[896]*…;*

Copyright Arvensa Editions

et les passages semblables.

— Très bien.

— Mais approuverons-nous aussi ce vers :

Ivrogne, qui as les yeux d'un dogue et le cœur d'une biche[897],

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

— Non.

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

— Je pense comme toi.

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

… Que des tables chargées
De mets délicieux, et un échanson puisant dans le cratère du vin
Qu'il porte et verse à la ronde dans les coupes[898];

Et ailleurs,

La mort la plus triste est de périr par la faim[899];

Ou lorsqu'il nous montre Jupiter prompt à oublier, dans l'ardeur qui l'entraîne aux plaisirs de l'amour, tous

Copyright Arvensa Editions

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

… A l'insu de leurs parents[900] *;*

Ou lorsqu'il raconte comment, à la suite de pareils plaisirs, Mars et Vénus[901] furent surpris dans les filets de Vulcain ; crois-tu que tout cela soit bien propre à porter les jeunes gens à la tempérance ?

— Il s'en faut bien.

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

Ulysse frappant sa poitrine, parla ainsi à son âme :
Courage, ô mon âme ! tu as déjà supporté de plus grands malheurs[902].

— Oui, sans doute.

— Des braves ne doivent pas accepter les présents et aimer les richesses.

— Jamais.

Copyright Arvensa Editions

— Il ne faut donc pas leur chanter ce vers :

Les présents gagnent les dieux et les rois vénérables[903];

Ni louer la sagesse de Phénix, gouverneur d'Achille, pour avoir conseillé à ce héros de secourir les Grecs, si on lui fait des présents, sinon de garder son ressentiment[904]. Jamais nous ne conviendrons qu'Achille lui-même a poussé l'amour du gain jusqu'à accepter des présents d'Agâmemnon[905] et à ne rendre un corps inanimé qu'après en avoir reçu la rançon[906].

— De pareils traits ne méritent pas nos éloges.

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

Tu m'as trompé, Phébus, le plus funeste des dieux!
Comme je te punirais, si j'en avais le pouvoir[907] *!*

Il ne faut point croire qu'il ait été rebelle à la voix d'un dieu, le fleuve Xanthe, et prêt à le combattre[908] ; ni qu'il ait osé dire à l'autre fleuve, le Sperchius, auquel sa chevelure avait été consacrée :

Je veux donner cette chevelure au héros Patrocle[909].

Copyright Arvensa Editions

Ni qu'il ait rendu à un mort cet hommage promis à un Dieu. Nous nierons qu'il ait traîné le cadavre d'Hector autour du monument de Patrocle[910], ni égorgé et fait brûler sur le bûcher de son ami des captifs troyens[911]. Nous soutiendrons que tous ces faits sont faux et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à nos guerriers qu'Achille, le fils d'une déesse et du sage Pélée, qui lui-même était né d'un fils de Jupiter[912], l'élève du vertueux Chiron ait eu l'âme assez désordonnée pour réunir en elle deux vices contraires, la grossièreté jointe à la cupidité, avec un mépris superbe des dieux et des hommes.

— Tu as raison.

— Gardons-nous aussi de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Neptune, et Pirithoüs, fils de Jupiter, ont tenté des enlèvements aussi criminels[913], ni que nul enfant des dieux, nul héros ait osé commettre les cruautés et les impiétés que des fictions calomnieuses leur prêtent aujourd'hui. Mettons les poètes dans l'alternative de ne plus leur imputer ces faits ou de ne plus les reconnaître comme enfants des dieux, et qu'ils ne puissent pas faire l'un et l'autre à la fois. Défendons aussi toute tentative pour persuader à la jeunesse que les dieux engendrent de mauvaises choses, et que les héros ne valent pas mieux que les hommes. Ces discours, nous le disions tout à l'heure, blessent à la fois la religion et la

Copyright Arvensa Editions

vérité : car nous avons montré qu'il est impossible que rien de mauvais vienne des dieux.

— Certainement.

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

… Les vrais enfants des dieux,
Tout proche de Jupiter, qui ont, au sommet de l'Ida,
Leur autel paternel, dans les pures régions de l'air,
Et qui portent encore dans leurs veines le vrai sang des immortels[914] *?*

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

— Oui, sans doute.

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

— Oui.

— Il nous resterait les discours sur les hommes.

— Cela est évident.

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

Copyright Arvensa Editions

— Pourquoi ?

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

— Je le sais bien.

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

— Ta réflexion est juste.

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

— Très bien.

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

— Je ne t'entends pas.

— Il faut pourtant m'entendre. Tu y parviendras peut-être mieux d'une autre manière. Tout ce qu'on lit dans les

Copyright Arvensa Editions

poètes et les faiseurs de fables n'est-ce pas un récit d'événements passés ou présents ou à venir ?

— Sans doute.

— Et le récit est simple ou imitatif ou l'un et l'autre à la fois[915].

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

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

— Je sais cela.

— Tu sais encore que jusqu'à ces vers :

… Il implorait tous les Grecs
Et surtout les deux Atrides, chefs des peuples[916]*;*

Le poète parle en son nom, et ne cherche point à détourner la pensée sur un autre que lui, comme s'il ne parlait pas lui-même. Mais après ces vers, il parle comme s'il était devenu Chrysès, et il s'efforce de nous faire croire que celui qui parle n'est plus Homère, mais le vieillard,

Copyright Arvensa Editions

prêtre d'Apollon. La plupart des récits de l'Iliade et de l'Odyssée sont de ce genre.

— Il est vrai.

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

— Sans doute.

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

— Oui.

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

— Oui.

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

— Fort bien.

— Au contraire, si le poète ne se cachait jamais, tout son poème ne serait qu'un récit simple, sans imitation. Mais pour t'empêcher de dire que tu ne comprends pas comment cela peut se faire, je vais te donner un exemple. Si Homère, après avoir dit que Chrysès vint avec la rançon de sa fille et supplia les Grecs, surtout les deux rois, n'eût point parlé comme s'il était devenu Chrysès lui-même, tu sais qu'alors le récit aurait été simple, au lieu d'être imitatif. Voici quelle forme il aurait prise. Je me servirai de la prose, car je ne suis pas poète : « Le prêtre, étant venu, pria les dieux de permettre que les Grecs, vainqueurs de Troie, terminassent heureusement leur expédition. Puis, il

Copyright Arvensa Editions

demanda que, par respect pour le dieu, on délivrât sa fille et acceptât sa rançon. Tous les Grecs respectaient ce vieillard et accueillaient sa demande. Mais Agâmemnon s'emporta ; il lui ordonna de se retirer et de ne plus reparaître en sa présence, de peur que le sceptre et les bandelettes du dieu ne lui fussent désormais d'aucun secours ; et il ajouta que sa fille ne serait délivrée que lorsqu'elle aurait vieilli avec lui dans Argos ; qu'il eût à s'en aller et à ne pas l'irriter, s'il voulait retourner chez lui sans malheur. Le vieillard se retira tremblant et sans rien dire. Dès qu'il fut éloigné du camp, il adressa une prière à Apollon, l'invoqua sous ses divers noms, et lui rappelant ce qu'il avait fait pour lui plaire, les temples qu'il avait bâtis en son honneur et les victimes choisies qu'il avait immolées, il lui demanda pour récompense de faire expier aux Grecs, sous ses flèches, les pleurs qu'il répandait. » Voilà, mon cher, ce que j'appelle un récit simple, sans imitation.

— Je comprends.

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

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

— Justement. Je crois à présent t'avoir fait comprendre ce que tu ne pouvais d'abord saisir, savoir, que dans la poésie et dans toute composition, il y a des

Copyright Arvensa Editions

récits de trois espèces. Le premier est tout à fait imitatif, et, comme tu viens de dire, il appartient à la tragédie et à la comédie. Le second se fait au nom du poète : tu le trouveras employé particulièrement dans les dithyrambes. Le troisième est un mélange de l'un et de l'autre : on s'en sert dans l'épopée et dans d'autres espèces de poèmes. Tu m'entends.

— Oui, j'entends maintenant ce que tu voulais dire.

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

— Je me le rappelle.

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

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

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

— C'est bien dit.

— Examine maintenant, mon cher Adimante, si les gardiens de l'État doivent devenir ou non habiles dans l'imitation ; ou si cette question n'est pas déjà résolue par

Copyright Arvensa Editions

ce que nous avons dit précédemment, que chacun ne peut bien faire qu'une seule chose, et qu'en faire plusieurs à la fois, c'est le moyen de les manquer toutes et de ne se montrer supérieur dans aucune.

— Sans doute.

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

— Oui.

— Encore moins pourra-t-il à la fois remplir des fonctions importantes, et imiter plusieurs choses et exceller dans l'imitation. Cela est d'autant moins probable que même, dans deux genres qui paraissent tenir beaucoup l'un de l'autre, comme la tragédie et la comédie, il est difficile à un même homme de réussir également. N'appelais-tu pas tout à l'heure la tragédie et la comédie des imitations ?

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

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

— Non.

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

— Oui.

— Les facultés humaines, Adimante, me semblent encore plus bornées dans leurs diverses applications, de sorte qu'il est impossible à l'homme de bien imiter

Copyright Arvensa Editions

plusieurs choses, ou de faire sérieusement les choses qu'il reproduit par l'imitation.

— Rien n'est plus vrai.

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

— Rien n'est encore plus vrai.

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

Copyright Arvensa Editions

— Non, certes.

— Ni de s'abaisser à des rôles d'esclave.

— Non.

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

— Tu as raison.

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

— Comment le devraient-ils, puisqu'il ne leur sera pas même permis de s'occuper de ces métiers ? Ou bien imiteront-ils le hennissement des chevaux, le mugissement des taureaux, le bruit des fleuves, de la mer, du tonnerre et les autres choses semblables ?

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

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

Copyright Arvensa Editions

reçu ni la même nature ni la même éducation.

— Quelles sont ces deux manières de raconter ?

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

— Cela est vraisemblable.

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

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

— Pour l'autre, plus il sera vicieux, plus il sera porté à tout imiter. Il ne croira rien au dessous de lui. Ainsi tout ce que nous avons énuméré tout à l'heure deviendra pour lui

Copyright Arvensa Editions

l'objet d'une imitation sérieuse et publique, et le bruit du tonnerre, des vents, de la grêle, des essieux, des roues, et le son des trompettes, des flûtes, des chalumeaux, des divers instruments, et l'aboiement des chiens, le bêlement des brebis, le chant des oiseaux ; et son discours ne sera presque tout entier qu'une imitation par la voix et par les gestes, où il entrera à peine quelque chose du récit simple.

— Cela doit être.

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

— Fort bien.

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

— C'est comme tu dis.

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

— En effet.

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

— Il le faut bien.

Copyright Arvensa Editions

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

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

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

— Je conviens qu'il est très agréable.

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

— Sans doute.

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

— Il est vrai.

— Si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles et de se prêter à toutes sortes d'imitation, venait dans notre État et voulait nous faire entendre ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein de charmes, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État, et qu'il ne peut y en avoir ; et nous le congédierions après

Copyright Arvensa Editions

avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes[917], et nous nous contenterions d'un poète et d'un faiseur de fables plus austère et moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait, dans sa manière de dire, aux règles que nous aurions établies en nous chargeant de l'éducation des guerriers.

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

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

— Je suis de ton avis.

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

— Oui.

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

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

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

— Oh ! pour cela oui.

Copyright Arvensa Editions

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

— Non.

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

— Oui.

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

— Nous l'avons dit avec raison.

— Quelles sont les harmonies plaintives[918] ? dis-le moi, car tu es musicien.

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

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

— Oui.

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

— Sans contredit.

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

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

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

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

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

— Je ne le crois pas.

— Et nous n'aurons pas à entretenir des ouvriers pour

Copyright Arvensa Editions

fabriquer des triangles, ni des pectis[919], et tous ces instruments à cordes nombreuses et à plusieurs harmonies.

— Il y a apparence.

— Admettras-tu dans notre État le joueur et le faiseur de flûte ? Cet instrument n'équivaut-il pas à celui qui aurait le plus de cordes, et même ceux qui rendent toutes les harmonies que sont-ils autre chose que des imitations de la flûte[920] ?

— Sans doute.

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

— Oui, c'est une conséquence naturelle.

— Au reste, mon cher ami, nous ne faisons rien de si extraordinaire en préférant Apollon à Marsyas[921], les instruments du dieu à ceux du satyre.

— Par Jupiter, je ne le pense point.

— Mais je te jure[922] que, sans nous en apercevoir, nous avons bien réformé cet État qui, à nous entendre tout à l'heure, regorgeait de délices.

— Et nous avons très bien fait.

— Achevons notre réforme ; après l'harmonie, parlons du rythme, et convenons de n'y point rechercher des variations et des mesures de toute espèce, mais les mesures qui répondent à celle d'une âme sage et

Copyright Arvensa Editions

courageuse. Ce point fixé, exigeons que le nombre ainsi que la mélodie soient dans la dépendance des paroles, telles que nous les voulons, et non les paroles dans celle du nombre et de la mélodie : c'est à toi de nous dire quel est le rythme qui nous convient, comme tu as fait pour l'harmonie.

— En vérité, je ne puis te satisfaire. Je te dirai bien, comme ayant étudié cela, que toutes les mesures se réduisent à trois temps[923], comme toutes les harmonies résultent de quatre tons principaux[924], mais je ne saurais te dire quelles mesures expriment telle ou telle situation de la vie.

— Hé bien ! nous examinerons dans la suite avec Damon[925] quelles mesures expriment la bassesse, l'insolence, la fureur et les autres vices, ainsi que celles qu'il faut garder pour les vertus opposées. Je crois l'avoir entendu parler, sans bien le comprendre, de certains mètres qu'il appelait, celui-ci *énople*, lequel était[926] composé de plusieurs autres, celui-là *dactyle,* cet autre *héroïque* ; je ne sais comment il les arrangeait et les soutenait au moyen de longues et de brèves ; il parlait encore, à ce que je crois, de l'*ïambe* et du *trochée,* pressant et ralentissant la mesure. Je crois aussi qu'il approuvait ou condamnait quelquefois chaque mètre autant que le rythme lui-même, ou je ne sais quoi qui résulte de l'un et de l'autre ; car je ne puis bien te dire ce

Copyright Arvensa Editions

que c'est ; mais remettons, comme j'ai dit, à conférer là-dessus avec Damon. Cette discussion demande en effet beaucoup de temps ; n'est-ce pas ?

— Oui certes.

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

— Sans doute.

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

— Oui, l'un et l'autre doivent suivre le discours.

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

— Oui.

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

— Oui.

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

— A merveille.

Copyright Arvensa Editions

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

— Oui.

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

— Assurément.

— Suffira-t-il de veiller sur les poètes et de les contraindre de nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs, sinon de renoncer parmi nous à la poésie ? Ne faudra-t-il pas encore surveiller les autres artistes et les empêcher de nous offrir dans les représentations des êtres vivants, dans les ouvrages d'architecture ou de quelque autre genre, une imitation vicieuse, dépourvue de correction, de noblesse et de grâce, et interdire à tout artiste incapable de se conformer à cette règle l'exercice de son art, dans la crainte que les gardiens de l'État, élevés au milieu des images d'une nature dégradée comme au sein de mauvais pâturages, et y trouvant chaque jour leur entretien et leur nourriture, ne finissent par contracter peu à peu, sans

Copyright Arvensa Editions

s'en apercevoir, quelque grand vice dans leur âme ? Ne devrons-nous pas au contraire rechercher ces artistes qu'une heureuse nature met sur la trace du beau et du gracieux, afin que semblables aux habitants d'un pays sain, les jeunes guerriers ressentent de toutes parts une influence salutaire, recevant sans cesse, en quelque sorte par les yeux et les oreilles, l'impression des beaux ouvrages, comme un air pur qui leur apporte la santé d'une heureuse contrée, et les dispose insensiblement, dès leur enfance, à aimer et à imiter le beau et à mettre entre eux et lui un parfait accord ?

— Ces précautions rendraient leur éducation excellente.

— Si la musique, mon cher Glaucon, est la partie principale de l'éducation, n'est-ce pas parce que le rythme et l'harmonie ont au suprême degré la puissance de pénétrer dans l'âme, de s'en emparer, d'y introduire le beau et de la soumettre à son empire, quand l'éducation a été convenable, au lieu que le contraire arrive lorsqu'on la néglige ? Le jeune homme, élevé convenablement par la musique, ne saisira-t-il pas avec une étonnante sagacité ce qu'il y a de défectueux et d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature, et n'en éprouvera-t-il pas une impression juste et pénible ? Par cela même, ne louera-t-il pas avec transport ce qu'il y a de beau, ne le recueillera-t-il pas dans son âme pour s'en nourrir et devenir par là homme vertueux, tandis que tout ce qui est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitimes, et cela

Copyright Arvensa Editions

dès la plus tendre jeunesse, avant de pouvoir s'en rendre compte au nom de la raison, de cette raison que plus tard, lorsqu'elle arrivera, il accueillera avec tendresse, parce qu'en vertu du rapport intime qui se trouve entre elle et l'éducation qu'il a reçue, elle lui apparaîtra sous des traits familiers ?

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

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

— Cela est vrai.

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

— Sans contredit.

— Par les dieux immortels, ne puis-je donc pas dire de même que jamais nous ne serons musiciens, ni nous ni les guerriers que nous nous proposons de former, si en présence de la tempérance, de la force, de la générosité, de la grandeur, des autres vertus leurs sœurs et des

Copyright Arvensa Editions

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

— Nous ne pouvons pas dire autrement.

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

— Assurément.

— Or ce qui est très beau est aussi très aimable.

— Oui.

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

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

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

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

— Et avec les autres vertus ?

— Pas davantage.

— Ne s'accorde-t-il pas plutôt avec l'emportement et

Copyright Arvensa Editions

la licence ?

— Plus qu'avec toute autre chose.

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

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

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

— Certainement.

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

— Non.

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

— Assurément, mon cher Socrate.

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

— Oui.

— Te semble-t-il, comme à moi, qu'il ne nous reste plus rien à dire sur la musique ? Cette discussion, en effet,

Copyright Arvensa Editions

a fini par où elle doit finir ; il est naturel que ce qui se rapporte à la musique, aboutisse à l'amour du beau.

— Je suis de ton avis.

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

— Sans doute.

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

— Je suis de ton avis.

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

— Oui.

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

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

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

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Le régime des athlètes ordinaires leur conviendrait-il ?

— Peut-être.

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

— Je le vois.

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

— Sans contredit.

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

— Comment dis-tu ?

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

— En quoi consiste-t-elle ?

— Homère nous l'apprendra. Tu sais qu'à la guerre, dans les repas des héros, il ne leur fait jamais manger ni poisson, et cela quoiqu'ils se trouvent au bord de la mer, sur l'Hellespont, ni viandes bouillies, mais seulement des

Copyright Arvensa Editions

viandes rôties ; apprêt commode pour des gens de guerre, à qui il est bien plus aisé de se servir simplement du feu que de traîner avec eux des vases de cuisine.

— J'en conviens.

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

— Assurément, ils le savent et s'en abstiennent.

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

— Non.

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

— Non, certes.

— Tu blâmeras aussi la délicatesse si vantée de la pâtisserie attique[927].

— Je n'hésite pas à le faire.

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

— La comparaison serait fort juste.

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

— Cela est très vrai.

Copyright Arvensa Editions

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

— Certainement.

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

— Rien n'est plus honteux.

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

Copyright Arvensa Editions

— Oui, cela me paraît plus honteux encore.

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

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

Comme il n'en existait pas, je pense, du temps d'Esculape. Ce qui me porte à le croire, c'est que ses deux fils[928], au siège de Troie, ne blâmèrent point la femme qui donna pour breuvage à Eurypyle blessé du vin de Pramne, sur lequel elle avait répandu de la farine et du fromage râpé, toutes choses propres à engendrer la pituite, ni Patrocle qui guérit la blessure avec des simples[929].

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

— Il ne l'était pas, si tu fais réflexion qu'avant Hérodicus[930], l'art de conduire et en quelque sorte d'élever les maladies, qui est la médecine actuelle, n'était point, dit-on, mis en pratique par les disciples d'Esculape. Hérodicus était maître de gymnase : devenu valétudinaire, il a fait de la médecine et de la gymnastique un mélange,

Copyright Arvensa Editions

qui servit à le tourmenter surtout lui-même, et bien d'autres après lui.

— Comment donc ?

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

— Son art lui rendit là un beau service.

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

— Explique-toi.

Qu'un charpentier soit malade, il trouve bon qu'un médecin lui donne un remède pour le faire vomir ou le purger par en bas, ou le délivre de son mal par le moyen du feu ou du fer ; mais si on vient lui prescrire un long régime, en lui mettant autour de la tête de molles enveloppes et tout ce qui s'ensuit, il a bientôt dit qu'il n'a pas le temps d'être malade et qu'il ne lui est pas avantageux de vivre ainsi ne s'occupant que de son mal et

Copyright Arvensa Editions

négligeant son travail qui l'attend. Il dit adieu à un pareil médecin, et revenant à sa vie ordinaire, il recouvre la santé et reprend son travail, ou si son corps ne peut résister à l'effort de la maladie, la mort vient le tirer d'embarras.

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

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

— C'est cela.

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

— On le dit au moins.

— N'admets-tu pas ce que dit Phocylide, que l'exercice de la vertu est un devoir, quand on a de quoi vivre[931] ?

— Je pense que c'est un devoir, même avant.

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

— Oui certes, elle l'empêche.

— Rien du moins n'y apporte plus d'obstacles que

Copyright Arvensa Editions

d'aller au-delà des règles de la gymnastique par un soin excessif donné au corps ; car ce soin se concilie difficilement avec celui des affaires domestiques, avec la vie des camps et les emplois publics. Mais ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'il est surtout incompatible avec toute étude, tout exercice de la pensée et toute réflexion, en nous faisant redouter sans cesse des maux de tête et des éblouissements qu'on impute à la philosophie ; enfin partout où il se rencontre, il empêche qu'on s'exerce et qu'on se distingue en quoi que ce soit de bien, parce qu'il fait qu'on croit toujours être malade et qu'on ne cesse de se plaindre de sa santé.

— Cela est inévitable.

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

— Tu fais d'Esculape un politique.

Copyright Arvensa Editions

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

Ils exprimèrent le sang de la blessure et y appliquèrent des remèdes salutaires[932],

sans lui prescrire, pas plus qu'à Eurypyle, ce qu'il devait après cela boire ou manger, ces simples remèdes étant bien suffisants pour guérir des guerriers qui, avant leurs blessures, étaient sobres et d'un tempérament sain, eussent-ils dans le moment même pris le breuvage dont nous avons parlé ? Quant à ceux qui sont sujets aux maladies et à l'intempérance, ils ne croyaient pas que la conservation de leur vie importât aux autres et à eux-mêmes, ni que la médecine dût exister pour eux et qu'il fallût les soigner, fussent-ils plus riches que n'était Midas[933].

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

— Elles leur conviennent. Cependant les poètes tragiques et Pindare, qui ne sont pas de notre avis, disent qu'Esculape était fils d'Apollon, et qu'ayant consenti, gagné à prix d'or, à guérir un homme riche qui se mourait,

Copyright Arvensa Editions

il fut frappé de la foudre[934]. Pour nous, d'après un principe que nous avons reconnu précédemment, nous n'admettrons pas à la fois les deux parties de ce récit. Si Esculape était fils d'un dieu, dirons-nous, il ne convoitait point un gain sordide ; ou, s'il le convoitait, il n'était pas fils d'un dieu.

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

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

Je le saurai, si tu me le dis.

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

— Comment ?

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

Copyright Arvensa Editions

laquelle ne peut bien guérir quelque mal que ce soit, si par nature ou par accident elle est malade elle-même.

— Bien.

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

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

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

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

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

Au contraire, cet homme si habile, si prompt à soupçonner le mal, qui lui-même ayant commis mille

Copyright Arvensa Editions

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

— Rien de plus vrai.

— Ce n'est donc pas dans cet homme, mais dans l'autre, qu'il faut chercher le bon et habile juge. En effet, la perversité ne saurait à la fois se connaître elle-même et la vertu, mais la vertu, dans son développement naturel, finira par se connaître elle-même et connaître le vice. Ainsi donc, selon moi, c'est à l'homme vertueux et non au méchant qu'il appartient de devenir habile.

— Je pense comme toi.

Ainsi tu établiras dans l'État une médecine et une judicature, telles que nous l'entendons, à l'usage de ceux de nos citoyens qui seront bien constitués de corps et d'âme ; et quant aux autres, on laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué, et on mettra à mort ceux dont l'âme est naturellement méchante et incorrigible.

— C'est évidemment ce qu'il y a de mieux à faire et pour eux-mêmes et pour l'État.

Copyright Arvensa Editions

— Mais il est clair que le jeune homme élevé dans les principes de cette musique simple, qui, disions-nous, fait naître la tempérance, évitera sans peine d'avoir recours aux juges.

— Oui.

— Si, après la musique, il suit une gymnastique fondée sur les mêmes principes, ne parviendra-t-il pas, s'il le veut, à se passer de médecins, hors les cas de nécessité accidentelle ?

— Je le crois.

— Dans tous les exercices gymniques et les travaux corporels, il aura pour but de développer en lui la force morale plutôt que la vigueur physique : il n'imitera pas les athlètes qui ne s'imposent un régime et des exercices que pour devenir plus robustes.

— Fort bien.

— Le but de l'éducation fondée sur la musique et sur la gymnastique n'est pas, mon cher Glaucon, comme on se l'imagine, de former l'âme par la musique et le corps par la gymnastique.

— Explique-toi.

— Il se peut fort bien que l'une et l'autre aient été établies principalement pour former l'âme.

— Comment cela ?

— As-tu pris garde à ce que deviennent ceux qui se livrent exclusivement, pendant toute leur vie, à la gymnastique ou à la musique ?

— Que veux-tu dire ?

Copyright Arvensa Editions

— Les uns sont durs et intraitables, les autres doux et efféminés.

— Oui, j'ai remarqué que ceux qui se livrent uniquement à la gymnastique, y contractent une excessive rudesse, et que ceux qui cultivent exclusivement la musique sont d'une mollesse qui les dégrade.

— Et cependant cette rudesse est le signe d'un naturel ardent, qui, bien dirigé, produirait le courage, mais qui, exalté outre mesure, dégénère en dureté et en violence, selon la pente ordinaire des choses.

— Tu as raison.

— Et la douceur n'est-elle pas le signe d'un naturel philosophe qui, abandonné à lui-même, tombe dans la mollesse, mais qui, bien cultivé, acquiert une politesse pleine de dignité ?

— Cela est vrai.

— Or, nous voulons que ces deux naturels se trouvent réunis dans nos guerriers.

— Oui.

— Il faut donc les mettre en harmonie l'un avec l'autre.

— Il le faut.

— Leur harmonie rend l'âme à la fois courageuse et modérée.

— Oui.

— Leur désaccord la rend lâche ou farouche.

— Certainement.

— Si donc un homme, se livrant tout entier aux charmes de la musique, laisse couler dans son âme par le

Copyright Arvensa Editions

canal de ses oreilles, ces harmonies douces, molles, plaintives dont nous venons de parler, s'il passe toute sa vie à chanter d'une voix tendre, et à savourer la beauté des airs ; d'abord sans doute il ne fait qu'adoucir par là l'énergie de son courage naturel, comme le fer s'adoucit au feu, et il perd comme lui cette rudesse qui le rendait auparavant inutile ; mais si, au lieu de s'arrêter, il prolonge cette action amollissante, son courage ne tarde pas à se dissoudre et à se fondre, jusqu'à ce qu'il soit entièrement dissipé, et qu'enfin ayant perdu tout ressort, il ne fasse plus qu'un guerrier sans coeur[935].

— Je suis tout à fait de ton avis.

— Voilà ce qui arrive bientôt si cet homme a reçu un naturel sans courage : dans le cas contraire, son courage s'énerve et dégénère en emportement ; la moindre chose l'irrite et l'apaise : au lieu d'être plein de coeur, il sera fougueux, colère, dévoré de mauvaise humeur.

— J'en conviens.

— Que le même homme, tout entier aux exercices gymniques et au soin de se bien nourrir, néglige la musique et la philosophie ; d'abord le sentiment de ses forces physiques ne le remplit-il pas de courage et de confiance, et ne devient-il pas plus hardi qu'auparavant ?

— Oui.

— Mais ensuite, s'il se borne à cela, et s'il n'a jamais aucun commerce avec la Muse, son âme, eût-elle quelque disposition à s'instruire, n'essayant d'aucune science ni

Copyright Arvensa Editions

d'aucune recherche, et ne se formant par aucun discours ni par aucune partie de la musique, ne deviendra-t-elle pas faible, sourde, aveugle, faute d'exercice et de culture, et par l'état d'imperfection où restent ses facultés ?

— Nécessairement.

— Le voilà devenu ennemi des lettres et des muses. Il ne sait plus se servir de la voie de la persuasion ; mais tel qu'une bête féroce, il veut, tout décider par la force et la violence ; il vit dans l'ignorance et la grossièreté, étranger à l'harmonie et à la grâce.

— Rien de plus vrai.

— Ainsi, selon moi, un Dieu a fait présent aux hommes de la musique et de la gymnastique, non pour l'âme et pour le corps à la fois, car ce dernier n'en profite qu'indirectement, mais pour l'âme seule et ses deux qualités, le courage et la sagesse, afin de les mettre en harmonie l'une avec l'autre, en les tendant et en les relâchant à propos et dans de justes bornes.

— Il semble bien.

— Il est donc juste de dire que celui qui mêlera la gymnastique à la musique de la manière la plus habile, et qui saura les employer à l'égard de l'âme avec le plus de mesure, est bien meilleur musicien et plus savant en harmonie que celui qui met d'accord les cordes d'un instrument.

— Sans doute, Socrate.

— L'État, mon cher Glaucon, pourra-t-il subsister, s'il n'a toujours à sa tête un homme semblable pour le

Copyright Arvensa Editions

gouverner ?

— Non, il en aura grand besoin.

— Tel sera notre plan général d'éducation ; car pourquoi nous étendre ici sur les choeurs de danse, les divers genres de chasse, les combats équestres et gymniques ? Évidemment, les règles à prescrire là-dessus seront conformes aux principes que nous avons établis, et il n'y aura plus de difficulté à les trouver.

— Il ne paraît pas que cela soit fort difficile.

— Voyons. Qu'avons-nous à examiner maintenant ? N'est-ce pas quels sont, parmi les citoyens ainsi élevés, ceux qui doivent commander ou obéir ?

— Oui.

— N'est-il pas clair que les vieux doivent commander, et les jeunes obéir ?

— Sans contredit.

— Et que parmi les vieillards il faut choisir les meilleurs ?

— C'est cela.

— Quels sont les meilleurs laboureurs ? Apparemment ceux qui entendent le mieux l'agriculture ?

— Oui.

— Or, puisqu'il faut choisir aussi pour chefs les meilleurs gardiens de l'État, ne choisirons-nous pas ceux qui ont au plus haut degré les qualités d'excellents gardiens ?

— Oui.

— Il faut pour cela qu'à la prudence et à l'énergie, ils

Copyright Arvensa Editions

unissent le dévouement à l'État.

— Assurément.

— Mais on se dévoue pour ce qu'on aime.

— Oui.

— Et ce qu'on aime, c'est ce qu'on croit en communauté d'intérêt avec soi, et ce dont nous pensons que le mal ou le bien doit faire le nôtre.

— Nous sommes ainsi faits.

— Choisissons donc entre tous les gardiens ceux que nous aurons vus montrer, pendant toute leur vie, le plus grand dévouement aux intérêts qu'ils ont regardés comme ceux de l'État, et jamais à des intérêts contraires.

— Ce sont bien là les hommes qui conviennent.

— Je suis aussi d'avis que nous les suivions dans les différents âges, pour nous assurer s'ils ont été constamment fidèles à cette maxime, et si la séduction ou la contrainte ne leur ont jamais fait abandonner la pensée qu'ils doivent faire ce qui importe le plus à l'État.

— Mais qu'entends-tu par cet abandon ?

— Je vais te l'expliquer. Selon moi, une opinion nous sort de l'esprit de notre plein gré ou malgré nous. Nous renonçons de plein gré à l'opinion fausse, quand on nous détrompe ; nous abandonnons malgré nous celle qui est vraie.

— Je conçois le premier cas, mais je n'entends pas bien le second.

— Quoi ! ne penses-tu pas que l'homme n'est jamais privé du bien que contre sa volonté, et qu'il veut toujours

Copyright Arvensa Editions

être délivré du mal ? Or, n'est-ce pas un mal de se faire illusion sur la vérité, et un bien d'être dans le vrai ? Ou n'est-ce pas être dans le vrai que d'avoir une opinion juste de chaque chose ?

— Tu as raison, et c'est en effet malgré eux que les hommes sont privés de la vérité.

— Ce malheur ne peut leur arriver que par surprise, enchantement ou violence.

— Je ne t'entends plus.

— Je m'exprime apparemment à la manière des trafiques[936]. Il y a surprise là où il y a dissuasion et oubli : celui-ci est l'ouvrage du temps, celle-là de la raison. Tu m'entends, à présent.

— Oui.

— Il y a violence, lorsque le chagrin et la douleur forcent quelqu'un à changer d'opinion.

— Je conçois cela et t'approuve.

— Tu diras toi-même, je pense, que l'enchantement agit sur ceux qui changent d'opinion, séduits par l'attrait du plaisir ou troublés par la crainte de quelque mal.

— Sans doute, et l'on peut regarder comme un enchantement tout ce qui nous fait illusion.

Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, il faudra chercher ceux qui sont les plus fidèles observateurs de la maxime, qu'on doit faire tout ce qu'on regarde comme le plus avantageux à l'État : les éprouver dès l'enfance, en les mettant dans les circonstances où ils pourraient le plus

Copyright Arvensa Editions

aisément oublier cette maxime et se laisser tromper ; choisir à l'exclusion des autres celui qui la conservera le plus fidèlement dans sa mémoire, et qu'il sera le plus difficile de séduire.

— Oui.

— Les placer ensuite au milieu des fatigues, des douleurs, des combats, et les observer encore dans cette nouvelle épreuve.

— Fort bien.

— Enfin, les mettre aux prises avec la séduction et le prestige ; et de même qu'on expose les jeunes chevaux au bruit et au tumulte pour voir s'ils sont craintifs, transporter tour à tour nos guerriers, lorsqu'ils sont jeunes, au milieu d'objets terribles ou séduisants pour éprouver avec plus de soin qu'on n'éprouve l'or par le feu, si dans toutes ces circonstances ils résistent au charme et conservent une contenance vertueuse ; si toujours attentifs à veiller sur eux-mêmes et fidèles à la musique dont ils ont reçu les leçons, ils montrent dans toute leur conduite une âme réglée selon les lois du rythme et de l'harmonie ; tels enfin qu'ils doivent être pour rendre les plus grands services à eux-mêmes et à l'État. Nous établirons chef et gardien de l'État celui qui, dans l'enfance, dans la jeunesse, dans l'âge viril, aura passé par toutes ces épreuves et en sera sorti pur ; nous le comblerons d'honneurs pendant sa vie, et après sa mort nous lui érigerons le tombeau et les autres monuments qui peuvent illustrer le plus sa mémoire. Pour celui qui ne

Copyright Arvensa Editions

serait pas de ce caractère, nous nous garderons bien de le choisir. Voilà, mon cher Glaucon, sans nous engager dans les détails, comme une ébauche imparfaite de la manière dont je crois qu'il faudra procéder dans le choix et l'établissement des magistrats et des gardiens de l'État.

— Je t'approuve entièrement.

— Ne devrait-on pas, pour être exact, reconnaître ces hommes comme les seuls gardiens de l'État tant à l'égard des ennemis que des citoyens, pour ôter à ceux-ci la volonté, à ceux-là le pouvoir de lui nuire, tandis que les jeunes gens à qui nous donnons le titre de gardiens ne sont réellement que les ministres et les instruments de la pensée des magistrats ?

— Il me semble au moins.

— Maintenant comment inventer ces mensonges nécessaires qu'il serait bon, comme nous lavons reconnu, de persuader, par une heureuse tromperie, surtout aux magistrats eux-mêmes, ou du moins aux autres citoyens ?

— Qu'est-ce ?

— Rien de nouveau ; c'est un propos d'origine phénicienne[937], quelque chose qui s'est vu jadis en plusieurs endroits, comme l'ont dit et l'ont fait croire les poètes, mais qui n'est point arrivé de nos jours et peut-être n'arrivera jamais, et bien difficile à persuader.

— Tu parais avoir bien de la peine à nous le dire.

— Quand tu m'auras entendu, tu n'en seras pas surpris.

Copyright Arvensa Editions

— Dis et ne crains rien.

— Je vais le dire : mais en vérité, je ne sais où prendre la hardiesse et les expressions convenables pour dire et pour entreprendre de persuader d'abord aux magistrats, puis aux guerriers, ensuite au reste des citoyens, que cette éducation et tous les soins qu'ils croient avoir reçus de nous étaient autant de songes ; qu'en réalité ils ont passé ce temps dans le sein de la terre à s'y former eux. leurs armes et tous les objets à leur usage ; qu'après les avoir entièrement achevés, la terre leur mère les a mis au jour ; qu'ainsi ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre quiconque oserait l'attaquer, et, sortis tous du même sein, se traiter tous comme frères.

— Ce n'est pas sans raison que tu as hésité si longtemps à nous faire ce conte.

— J'en conviens. Mais puisque j'ai commencé, écoute le reste : vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes frères, leur dirai-je, continuant cette fiction ; mais le dieu qui vous a formés, a mêlé de l'or[938] dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres et qui pour cela sont les plus précieux, de l'argent dans la composition des guerriers, du fer et de l'airain dans la composition des laboureurs et des artisans. Comme vous avez tous une origine commune, vous aurez pour l'ordinaire des enfants qui vous ressembleront. Cependant, d'une génération à l'autre, l'or deviendra

Copyright Arvensa Editions

quelquefois argent, comme l'argent se changera en or, et il en sera de même des autres métaux. Le dieu recommande principalement aux magistrats de se montrer ici excellents gardiens ; de prendre garde sur toute chose au métal qui se trouvera mêlé à l'âme des enfants ; et si leurs propres enfants ont quelque mélange de fer ou d'airain, il veut absolument qu'ils ne leur fassent pas grâce, mais qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient, parmi les artisans ou parmi les laboureurs. Si ces derniers ont des enfants en qui se montre l'or ou l'argent, il veut qu'on élève ceux-ci au rang des guerriers, ceux-là au rang des magistrats : parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée et gardée par le fer ou par l'airain. Sais-tu quelque moyen de les faire croire à cette fable ?

— Je n'en vois aucun pour ceux dont tu parles, mais du moins il me semble qu'on peut le persuader à leurs enfants et à tous ceux qui naîtront dans la suite.

— J'entends, cela serait excellent pour leur inspirer encore plus l'amour de la patrie et de leurs concitoyens. Que cette invention ait donc tout le succès que lui donnera la renommée. Pour nous, armons à présent ces fils de la terre et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs. Qu'ils s'approchent et choisissent pour camper le lieu où ils seront le mieux à portée de réprimer les séditions du dedans et de repousser les attaques du dehors, si l'ennemi vient comme un loup fondre sur le troupeau. Quand ils seront campés et auront fait les

Copyright Arvensa Editions

sacrifices à qui il convient, qu'ils dressent des tentes : n'est-ce pas ?

— Soit.

— Telles qu'elles puissent les garantir du froid et du chaud.

— Sans contredit, car tu parles apparemment de leurs habitations.

— Oui, d'habitations de guerriers et non de banquiers.

— Quelle différence y mets-tu ?

— Je vais te l'expliquer. Rien ne serait plus triste et plus honteux pour des bergers que de nourrir, pour les aider dans la garde de leurs troupeaux, des chiens que l'intempérance, une faim déréglée ou quelque vice porteraient à nuire aux brebis, et à devenir loups de chiens qu'ils devraient être.

— Cela serait fort triste assurément.

— Prenons donc toutes les mesures possibles pour empêcher que les guerriers ne tiennent la même conduite à l'égard des autres citoyens qu'ils surpassent en force, et qu'au lieu d'être des protecteurs bienveillants, ils ne deviennent des tyrans farouches.

— Il faut y prendre garde.

— Mais la plus sûre manière de prévenir ce danger, n'est-ce pas de leur donner une excellente éducation ?

— Ils l'ont déjà reçue.

— Je n'oserais l'assurer, mon cher Glaucon. Nous devons dire seulement, comme tout à l'heure, qu'une bonne éducation, quel qu'en soit le système, leur est

Copyright Arvensa Editions

nécessaire, si l'on veut obtenir le point le plus important, qu'ils aient de la douceur entre eux et dans leurs rapports avec les autres citoyens qu'ils sont chargés de défendre.

— Bien.

— Outre cette éducation, un homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et une fortune qui ne les empêche pas d'être d'excellents gardiens et ne les porte point à nuire à leurs concitoyens.

— Il aura raison.

— Vois si à cette fin ils devront vivre et se loger comme je vais dire : Je veux premièrement qu'aucun d'eux ne possède rien en propre, à moins que cela ne soit absolument nécessaire ; qu'ils n'aient ensuite ni maison ni magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des guerriers sobres et courageux, qu'ils s'imposent la loi de n'en recevoir des autres citoyens, comme salaire de leurs services, ni plus ni moins qu'il ne leur en faut pour les besoins de l'année. Je veux qu'ils vivent ensemble comme des guerriers au camp, assis à des tables communes. Disons-leur aussi que l'or et l'argent divins que les dieux ont mis dans leur âme rendent pour eux inutiles l'or et l'argent des hommes ; qu'il ne leur est pas permis de souiller la possession du métal divin par l'alliage du métal mortel ; que celui qu'ils possèdent est pur, au lieu que celui qui circule parmi les hommes a été la source de bien des crimes : qu'ainsi entre tous les citoyens, ils sont les seuls à qui il n'est pas permis de manier, de toucher même l'or ou l'argent, d'habiter

Copyright Arvensa Editions

sous le même toit, d'en couvrir leurs vêtements et de boire dans des coupes d'or et d'argent. De là dépend leur salut et celui de l'État. Dès qu'ils auront en propre des terres, des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs ; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans : alors ce ne sera plus que haines et embûches réciproques : les ennemis du dedans seront plus redoutés que ceux du dehors, et l'État se trouvera à chaque instant plus près de sa ruine. Voilà les raisons qui m'ont engagé à régler ainsi le logement des guerriers et tout ce qui doit leur appartenir. Ferons-nous de ceci une loi ?

— Très volontiers, dit Glaucon.

FIN DU LIVRE TROISIÈME



Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Quatrième

Ici Adimante prenant la parole à son tour :

— Mon cher Socrate, dit-il, que répondras-tu si l'on t'objecte que tes guerriers ne sont pas fort heureux, et cela par leur propre faute, puisqu'ils sont les véritables maîtres de l'État, sans jouir cependant d'aucun des avantages que procure la société aux autres citoyens, sans avoir des terres, ni des maisons belles, grandes et convenablement meublées, sans faire aux dieux des sacrifices domestiques, sans exercer l'hospitalité, sans posséder enfin ces biens dont tu parlais tout à l'heure, l'or et l'argent, et en général tout ce qui, dans l'opinion des hommes, rend la vie heureuse ? Tes guerriers ressemblent, peut-on dire, à des troupes mercenaires n'ayant dans l'État d'autre occupation que celle de le garder.

— Ajoute, lui dis-je, qu'ils ne reçoivent pas de solde avec leur nourriture comme les troupes ordinaires, ce qui

Copyright Arvensa Editions

ne leur permet ni de voyager pour leur plaisir, ni de faire des présents à des courtisanes, ni de faire à leur gré les dépenses que font les hommes qui ont la réputation d'être heureux. Voilà des chefs d'accusation que tu omets avec beaucoup d'autres.

— Eh bien, tenons-en compte.

— Tu demandes quelle sera ma réponse ?

— Oui.

— Je la trouverai, je pense, sans m'écarter de la route que suit la discussion. D'abord il serait possible, dirons-nous, que la condition de nos guerriers, telle qu'elle est, fût très heureuse ; mais au reste nous fondons un État, non pour qu'une classe particulière de citoyens soit très heureuse, mais pour que l'État lui-même le soit le plus possible, persuadés que la justice se rencontre dans un État tel que nous le fondons, et l'injustice dans l'État dont la constitution serait vicieuse, et qu'ainsi nous pourrons obtenir, après un examen de l'un et l'autre, la solution qui fait depuis longtemps l'objet de nos recherches. Or, maintenant c'est l'État heureux que nous croyons fonder, sans faire acception de personne, ayant en vue le bonheur de tous et non pas du petit nombre ; bientôt nous examinerons l'État fondé sur un principe contraire. Si nous étions à peindre des statues, et que nous voyant peindre les yeux, cette beauté suprême du corps, en noir et non pas en pourpre, quelqu'un vînt nous reprocher de ne pas appliquer les plus belles couleurs aux plus belles parties de l'homme, il semble que nous répondrions très

Copyright Arvensa Editions

convenablement à ce censeur en lui disant : Mon ami, ne crois pas que nous devions peindre les yeux si beaux que ce ne soient plus des yeux, et faire de même pour les autres parties du corps ; examine plutôt si en donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous produisons un bel ensemble. C'est la même chose ici : n'allons pas attacher à la condition des gardiens de l'État un bonheur qui en ferait autre chose que des gardiens de l'État. Il ne tiendrait qu'à nous de donner aux laboureurs des robes traînantes, de les couvrir d'or, et de ne les faire travailler à la terre que pour leur plaisir ; de coucher mollement le potier auprès de son foyer, occupé à boire et à faire bonne chère, avec sa roue oisive tant qu'il ne lui plairait pas de travailler. Nous pourrions rendre toutes les autres classes de citoyens heureuses de la même manière, afin que le bonheur fût général. Mais fais-nous grâce de ta critique : car si nous t'écoutions, le laboureur cesserait d'être laboureur, le potier d'être potier, et chacun sortant de sa condition, l'État n'existerait plus. Encore les autres métiers sont-ils de peu de conséquence : que le cordonnier devienne mauvais, qu'il se gâte ou qu'il se donne pour cordonnier sans L'être, l'État n'éprouvera pas un grand dommage ; mais que les gardiens des lois et de l'État ne le soient que de nom, et tu vois qu'ils entraînent l'État entier à sa ruine, et que d'eux seuls dépendent et sa bonne administration et son bonheur. Si donc nous formons de vrais gardiens de l'État, que ce soient des gardiens incapables d'en compromettre la sûreté. Celui

Copyright Arvensa Editions

qui voudrait en faire des laboureurs, et comme d'heureux convives dans une panégyrie[939] et non pas des citoyens, aurait en vue autre chose qu'un État. Ainsi voyons si, en instituant des gardiens de l'État, nous voulons leur donner la plus grande part possible de bonheur, ou si notre objet n'est pas le bonheur de l'État tout entier, et si nous ne devons pas employer la force et la persuasion auprès des guerriers défenseurs et gardiens de la patrie, ainsi qu'auprès de tous les autres citoyens, afin qu'ils remplissent le mieux possible les fonctions qui leur sont propres, et, quand l'État aura pris ainsi son accroissement et qu'il aura une sage administration, laisser chaque classe participer au bonheur dans la mesure départie par la nature.

— Il me semble que tu as parfaitement raison.

— Te semble-t-il que j'aie tort de faire ce raisonnement du même genre ?

— Lequel ?

— Vois si ce n'est pas là ce qui perd les artisans et finit par les rendre mauvais.

— Qu'est-ce qui les perd ?

— L'opulence et la pauvreté.

— Comment ?

— Le potier devenu riche voudra-t-il encore s'occuper de son métier ?

— Non.

— Il deviendra chaque jour plus oisif et plus négligent.

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute.

— Et par conséquent plus mauvais potier.

— Oui.

— D'autre part, si la pauvreté lui ôte le moyen de se fournir d'outils et de tout ce qui est nécessaire à son métier, son travail en vaudra moins ; ses enfants et les autres ouvriers qu'il forme en seront moins habiles.

— Il est vrai.

— Ainsi l'opulence et la pauvreté rendent moins bons et le produit de l'art et l'ouvrier.

— Cela est clair.

— Voilà donc encore deux choses auxquelles la vigilance du magistrat doit interdire tout accès dans l'État.

— Quelles sont-elles ?

— L'opulence et la pauvreté : l'une engendre la mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés ; l'autre, avec ce même amour des nouveautés, produit la bassesse des sentiments et l'envie de mal faire.

— J'en conviens ; mais, Socrate, considère comment notre État, qui ne possède point de trésor, pourra faire la guerre, surtout s'il est forcé de la soutenir contre un État riche et puissant.

— Il est vrai qu'il la soutiendra avec plus de peine contre un seul, mais contre deux il sera bien plus à son aise.

— Comment dis-tu ?

— D'abord, s'il faut en venir aux mains, des hommes aguerris n'auront-ils pas à combattre des ennemis riches ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Mais, Adimante, un lutteur parfaitement exercé a-t-il de la peine à se battre contre deux adversaires riches et chargés d'embonpoint ?

— Oui, du moins contre deux à la fois.

— Quoi ! s'il pouvait fuir, revenir ensuite pour frapper toujours celui qui le suivrait de plus près, et employer souvent cette ruse au soleil et sous le poids de la chaleur, lui serait-il difficile de réduire même plus de deux adversaires ?

— Vraiment, ce ne serait pas merveille.

— Et crois-tu que les riches ne soient pas plus habiles et plus exercés à la lutte qu'à la guerre ?

— Je le crois.

— Ainsi, selon les apparences, nos athlètes se battront sans peine contre des riches deux ou trois fois plus nombreux.

— J'en conviendrai, car il me semble que tu as raison.

— Et s'ils envoyaient une ambassade à un autre État voisin en disant, ce qui serait la vérité : L'or ni l'argent ne sont pas en usage chez nous ; il nous est même défendu d'en avoir. Cela vous est permis ; venez donc combattre avec nous, et les dépouilles de l'ennemi vous appartiendront. Crois-tu qu'après avoir ouï une pareille proposition, on aimerait mieux faire la guerre à des chiens maigres et vigoureux que de la faire avec eux contre des brebis grasses et délicates ?

— Je ne le pense pas. Mais si les richesses des autres

Copyright Arvensa Editions

États s'accumulent ainsi dans un seul, prends garde qu'elles ne le rendent redoutable à l'État pauvre.

— Que tu es bon de penser que le nom d'État convienne à un autre qu'à celui que nous formons !

— Pourquoi pas ?

— Il faut donner aux autres États un nom d'une signification plus étendue, car chacun d'eux n'est pas un, mais plusieurs, comme on dit au jeu[940]. Tout État en renferme deux qui se font la guerre, l'un composé de riches, l'autre de pauvres ; et ces deux États se subdivisent encore en plusieurs autres. Si tu les attaques comme formant un seul État, tu ne réussiras pas ; mais si tu les considères comme plusieurs, et si tu abandonnes à une classe de citoyens les richesses, le pouvoir et la vie des autres, tu auras toujours beaucoup d'alliés et peu d'ennemis. Ton État, aussi longtemps qu'il conservera la sage administration qui vient d'y être établie, sera très grand, je ne dis pas en apparence, mais en réalité ; n'eût-il que mille défenseurs[941] : car tu ne trouveras pas facilement un État aussi grand chez les Grecs et les barbares, quoiqu'il y en ait beaucoup qui semblent le surpasser plusieurs fois en grandeur. Es-tu d'un avis contraire ?

— Non certes.

— Ainsi nous avons déterminé la borne la plus parfaite que nos magistrats puissent donner à l'accroissement de l'État et de son territoire, et qu'ils ne doivent jamais

Copyright Arvensa Editions

franchir.

— Quelle est cette borne ?

— La voici, je pense : que l'État s'agrandisse tant qu'il voudra sans cesser d'être un, mais jamais aux dépens de l'unité.

— Fort bien.

— Ainsi nous prescrirons encore aux magistrats de veiller avec le plus grand soin à ce que l'État ne paraisse ni grand ni petit, mais garde un juste milieu et reste un.

— Il n'y a pas là grande importance.

— Il y avait moins d'importance encore à leur recommander plus haut de faire descendre dans une autre condition l'enfant dégénéré du guerrier et d'élever au rang de guerrier l'enfant né dans une condition inférieure, s'il en était reconnu digne. Nous voulions leur faire entendre qu'il faut donner à chaque citoyen la tâche unique à laquelle l'a destiné la nature, afin que chacun s'acquittant de l'emploi qui lui convient, soit un, et que par là l'État tout entier le soit aussi.

— En effet, ce point est encore moins important que l'autre.

— Tout ce que nous leur prescrivons ici, mon cher Adimante, n'a pas autant d'importance qu'on pourrait se l'imaginer, ce n'est rien : il ne s'agit, comme on dit, que d'observer un point, le seul important, ou plutôt le seul qui suffise.

— Quel est ce point ?

— L'éducation de l'enfance et de la jeunesse : si les

Copyright Arvensa Editions

jeunes gens bien élevés deviennent des hommes accomplis, ils comprendront alors facilement l'importance de tous ces points et de beaucoup d'autres que nous omettons ici sur les femmes, le mariage et la procréation des enfants, toutes choses qui, selon le proverbe, doivent être le plus possible communes entre amis[942].

— Très bien.

— Tout dépend de la première impulsion. Est-elle une fois bonne ? l'État va s'agrandissant sans cesse comme le cercle. Conservez la bonne éducation, et elle fait d'heureux naturels qui, grâce à cette éducation, deviennent de meilleurs citoyens que ceux qui les ont précédés, et qui, entre autres avantages, ont celui de mettre au monde des enfants meilleurs que leurs pères, comme il arrive aux animaux.

— Cela doit être.

— Ainsi, pour tout dire en peu de mots, les gardiens de l'État doivent veiller à ce que rien ne corrompe l'éducation, mais par-dessus tout à ce qu'aucune innovation ne s'introduise dans la gymnastique et la musique, de peur que si un poète dit :

Les hommes goûtent de préférence l'air
Le plus nouveau qu'invente le joueur de luth[943],

on ne s'imagine souvent que le poète parle non d'airs nouveaux, mais d'une nouvelle manière de les chanter, et

Copyright Arvensa Editions

qu'on n'en fasse l'éloge : or il ne faut louer ni introduire aucune innovation pareille. Qu'on y prenne garde : innover en musique, c'est tout compromettre ; car, comme dit Damon, et je suis en cela de son avis, on ne saurait toucher aux règles de la musique, sans ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État.

— Compte-moi parmi ceux qui pensent de même.

— Il faut donc faire de la musique, à ce qu'il semble, comme la citadelle de l'État.

— Et pourtant le mépris des lois y pénètre sans qu'on s'en aperçoive.

— Oui, sous la forme de jeux et sans avoir l'air de faire du mal.

— En effet, d'abord il ne fait que s'insinuer peu à peu et se glisser sans bruit dans les moeurs et les usages ; ensuite grandissant, il se mêle dans les relations sociales, et de là s'avançant avec audace jusqu'aux lois et aux principes du gouvernement, il ne s'arrête pas, Socrate, qu'il n'ait consommé la ruine de l'État et des particuliers.

— Oui ! est-il vrai qu'il en soit ainsi ?

— Il me le semble. Il faut donc, comme nous le disions en commençant, que dès leurs premières années, les jeux des enfants soient soumis à des lois plus sévères ; car si ces jeux et ceux qui y prennent part sont déréglés, il est impossible qu'il en sorte jamais des hommes soumis aux lois et vertueux.

— Comment le deviendraient-ils ?

— Au lieu que si les enfants sont réglés de bonne

Copyright Arvensa Editions

heure dans leurs jeux, l'amour des lois s'introduit dans leur âme avec la musique, il les suit et les développe dans un sens contraire à celui dont nous venons de parler, et redresse ce qu'il peut y avoir à redresser dans l'État.

— Tu dis vrai.

— Alors ils retrouvent eux-mêmes des règles qui paraissent de peu d'importance, et que leurs devanciers avaient laissé entièrement dépérir.

— Quelles règles ?

— Celles-ci : garder le silence convenable en présence des vieillards, leur céder la place d'honneur, se lever quand ils paraissent, rendre toutes sortes de soins à ses parents, se conformer à tel ou tel usage dans la manière de se couper les cheveux, de s'habiller, de se chausser, dans tout ce qui regarde le corps et dans les autres choses semblables. Ne penses-tu pas qu'ils retrouvent d'eux-mêmes tout cela ?

— Oui.

— Ce serait une grande simplicité de faire des lois là-dessus ; car outre que jamais on n'en fait de pareilles, elles ne seraient pas plus observées pour être imposées par écrit ou de vive voix.

— Et comment cela serait-il ?

— Mon cher Adimante, telles sont les conséquences que l'éducation peut produire, selon les principes qu'on lui donne : en effet, le semblable n'attire-t-il pas toujours le semblable ?

— Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

— Nous pourrions ajouter, je pense, que toutes ces conséquences aboutissent à un dernier et grand résultat, soit en bien, soit en mal.

— Cela doit être.

— Voilà pourquoi je n'entreprendrai jamais de faire des lois sur ces sortes de choses.

— Et avec raison.

— Mais, par les dieux, oserons-nous porter des lois sur les contrats de vente ou d'achat, sur les conventions pour la main d'oeuvre, sur les insultes, les violences, l'ordre des procès, l'établissement des juges, la levée ou l'imposition des deniers pour l'entrée et la sortie des marchandises soit par terre soit par mer, en un mot sur ce qui concerne le marché, la ville ou le port, et tout le reste ?

— Il convient de ne rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens ; ils trouveront eux-mêmes sans peine la plupart des règlements qu'il faudra faire.

— Oui, mon cher ami, si Dieu leur donne de conserver intactes les lois que nous avons d'abord établies.

— Sinon, ils vont passer toute la vie à faire et à refaire sans cesse une foule de règlements semblables, en s'imaginant qu'ils arriveront à quelque chose de parfait.

— C'est-à-dire que leur conduite ressemblera à celle de ces malades qui ne veulent point par intempérance renoncer à un train de vie qui altère leur santé.

— Justement.

— En vérité la conduite de ces malades est plaisante : tous les remèdes qu'ils prennent ne servent qu'à

Copyright Arvensa Editions

compliquer et empirer leur maladie, et cependant à chaque remède qu'on leur conseille, ils attendent toujours la santé.

— Tels sont en effet les malades.

— N'est-ce pas chez eux une chose plaisante de regarder comme un ennemi mortel celui qui leur dit franchement que s'ils ne cessent de se livrer aux plaisirs de la table et de l'amour et à l'oisiveté, ni les potions ni l'emploi du fer ou du feu ni les enchantements ni les amulettes ne leur serviront de rien ?

— Mais je ne vois rien de bien plaisant à s'emporter ainsi contre ceux qui vous donnent de bons conseils.

— Tu n'es pas, à ce qu'il paraît, trop partisan de ces sortes de gens.

— Non, par Jupiter !

— Ainsi, pour revenir à ce que nous disions, tu n'approuveras pas davantage un État qui tiendrait une pareille conduite. Or, ne te semble-t-il pas que cette conduite est celle des États qui, tout mal gouvernés qu'ils sont, défendent aux citoyens, sous peine de mort, de toucher à leur constitution, et où celui qui traite le plus agréablement les vices du gouvernement, qui lui complaît en le flattant, qui prévoit ses intentions et se montre habile à les remplir, passe pour un bon citoyen, d'une grande habileté politique et se voit comblé d'honneurs ?

— Oui, c'est la même conduite, et je suis bien loin de l'approuver.

— N'admires-tu pas cependant le courage et la

Copyright Arvensa Editions

complaisance de ceux qui consentent, qui s'empressent même à donner des soins à de pareils États ?

— Oui, je les admire, excepté ceux qui se laissent tromper au point de s'imaginer qu'ils sont réellement des hommes d'État, à cause des applaudissements que leur donne la multitude.

Quoi ! tu ne les excuses pas ? Crois-tu qu'un homme ignorant dans l'art de mesurer, qui entendrait dire par une foule de personnes qu'il a quatre coudées, pourrait en douter ?

— Non.

— Ne t'emporte donc pas contre nos politiques ; car ce sont les gens les plus propres à nous divertir avec leurs règlements, sur lesquels ils reviennent sans cesse, dans la persuasion qu'ils trouveront la fin des abus qui se glissent dans les conventions et dans les autres choses dont nous parlions tout à l'heure, sans se douter qu'ils coupent les têtes d'une hydre.

— En effet, ils ne font pas autre chose.

— En conséquence, je ne crois pas que, dans un État quelconque, bien ou mal gouverné, un véritable législateur doive se mettre en peine de lois et de règlements semblables : dans l'un, ils sont inutiles et on n'y gagne rien ; dans l'autre, ils se présentent au premier qui les cherche, ou ils découlent naturellement des institutions déjà établies.

— Que nous reste-t-il encore à faire en législation ?

— Rien : mais c'est à Apollon Delphien de faire les plus

Copyright Arvensa Editions

grandes, les plus belles lois, les premières des lois.

— Quelles sont ces lois ? Celles qui concernent la manière de construire les temples, les sacrifices, le culte des dieux, des génies, des héros, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts. Nous ne saurions faire ces lois ; et fondateurs d'un État, nous ne devons point, si nous sommes sages, nous en rapporter là-dessus aux autres hommes, ni consulter un autre interprète que celui du pays ; et le dieu de Delphes est en effet l'interprète naturel du pays en pareille matière, puisqu'il est placé et rend ses oracles au centre même et comme au nombril de la terre[944].

— Bien : nous ferons comme tu dis.

— Fils d'Ariston, voilà notre État fondé. Maintenant prends où tu voudras un flambeau ; appelle ton frère, Polémarque, tous ceux qui sont ici, et cherchez ensemble en quel endroit réside la justice et l'injustice, en quoi elles diffèrent l'une de l'autre, et à laquelle des deux on doit s'attacher pour être heureux, qu'on échappe ou non aux regards des dieux et des hommes.

— Tu as tort de t'adresser à nous, reprit Glaucon ; car tu t'es engagé à faire toi-même cette recherche, te déclarant impie si tu renonçais à soutenir de tous tes moyens la cause de la justice.

— Tu me rappelles ma promesse, je vais donc la remplir ; mais il faut que vous m'aidiez.

— Eh bien, soit, nous t'aiderons.

Copyright Arvensa Editions

— J'espère trouver de cette manière ce que nous cherchons. Si notre État est bien constitué, il doit avoir toutes les vertus.

— Nécessairement.

— Il est évident qu'il a la prudence, le courage, la tempérance, la justice.

— Oui.

— Quelle que soit celle de ces vertus que nous trouvions en lui, le reste sera ce que nous n'aurons pas trouvé.

— Sans contredit.

— Si de quatre choses nous en cherchions une et que celle-là se présentât d'abord à nous, nos recherches seraient finies : et si nous connaissions d'abord les trois premières, nous connaîtrions par là même celle que nous cherchons ; car il est évident que ce ne pourrait plus être que celle qui reste à trouver.

— Tu as raison.

— Et ne devons-nous pas procéder ainsi dans notre recherche, puisque les vertus dont il s'agit sont au nombre de quatre ?

— Nous le devons.

— A mon avis, ce qui se montre d'abord à nous dans cette affaire, c'est la prudence ; mais elle semble marquée d'un caractère singulier.

— Lequel ?

— Dans notre État il y a prudence, car il y a bon conseil, n'est-ce pas ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Il est clair aussi que là où est le bon conseil, il y a science ; car ce n'est point l'ignorance, mais la science qui fait prendre de sages mesures.

— Cela est clair.

— Mais il y a dans l'État une grande diversité de sciences.

Sans doute. Est-ce pour la science des architectes que l'État passera pour prudent et de bon conseil ?

— Non, avec cette science il passera seulement pour habile en architecture.

— Ce n'est pas non plus pour la science de la menuiserie et en délibérant sur la manière de fabriquer le mieux possible des ouvrages de ce genre, que l'État se fera un renom d'habileté.

— Non.

— Ni pour la science qui se rapporte aux ouvrages en airain ou en quelque autre métal.

— Pas davantage.

— Ni pour celle qui s'occupe de la reproduction des biens de la terre ; cette science ne lui donnera de réputation qu'en agriculture.

— Apparemment.

— Dis-moi maintenant : est-il dans l'État que nous venons de former, une science particulière à quelques-uns de ses membres, dont l'objet soit de délibérer, non sur quelque partie de l'État, mais sur l'État tout entier, pour régler le mieux possible tant son organisation intérieure

Copyright Arvensa Editions

que ses rapports avec les autres États ?

— Sans doute il en est une.

— Quelle est cette science et dans quels citoyens réside-t-elle ?

— C'est la science qui garde l'État, et elle réside dans ceux des magistrats que nous appelions les véritables gardiens de l'État.

— Comment appelles-tu l'État en tant qu'il possède cette science ?

— Prudent dans ses conseils et vraiment habile.

— Crois-tu qu'il y ait dans notre État plus de forgerons que de véritables gardiens ?

— Il y a beaucoup plus de forgerons.

— En général, de tous ceux qui exercent une profession et qui en reçoivent une dénomination particulière, les moins nombreux ne seront-ils pas les gardiens de l'État ?

— Oui certes.

— Par conséquent c'est au corps le moins nombreux, à la plus petite partie de lui-même et à la science qui y réside, c'est enfin à ce qui est à sa tête et le gouverne, que l'État, constitué naturellement, doit sa prudence ; et c'est naturellement aussi, à ce qu'il semble, la classe de beaucoup la moins nombreuse que celle des hommes à qui il appartient de se mêler de cette science, seule digne, entre toutes les autres, du nom de prudence.

— Cela est très vrai.

— Ainsi nous avons trouvé, je ne sais comment, une

Copyright Arvensa Editions

des quatre choses que nous cherchions, et en quelle partie de l'État elle réside.

— Pour moi, du moins, elle me paraît suffisamment trouvée.

— Quant au courage, il n'est pas bien difficile de découvrir ce qu'il est en lui-même, ni la partie de l'État où il réside et qui donne à l'État la réputation de courageux.

— Comment ?

— Pour dire si l'État est lâche ou courageux, faut-il considérer autre chose que la partie des citoyens chargée de le défendre et de combattre pour lui ?

— Non.

— Que les autres citoyens soient lâches ou courageux, cela ne fait pas que l'État soit l'un ou l'autre.

— A la bonne heure.

— L'État est donc courageux par une partie de lui-même, et cela parce que cette partie possède la vertu de conserver invariablement sur les choses qui sont à craindre l'opinion que le législateur en a donnée dans l'éducation. N'est-ce pas là ce que tu appelles courage ?

— Je n'ai pas bien compris ce que tu viens de dire : répète-le.

— Je dis que le courage conserve.

— Quoi ?

— L'opinion que les lois ont donnée par le moyen de l'éducation sur les choses qui sont à craindre : j'ai ajouté que le courage conserve invariablement cette opinion, parce qu'en effet il la conserve, sans jamais l'abandonner,

Copyright Arvensa Editions

dans la douleur, le plaisir, le désir et la crainte. Mais si tu veux, je vais expliquer ceci par une comparaison.

— Je le veux bien. Tu sais que les teinturiers, lorsqu'ils veulent teindre la laine en pourpre, choisissent d'abord parmi les laines de diverses couleurs celle qui est blanche ; ensuite ils la préparent avec beaucoup de soin, afin qu'elle prenne la couleur dans tout son éclat ; après quoi ils la teignent. Ainsi préparée, la teinture ne passe jamais, et l'étoffe, soit qu'on la lave à l'eau simple ou à la lessive, a toujours le même éclat ; au lieu que si l'on emploie des laines d'une autre couleur, ou même la blanche sans la préparer, tu sais ce qui en résulte.

— Oui, une couleur qui passe et qui est désagréable.

— Eh bien, imagine-toi que nous avons entendu faire la même opération de notre mieux, en choisissant les guerriers avec tant de précautions, et en les préparant par la musique et la gymnastique. Conçois-le bien : nous n'avions en vue que de leur faire prendre la meilleure teinture des lois, et grâce à la bonté de leur éducation ainsi que de leur naturel, de rendre si solide leur opinion sur ce qui est à craindre, comme sur tout le reste, qu'elle pût résister aux drogues les plus fortes, au plaisir, détergent plus redoutable que le nitre et toutes les lessives, à la douleur, à la crainte, au désir, les dissolvants les plus énergiques. Cette force, qui conserve toujours l'opinion juste et légitime sur ce qu'il faut craindre ou ne pas craindre, je l'appellerai courage, si tu n'es pas d'un autre avis.

Copyright Arvensa Editions

— Je n'en ai pas d'autre ; car il me paraît que, lorsque l'opinion qui fait le courage n'est pas le fruit de l'éducation et qu'elle a un caractère brutal et servile, tu ne la regardes pas comme légitime, et tu l'appelles tout autrement que courage.

— Ce que tu dis est parfaitement vrai.

— J'admets donc ta définition du courage.

— Admets aussi que le courage est une vertu politique, et tu ne te tromperas pas. Mais nous en parlerons mieux une autre fois, si tu veux ; car ce n'est pas pour le moment le courage que nous cherchons, mais la justice. Il me semble donc que nous en avons dit assez.

— Tu as raison. Il nous reste encore deux choses à découvrir dans notre État, la tempérance et enfin la justice, à laquelle se rapportent toutes nos recherches.

— Oui.

— Comment pourrions-nous découvrir la justice, sans nous occuper d'abord de la tempérance ?

— Je n'en sais rien : mais je serais fâché qu'elle se découvrît à nous la première, puisqu'alors nous ne nous mettrions plus en peine d'examiner la tempérance. Ainsi tu m'obligeras de commencer par celle-ci.

— J'aurais grand tort de n'y pas consentir.

— Examine donc la tempérance.

— C'est ce que je vais faire. Autant que je puis voir d'ici, ce qui distingue la tempérance des deux vertus précédentes, c'est qu'elle ressemble davantage à une espèce d'accord et d'harmonie.

Copyright Arvensa Editions

— Comment cela ?

— La tempérance est une manière d'être bien ordonnée, et, comme on dit, un empire qu'on exerce sur ses plaisirs et ses passions. De là vraisemblablement l'expression que je n'entends pas trop, être maître de soi-même, et encore d'autres expressions qui mettent comme sur la trace de cette vertu. N'est-ce pas ?

— Soit.

— Cette expression, maître de soi-même, n'est-elle pas ridicule ? Celui qui est maître de lui-même serait alors son propre esclave, et celui qui est esclave de lui-même serait son maître, car c'est toujours à la même personne que se rapportent toutes ces dénominations.

— Assurément.

— Mais voici, je pense, le vrai sens de cette expression : il y a dans l'âme de l'homme deux parties, l'une meilleure, l'autre moins bonne ; quand la partie meilleure domine la partie moins bonne, on dit de l'homme qu'il est maître de lui-même, et c'est un éloge ; mais quand par le défaut d'éducation ou par quelque mauvaise habitude, la partie moins bonne envahit et subjugue la partie meilleure, alors on dit de l'homme, en manière de reproche, qu'il est esclave de lui-même et intempérant.

— Cette explication semble juste.

— Considère maintenant le nouvel État, et tu y trouveras l'un de ces deux cas. Tu pourras l'appeler avec raison maître de lui-même, si partout où le meilleur

Copyright Arvensa Editions

commande au moins bon, on doit dire qu'il y a tempérance et empire sur soi-même.

— En considérant notre État, je vois que tu dis vrai.

— Ce n'est pas cependant qu'on n'y trouve une multitude de passions, de plaisirs et de peines dans les femmes, les esclaves, et la plupart de ceux qui appartiennent à la classe appelée libre et qui ne valent pas grand-chose.

— Tu as raison.

— Mais pour les sentiments simples et modérés, fondés sur l'opinion juste et gouvernés par la raison, on ne les rencontre que dans un petit nombre de personnes qui joignent à un excellent naturel une excellente éducation.

— Cela est vrai.

— Ne vois-tu pas aussi que dans notre État, les désirs de la multitude composée d'hommes vicieux, seront dominés par les désirs et, la prudence des moins nombreux qui sont aussi les plus sages ?

— Je le vois.

— Si donc on peut dire d'un État qu'il est maître de ses plaisirs, de ses passions et de lui-même, on doit le dire de celui-ci.

— Certainement.

— Et ne peut-on ajouter que par tous ces motifs il est tempérant ?

— Oui.

— Et s'il est quelque État où magistrats et sujets ont la

Copyright Arvensa Editions

même opinion sur ceux qui doivent commander, c'est le nôtre. Que t'en semble ?

— Je n'en doute pas.

— Lorsque l'État présente cet accord, en qui diras-tu que réside la tempérance ? Dans ceux qui commandent ou dans ceux qui obéissent ?

— Dans les uns et dans les autres.

— Tu vois que notre conjecture était bien fondée, lorsque nous comparions la tempérance à une espèce d'harmonie.

— Que veux-tu dire ?

— Il n'en est pas de la tempérance comme de la prudence et du courage qui, bien qu'ils résident dans une seule partie de l'État, le rendent néanmoins prudent et courageux : la tempérance n'agit point ainsi, mais répandue dans tout le corps de l'État, elle établit entre les classes les plus puissantes, les plus faibles et celles qui sont intermédiaires, un accord parfait sous le rapport de la prudence, de la force, du nombre, des richesses ou de quelque autre chose que ce puisse être : de sorte qu'on peut dire avec raison que la tempérance est cet accord même, cette harmonie naturelle de la partie inférieure et de la partie supérieure, pour s'entendre sur celle des deux qui doit commander à l'autre, qu'il s'agisse d'un État ou d'un individu.

— Je suis tout à fait de ton avis.

— Bien ; voilà donc trois vertus que nous avons découvertes dans notre État, à ce qu'il semble ; mais

Copyright Arvensa Editions

quelle est celle qui achève pour l'État l'idée entière de la vertu ? Il est évident que c'est la justice.

— Oui. Maintenant, mon cher Glaucon, il nous faut faire une battue, comme des chasseurs, prenant bien nos mesures pour empêcher la justice de s'échapper par quelque issue et de disparaître à nos yeux. Il est clair qu'elle est ici quelque part. Regarde donc attentivement, et si tu l'aperçois le premier, avertis-moi.

— Plût aux dieux ! mais non ; ce sera encore beaucoup pour moi si je puis te suivre et apercevoir les choses à mesure que tu me les montreras.

— Invoquons les dieux et suis-moi.

— Je te suis : conduis-moi.

— L'endroit est couvert et d'un pénible accès : il est obscur, et les recherches y sont difficiles : avançons cependant.

— Avançons.

— Ah, mon cher Glaucon ! m'écriai-je, après avoir regardé : nous pourrions bien être sur sa trace, et j'espère que nous l'atteindrons.

— Heureuse nouvelle ! reprit Glaucon.

— En vérité, nous sommes bien peu clairvoyants l'un et l'autre.

— Pourquoi donc ?

— Depuis longtemps, mon cher, et dès le commencement, ce que nous cherchons était à nos pieds et nous ne l'apercevions pas ; nous étions aussi dignes de risée que ceux qui cherchent quelquefois ce qu'ils ont

Copyright Arvensa Editions

entre les mains ; au lieu de regarder à nos pieds, nous portions nos regards bien loin, aussi nous a-t-il échappé.

— Comment dis-tu ?

— Je dis que voilà longtemps que nous en parlons, sans comprendre nous-mêmes que nous en parlons.

— Tu me fais souffrir avec ce long préambule.

— Hé bien, écoute et juge toi-même. Ce que nous avons établi au commencement comme un devoir universel, lorsque nous jetions les fondements de l'État, c'est la justice, ce me semble, ou du moins quelque chose qui lui ressemble : or, nous disions, et nous avons répété plus d'une fois, s'il t'en souvient, que chaque citoyen ne doit s'adonner qu'à un emploi dans l'État, celui pour lequel il a apporté, en naissant, le plus de disposition.

— C'est ce que nous disions.

— Mais nous avons entendu dire à une foule de personnes, et nous avons dit souvent nous-mêmes que la justice consiste à s'occuper de ses affaires, sans se mêler en rien de celles des autres.

— Nous l'avons dit.

— Ainsi, mon cher ami, la justice pourrait bien consister à s'occuper de ses propres affaires : sais-tu ce qui me porte à le croire ?

— Non, dis-le.

— Il me semble qu'après la tempérance, le courage et la prudence, ce qui nous reste à examiner dans l'État, c'est le principe même qui produit ces vertus et qui, produites, les conserve, tant qu'il demeure avec elles. Or, nous avons

Copyright Arvensa Editions

dit que, ces trois vertus étant découvertes, celle qui resterait à trouver serait la justice.

— Il faut bien que ce soit elle.

— S'il fallait décider ce qui contribuera le plus à la perfection de l'État, il serait difficile de dire si c'est l'accord des sentiments entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, ou, dans les guerriers, le maintien de l'opinion légitime sur ce qui est à craindre et sur ce qui ne l'est pas, ou la prudence et la vigilance dans ceux qui gouvernent, ou si enfin ce qui y contribue davantage est la pratique de cette vertu par laquelle femmes, enfants, hommes libres, esclaves, artisans, gouvernants et gouvernés se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler de celui des autres.

— Oui certes, cela serait difficile à décider.

— Ainsi, à ce qu'il semble, tu fais concourir à la perfection de l'État, avec la prudence, la tempérance et le courage, la vertu de ne s'occuper que de sa propre tâche.

— Sans contredit.

— Or, cette vertu qui concourt avec les autres à la perfection de l'État, n'est-ce pas la justice, à ton avis ?

— Oui.

— Examinons encore ceci sous un autre point de vue. Les magistrats seront-ils chargés de juger les procès ?

— Assurément. Et dans leurs jugements, à quoi s'attacheront-ils de préférence, si ce n'est à empêcher que personne ne s'empare du bien d'autrui ou ne soit privé du sien ?

Copyright Arvensa Editions

— A rien autre.

— N'est-ce point parce que cela est juste ?

— Oui.

— C'est donc encore une preuve que la justice maintient à chacun la possession de ce qui lui appartient et l'exercice de son emploi.

— Cela est certain. Vois si tu es du même avis que moi. Que le charpentier s'ingère d'exercer le métier du cordonnier, ou le cordonnier celui du charpentier, qu'ils échangent leurs outils ou le salaire qu'ils reçoivent, ou que le même homme fasse deux métiers à la fois, avec tous les changements qui s'ensuivent, crois-tu que ce désordre causât un grand mal à l'État ?

— Pas un très grand.

— Mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, enorgueilli de ses richesses, de son crédit, de sa force ou de quelque autre avantage semblable, entreprend de s'élever au rang des guerriers, ou le guerrier à celui des magistrats, sans en être digne ; s'ils faisaient échange et des instruments de leurs emplois et des avantages qui y sont attachés, ou si le même homme entreprenait d'exercer à la fois ces divers emplois, alors tu croiras sans doute avec moi qu'un tel changement, une telle confusion de rôles, serait la ruine de l'État.

— Infailliblement.

— Ainsi donc, réunir ces diverses fonctions ou passer de l'une à l'autre, c'est ce qui peut arriver de plus funeste à l'État et ce qu'on peut très bien appeler un véritable

Copyright Arvensa Editions

crime.

— Certainement.

— Or, le plus grand crime envers l'État ne l'appelleras-tu pas injustice ?

— Oui.

— Voilà donc ce que c'est que l'injustice. Revenons maintenant : se borner aux fonctions qui nous sont propres, à celles de mercenaire ou de guerrier ou de magistrat, n'est-ce pas le contraire de ce qu'on vient de dire, c'est-à-dire la justice, et ce qui fait que l'État est juste ?

— Il me semble qu'il ne peut pas en être autrement.

— Ne l'affirmons point encore avec trop de confiance. Nous l'affirmerons si, appliquée à chaque homme en particulier, l'idée de la justice que nous venons d'exposer nous paraît encore celle de la justice ; car que pourrions-nous exiger de plus ? Dans le cas contraire, il faudra bien tourner ailleurs nos recherches. Maintenant épuisons celle où nous nous sommes engagés dans cette pensée qu'il nous serait plus aisé de reconnaître quelle est la nature de la justice dans l'homme, si nous essayions d'abord de la contempler dans un objet plus grand qui la contiendrait ; et il nous a semblé que cet objet était un État, et nous l'avons formé aussi parfait qu'il nous a été possible, parce que nous savions bien que la justice se trouverait nécessairement dans un État parfait. Ce que nous y avons découvert, transportons-le dans l'individu : si tout se rapporte de part et d'autre, la chose ira bien ; s'il

Copyright Arvensa Editions

y a quelque différence, nous reviendrons à l'État pour examiner encore ; et peut-être, en comparant l'homme et l'État, et en les frottant pour ainsi dire l'un contre l'autre, nous en ferons jaillir la justice comme le feu sein de matières inflammables, et à l'éclat qu'elle jettera, nous la reconnaîtrons d'une manière infaillible.

— Cette marche est convenable ; il faut la suivre.

— Lorsqu'on dit de deux choses, l'une plus grande, l'autre plus petite, qu'elles sont la même chose, sont-elles dissemblables par ce qui fait dire d'elles qu'elles sont une même chose, ou sont-elles semblables par là ?

— Elles sont semblables.

— Ainsi l'homme juste, en tant que juste ne différera en rien de l'État juste ; il lui sera semblable.

— Oui.

— Or l'État nous a paru juste, parce que chacun des trois ordres de citoyens qui le composent, remplit les fonctions qui lui sont propres, et tempérant, courageux, prudent par certaines qualités et dispositions de ces trois ordres.

— Il est vrai.

— Si donc, mon ami, nous trouvons que l'homme a dans l'âme trois parties correspondantes à ces trois ordres de l'État, en supposant qu'elles aient les mêmes qualités, nous leur donnerons à bon droit les mêmes noms.

— Cela est de toute nécessité.

— Ces trois parties existent-elles ou non dans l'âme ? Voilà, mon cher, une question assez fâcheuse.

Copyright Arvensa Editions

— Pas si fâcheuse, à mon avis : le proverbe a raison, Socrate : le beau est difficile.

Sans doute. Mais sache, Glaucon, que, dans mon opinion, une méthode semblable à celle que nous suivons ne peut nous mener véritablement à notre but ; c'est une autre route et plus longue et plus compliquée qui doit nous y conduire ; toutefois, cette méthode peut nous donner encore une solution qui convienne à notre discussion et à ce que nous avons dit jusqu'ici.

— Pourquoi ne pas nous en contenter ? Pour le moment, cette solution me suffirait.

Et moi aussi je ne demande pas mieux que de m'y tenir.

— Poursuis donc tes recherches sans te lasser.

— N'est-ce pas une nécessité pour nous de convenir que le caractère et les moeurs d'un État sont dans chacun des individus qui le composent ? Car évidemment c'est de l'individu qu'ils ont passé dans l'État. En effet, il serait ridicule de prétendre que cette énergie passionnée qu'on attribue à certains peuples, comme les Thraces, les Scythes et en général les habitants du nord, ou ce goût de l'instruction qu'on peut croire naturel aux habitants de ce pays, ou cette avidité de gain qui caractérise les Phéniciens et les Égyptiens, n'ont pas passé de l'individu dans l'État.

— Assurément.

— La chose est ainsi : il n'est pas difficile de le reconnaître.

Copyright Arvensa Editions

— Non.

— Ce qui est difficile, c'est de décider si, dans chacun de nos actes, nous agissons par trois principes différents ou par le même principe, c'est-à-dire s'il est un principe par lequel on connaît, un autre par lequel on s'irrite, un autre par lequel on se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce et vers les autres plaisirs de cette nature, ou si l'âme est tout entière dans chacune de ces démarches. Voilà ce qu'il sera difficile de déterminer, comme il conviendrait de le faire.

— Il me le semble.

— Essayons de déterminer de cette manière s'il y a dans l'âme trois principes distincts, ou un seul et même principe.

— De quelle manière ?

— Evidemment la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, ne pourra pas produire et éprouver des effets contraires : de sorte que si nous découvrons ici un phénomène semblable, nous reconnaîtrons qu'il n'y a pas unité, mais diversité de principes.

— Soit.

— Fais attention à ce que je dis.

— Parle. La même chose, considérée sous le même rapport, peut-elle être au même instant en repos et en mouvement ?

— Nullement.

— Assurons-nous de cette vérité, de peur que dans la

Copyright Arvensa Editions

suite il ne nous survienne des doutes. Si quelqu'un prétendait qu'un homme qui se tient debout et remue seulement les mains et la tête est tout à la fois en repos et en mouvement, nous objecterions, je pense, que, pour parler juste, il faut dire qu'une partie de son corps se meut, tandis que l'autre est en repos : n'est-ce pas ?

— Oui.

— Si poussant plus loin la plaisanterie, on soutenait que la toupie, lorsque invariablement fixée au même endroit, elle tourne sur sa pointe, ou quelqu'un de ces corps qui exécutent un mouvement circulaire sans changer de place, est à la fois tout entier en repos et tout entier en mouvement, nous n'admettrions point que ces corps sont à la fois en repos et en mouvement sous le même rapport ; nous dirions qu'il faut distinguer en eux deux choses, l'axe et la circonférence ; que selon leur axe ces corps sont en repos, puisque l'axe n'incline d'aucun côté : mais que selon leur circonférence, ils se meuvent d'un mouvement circulaire : et que si en même temps que le corps tourne, l'axe vient à pencher à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, alors le corps cesse absolument d'être en repos.

— Et cette réponse serait excellente.

— Ces sortes de difficultés ne nous effraieront pas ; et elles ne nous persuaderont plus que la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, éprouve ou produise des effets contraires.

— Du moins ne sera-ce pas moi.

Copyright Arvensa Editions

— Pour ne pas être obligés de nous arrêter longtemps à parcourir toutes les objections semblables et à les réfuter, supposons notre principe vrai et allons en avant, en convenant toutefois que si dans la suite il est démontré faux, toutes les conclusions que nous en avons tirées seront nulles.

— C'est ainsi qu'il faut procéder.

— Dis-moi maintenant : faire un signe de consentement et faire un signe de refus, s'attacher à une chose et la rejeter, l'attirer à soi et la repousser, sont-ce des choses opposées, actions ou passions, peu importe ?

— Ce sont des choses opposées.

— La faim, la soif, et en général les appétits naturels, vouloir, préférer, toutes ces choses ne sont-elles pas de la même espèce que celles dont nous venons de parler ? Par exemple, ne diras-tu pas toujours d'un homme qui désire, que son âme s'attache à ce qu'elle désire, ou qu'elle attire à soi la chose qu'elle voudrait avoir ; ou qu'en tant qu'elle souhaite qu'une chose lui soit donnée, elle fait signe qu'elle la veut, comme si on l'interrogeait là-dessus, en se portant elle-même en quelque manière au-devant de l'accomplissement de son désir ?

— Oui.

— Ne pas consentir, ne pas vouloir, ne pas désirer, n'est-ce pas la même chose que repousser et éloigner de soi, et n'y a-t-il pas opposition entre ces opérations et les précédentes ?

— Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

— Cela posé, n'avons-nous pas des désirs naturels, et les plus apparents ne sont-ils pas ceux que nous appelons la faim et la soif ?

— Oui.

— L'une n'a-t-elle pas pour objet le boire, l'autre le manger ?

— Sans doute.

— La soif, en tant que soif, est-elle simplement dans l'âme le désir de boire et rien de plus ? En d'autres termes, la soif en soi a-t-elle pour objet une boisson chaude ou froide, en grande ou en petite quantité, enfin telle ou telle boisson ? Ou plutôt n'est-il pas vrai que s'il se joint à la soif de la chaleur ou du froid, cela ajoute au désir de boire, celui de boire froid ou chaud : que si la soif est grande, on veut boire beaucoup ; si elle est petite, on veut boire peu ; tandis que la soif prise en soi est simplement le désir de la chose qu'il est dans sa nature de désirer, c'est-à-dire le désir de boire, comme la faim est simplement le désir de manger ?

— Oui. Chaque désir se porte naturellement vers son objet pris en lui-même : ce qui vient s'y joindre fait qu'il se porte vers telle ou telle modification de son objet.

— Évitons d'être surpris et troublés par l'objection suivante : personne ne désire simplement la boisson, mais une bonne boisson ; ni le manger, mais un bon manger ; tous en effet désirent les bonnes choses. Si donc la soif est un désir, c'est le désir de quelque chose de bon, quel que soit son objet, soit la boisson, soit autre chose. Il en est de

Copyright Arvensa Editions

même des autres désirs.

— Cette objection, si elle nous était faite, aurait peut-être quelque force.

— Observe toutefois que les choses qui de leur nature sont relatives, se rapportent, par tel ou tel caractère particulier à tel ou tel objet particulier dont elles dépendent, et par leur caractère propre ne se rapportent qu'à elles-mêmes.

— Je n'entends pas.

— Quoi ! tu n'entends pas que ce qui est plus grand, n'est tel qu'à cause du rapport qu'il a à une autre chose ?

— J'entends cela parfaitement.

— A une chose plus petite ?

— Oui.

— Et que s'il est beaucoup plus grand, c'est par rapport à une chose beaucoup plus petite : n'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Et que s'il a été, ou s'il doit être un jour plus grand, c'est par rapport à une chose qui a été on qui sera plus petite ?

— Certainement.

— Le plus a-t-il rapport au moins, le double à la moitié, le plus pesant au plus léger, le plus vite au plus lent, le chaud au froid, et en est-il de même de toutes les choses semblables ?

— Oui.

— Et les sciences, n'en est-il pas de même ? La science

Copyright Arvensa Editions

en soi est la science de ce qu'on apprend en général ou de tout ce qu'on doit apprendre ; une science particulière a pour objet telle ou telle connaissance particulière. Par exemple, lorsqu'il y eut une science pour construire les maisons, ne se distingua-t-elle pas des autres, au point qu'on lui donna le nom d'architecture ?

— Hé bien ?

— N'est-ce point parce qu'elle était telle qu'elle ne ressemblait à aucune autre science ?

— Oui.

— Et si elle était telle, n'est-ce point qu'elle avait tel objet particulier ? N'en faut-il pas dire autant des autres arts et des autres sciences ?

— Il en faut dire autant.

— Si tu m'as compris maintenant, reconnais que je voulais dire que les choses qui sont relatives, prises en soi, ne se rapportent qu'à elles-mêmes, et considérées dans tel ou tel caractère particulier se rapportent à tel ou tel objet particulier. Au reste, je ne veux pas dire par là qu'une chose soit telle que son objet ; que, par exemple, la science des choses qui servent ou nuisent à la santé, soit saine ou malsaine, ni que la science du bien ou du mal soit bonne ou mauvaise ; je prétends seulement que, puisque la science du médecin n'a pas le même objet que la science en général, mais un objet particulier, c'est-à-dire ce qui est utile ou nuisible à la santé, cette science est aussi particulière : ce qui fait qu'on ne lui donne pas simplement le nom de science, mais celui de médecine,

Copyright Arvensa Editions

en la caractérisant par son objet.

— Je comprends ta pensée, et je la crois vraie.

— Ne mets-tu pas la soif par sa nature au nombre des choses relatives ? La soif se rapporte-telle à quelque chose ?

— Oui, à la boisson.

— Ainsi telle soif a rapport à telle boisson : au lieu que la soif en soi, n'est pas la soif d'une boisson en grande ou en petite quantité, bonne ou mauvaise, enfin de telle ou telle boisson, mais de la boisson simplement.

— Nul doute.

— Par conséquent l'âme d'un homme qui a simplement soif, ne veut autre chose que boire ; c'est ce qu'elle désire et l'objet vers lequel elle se porte.

— Évidemment. Si donc, lorsque l'âme a soif, quelque chose l'arrête dans l'impétuosité de son désir, ce sera un principe différent de celui qui excite en elle la soif et l'entraîne comme une brute vers le boire ; car, disons-nous, le même principe ne peut produire à la fois et par lui-même deux effets opposés sur le même objet.

— Cela ne peut être.

— De même, à mon avis, il ne faudrait pas dire d'un archer qu'avec ses deux mains il tire l'arc à soi et le repousse en même temps : mais bien qu'il tire l'arc à soi d'une main et le repousse de l'autre.

— Très bien.

— Dirons-nous qu'il se trouve quelquefois des gens qui ont soif et ne veulent pas boire ?

Copyright Arvensa Editions

— On en trouve souvent et en grand nombre.

— Que penser de ces gens, sinon qu'il y a dans leur âme un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui le leur défend, et qui l'emporte sur le premier ?

— Pour moi, je le pense.

— Ce principe qui leur défend de boire ne vient-il pas de la raison ? Celui qui les y porte et les y entraîne ne vient-il pas à la suite de la souffrance et de la maladie ?

— Oui.

— Nous aurions donc raison de penser que ce sont deux principes distincts l'un de l'autre, et d'appeler raisonnable cette partie de l'âme par laquelle elle raisonne ; et déraisonnable, siège du désir, compagne des excès et des voluptés, cette autre partie de l'âme qui aime, qui a faim et soif, qui est la proie de tous les désirs.

— Oui, et cette opinion est très vraisemblable.

— Reconnaissons par conséquent que ces deux parties se trouvent dans l'âme : mais celle qui est le siège de la colère et qui cause en nous le courage, forme-t-elle une troisième partie ou rentre-t-elle dans l'une des deux autres ?

— Peut-être rentre-t-elle dans la partie qui est le siège du désir.

On m'a dit une chose que je crois vraie. La voici : Léonce, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, le long de la partie extérieure de la muraille septentrionale, aperçut des cadavres étendus sur le lieu des supplices ; il éprouva le désir de s'approcher pour les voir avec un

Copyright Arvensa Editions

sentiment pénible, qui lui faisait aussi détourner les regards. Il résista d'abord, et se cacha le visage ; mais enfin, cédant à la violence de son désir, il courut vers ces cadavres, et ouvrant de grands yeux, il s'écria : Hé bien, malheureux, rassasiez-vous d'un si beau spectacle.

— J'ai ouïe raconter ce trait.

— C'est une preuve que la colère s'oppose quelquefois en nous au désir, comme à une chose distincte de lui.

— Oui, c'en est une preuve.

— Ne remarquons-nous pas aussi en plusieurs occasions que, lorsqu'on se sent entraîné par ses désirs malgré la raison, on se fait des reproches à soi-même, on s'emporte contre ce qui nous fait violence intérieurement, et que dans ce conflit qui s'élève comme entre deux personnes, la colère se range du côté de la raison ? Mais qu'elle se soit jamais mise du coté du désir, quand la raison prononce qu'il ne faut pas faire quelque chose, c'est ce que tu n'as jamais éprouvé en toi-même ni remarqué dans les autres.

— Non, par Jupiter.

— N'est-il pas vrai que, quand on croit avoir tort, plus on a de générosité dans les sentiments, moins on peut se fâcher, quelque chose que l'on souffre de la part d'un autre, la faim, la soif ou tout autre tourment semblable, lorsqu'on croit qu'il a raison de nous traiter de la sorte ; qu'enfin, comme je l'ai déjà dit, la colère en nous ne saurait s'élever contre lui ?

— Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

— Et qu'au contraire, si l'on se croit victime d'une injustice, alors on s'enflamme, on s'irrite, on combat pour ce que l'on regarde comme la justice ; on supporte, sans se laisser abattre, la faim, la soif et tous les autres tourments qu'on éprouve, et l'on ne cesse pas de faire de généreux efforts jusqu'à ce qu'on en obtienne satisfaction ou qu'on succombe, ou que rappelé à soi par la raison, toujours présente en nous, on se soit apaisé comme le chien sous la main du berger ?

— Cette comparaison est d'autant plus convenable, que nous avons établi que, dans notre État, les guerriers doivent être soumis aux magistrats comme des chiens à leurs bergers.

— Tu comprends fort bien ce que je veux dire ; mais fais encore cette réflexion.

— Laquelle ?

— C'est que la colère est évidemment tout autre qu'elle ne nous a paru d'abord. Nous pensions qu'elle se rapportait à la partie de l'âme qui est le siège du désir ; maintenant nous sommes bien éloignés de le dire : nous dirions plutôt que lorsqu'il s'élève quelque sédition dans l'âme, la colère prend les armes en faveur de la raison.

— Tout à fait.

Est-ce comme étant différente de la raison ou comme étant seulement une des formes de celle-ci, de sorte qu'il n'y ait dans l'âme que deux parties, l'une siège de la raison, l'autre du désir ? ou bien de même que notre État est composé de trois ordres, des mercenaires, des

Copyright Arvensa Editions

guerriers et des magistrats, y a-t-il dans l'âme une troisième partie où réside la colère et qui est l'auxiliaire naturel de la raison, à moins qu'elle n'ait été corrompue par une mauvaise éducation ?

— La colère forme nécessairement cette troisième partie.

— Oui, sans doute, si elle se montre distincte de la raison, comme elle s'est montrée distincte de la partie qui est le siège du désir.

— Cela n'est pas difficile à reconnaître. Nous voyons que les enfants aussitôt qu'ils sont nés, sont déjà pleins d'irritabilité ; que la raison ne vient jamais à quelques-uns, et qu'elle vient tard au plus grand nombre.

— Tu dis vrai : on peut encore s'en assurer en voyant ce qui se passe chez les animaux. Outre cela, le vers d'Homère, que nous avons cité, peut servir de témoignage :

Ulysse se frappant la poitrine, réprimande ainsi son âme[945].

Il est évident qu'Homère représente ici une faculté qui, réfléchissant sur ce qu'il faut faire et ne pas faire, gourmande une autre faculté qui s'irrite déraisonnablement, c'est-à-dire deux facultés différentes.

— Très bien.

— Enfin nous sommes parvenus, à travers bien des difficultés, à tomber d'accord suffisamment qu'il y a dans l'État et dans l'âme d'un individu des parties correspondantes et égales en nombre.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— N'est-ce pas maintenant une nécessité que l'individu soit prudent de la même manière et par le même endroit que l'État ?

— Oui.

— Que tous deux soient courageux de la même manière et par le même endroit ; enfin, que tout ce qui contribue à la vertu se rencontre dans l'un comme dans l'autre ?

— Sans doute.

— Ainsi nous dirons, je pense, mon cher Glaucon, que ce qui rend l'État juste, rend également l'individu juste.

— C'est une conséquence nécessaire.

— Nous n'avons pas non plus oublié que l'État est juste, lorsque chacun des trois ordres qui le composent remplit le devoir qui lui est propre.

— Je ne crois pas que nous l'ayons oublié.

— Souvenons-nous donc que, lorsque chacune des parties de nous-mêmes remplira le devoir qui lui est propre, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir.

— Il faut nous en bien souvenir.

— N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la sagesse, et qu'elle est chargée de veiller sur l'âme tout entière ? Et n'est-ce pas à la colère d'obéir et de la seconder ?

— Oui.

— Et n'est-ce pas le mélange de la musique et de la

Copyright Arvensa Editions

gymnastique dont nous parlions plus haut, qui mettra un parfait accord entre ces deux parties, nourrissant et fortifiant la raison par de beaux discours et par l'étude des sciences, relâchant, apaisant, adoucissant la colère par le charme de l'harmonie et du nombre ?

— Assurément.

— Ces deux parties de l'âme ayant été ainsi élevées, instruites et exercées à remplir leurs devoirs, gouverneront la partie où siège le désir, qui occupe la plus grande partie de notre âme et qui est insatiable de sa nature ; elles prendront garde que celle-ci, après s'être accrue et fortifiée par la jouissance des plaisirs du corps, ne sorte de son domaine et ne prétende se donner sur elles une autorité qui ne lui appartient pas, et qui troublerait l'économie générale.

— Assurément.

— En présence des ennemis du dehors, elles prendront les meilleures mesures pour la sûreté de l'âme et du corps ; l'une délibérera, l'autre, soumise à son commandement, combattra, et secondée du courage, exécutera ce que la raison aura résolu.

— Oui.

— Et nous appelons l'homme courageux, lorsque cette partie de l'âme où réside la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison sur ce qui est à craindre ou ne l'est pas.

— Bien.

— Nous l'appelons prudent à cause de cette petite

Copyright Arvensa Editions

partie de son âme qui a exercé le commandement et donné ces ordres ; qui possède en elle-même la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble.

— Sans contredit.

— Et tempérant, par l'amitié et l'harmonie qui règnent entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander et ne lui disputent pas l'autorité ?

— La tempérance, dans l'État comme dans l'individu, n'est pas autre chose.

Enfin il sera juste, par la raison et de la manière que nous avons plusieurs fois exposées.

— Nécessairement.

— N'y a-t-il plus rien qui offusque notre vue et empêche la justice de paraître la même dans l'individu qu'elle s'est montrée dans l'État.

— Je ne le crois pas.

— S'il nous restait quelque doute, nous le ferions bientôt disparaître en lui opposant des conséquences absurdes.

— Quelles sont ces conséquences ?

— Par exemple, supposons, à l'égard de notre État et de l'individu formé sur son modèle par la nature et par l'éducation, que nous ayons à examiner entre nous si cet homme pourrait détourner à son profit un dépôt d'or ou d'argent, personne le croirait-il plus capable d'une telle

Copyright Arvensa Editions

action que ceux qui ne sont pas, comme lui, formés sur le modèle d'un État juste ?

— Nullement.

— Ne sera-t-il pas également incapable de piller les temples, de dérober, de trahir ses amis ou sa patrie ?

— Oui.

— De manquer en aucune manière à la foi jurée et à tous ses autres engagements ?

Sans doute.

— L'adultère, le manque de respect envers les parents et de piété envers les dieux, sont encore des fautes dont il se rendra coupable moins que personne.

— Oui.

— La cause de tout cela, n'est-ce pas que chacune des parties de son âme remplit son devoir, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir ?

— Il n'y en a pas d'autre.

— Mais la justice est-elle à tes yeux autre chose que cette puissance qui rend tels et les hommes et les États ?

— Non.

— Nous voyons donc maintenant tout à fait réalisé ce qui d'abord ne nous apparaissait que comme un rêve : ayant à peine jeté les fondements de notre État, nous avons rencontré, grâce à quelque, divinité, le commencement et comme un modèle de la justice.

— Il est vrai.

— Ainsi, mon cher Glaucon, prescrire à celui qui est né pour être cordonnier, charpentier ou tout autre ouvrier,

Copyright Arvensa Editions

de faire son métier, sans se mêler d'autre chose, c'était tracer une image de la justice, et voilà pourquoi cela nous a réussi.

— Évidemment.

— En effet, la justice était quelque chose de semblable, à cela près qu'elle ne s'arrête point aux actions extérieures de l'homme, et qu'elle en règle l'intérieur, ne permettant à aucune des parties de l'âme de faire quelque chose qui lui soit étranger, ni d'intervertir leurs fonctions. Elle veut que d'abord l'homme pose bien à chacune les fonctions qui lui sont propres, qu'il prenne le commandement de lui-même, qu'il établisse en soi l'ordre et la concorde, qu'il mette entre les trois parties de son âme un accord parfait comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie, l'octave, la basse et la quinte, et les autres tons intermédiaires, s'il en existe, qu'il lie ensemble tous les éléments qui le composent, et malgré leur diversité, qu'il soit un, mesuré, plein d'harmonie ; qu'ainsi disposé il commence à agir, soit que son activité se déploie dans l'acquisition des richesses, dans les soins du corps, dans les affaires publiques ou dans les rapports de la vie privée ; que toujours il juge et nomme juste et belle toute action qui fait naître et entretient en lui ce bel ordre ; qu'il donne de même le nom de prudence a là science qui dirige cette action, et qu'au contraire, il appelle injuste l'action qui détruit en lui cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à une action semblable.

— Mon cher Socrate, rien n'est plus vrai que ce que tu

Copyright Arvensa Editions

dis.

— Ainsi, sans paraître nous tromper beaucoup, nous pourrions dire, je pense, que nous avons trouvé ce que c'est qu'un homme juste, un État juste, et en quoi consiste la justice qui est dans l'un et dans l'autre.

— Assurément.

— Le dirons-nous ?

— Oui.

— Soit ; nous avons maintenant à nous occuper de l'injustice. Est-elle autre chose qu'un conflit entre les trois parties de l'âme, un empressement à se mêler de toutes choses et à usurper l'emploi d'autrui, un soulèvement d'une partie contre le tout, pour se donner une autorité qui ne lui appartient point, parce que de sa nature elle est faite pour obéir à ce qui est fait pour commander. C'est de là, de ce désordre et de ce trouble que naissent, dirons-nous, et l'injustice et l'intempérance et la lâcheté et l'ignorance ; en un mot, tous les vices.

— Cela est certain.

— Puisque nous savons ce que c'est que la justice et l'injustice, nous connaissons donc clairement l'effet propre des actions justes et injustes.

— Comment ?

— Elles font à l'égard de l'âme ce que les choses saines et malsaines font à l'égard du corps.

— Explique-toi.

— Les choses saines engendrent la santé ; les choses malsaines la maladie.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— De même les actions justes engendrent la justice, et les actions injustes, l'injustice.

— Sans contredit.

— Engendrer la santé, c'est établir entre les divers éléments de la constitution humaine l'accord naturel qui les soumet les uns aux autres ; engendrer la maladie, c'est faire qu'un de ces éléments en domine un autre ou soit dominé par lui contre les lois de la nature.

— Oui.

— Par la même raison, engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'âme la subordination qu'y a mise la nature : engendrer l'injustice, c'est donner à une partie sur une autre un empire qui ne lui est pas naturel.

— Fort bien.

— La vertu est donc, à ce qu'il semble, comme la santé, la beauté, la bonne disposition de l'âme ; le vice au contraire en est la maladie, la laideur, la faiblesse.

— A merveille.

— Or, les actions honnêtes ne contribuent-elles pas à faire naître en nous la vertu, et les actions déshonnêtes à y produire le vice ?

— Certainement.

— Nous n'avons plus maintenant qu'à examiner s'il est utile de s'appliquer à ce qui est honnête, de faire des actions justes et d'être juste, qu'on soit ou non connu pour tel : ou de commettre des injustices et d'être injuste, ne dût-on jamais en être puni et forcé de s'amender par le

Copyright Arvensa Editions

châtiment.

— Mais, Socrate, il me paraît ridicule de s'arrêter désormais à un pareil examen ; car si lorsque la santé est entièrement ruinée, la vie devient insupportable, même au milieu des plaisirs de la table, de l'opulence et d'un pouvoir sans bornes, par la même raison, doit-elle nous être à charge lorsque ce qui fait le principe même de la vie est livré au désordre et à la corruption ; eût-on d'ailleurs le pouvoir de tout faire, excepté ce qui pourrait délivrer de l'injustice et du vice, et procurer l'acquisition de la justice et de la vertu. Et cela me paraît évident, après avoir reconnu quelle est la nature de la justice et de l'injustice.

— Il serait ridicule en effet de s'arrêter à cet examen. Mais puisque nous avons pu nous convaincre avec la dernière évidence que telle est la vérité, il ne faut pas en rester là par lassitude.

— Non, certes, pas le moins du monde.

— Viens donc et vois combien le vice a, selon moi, de formes ; j'entends de formes dignes d'être considérées.

— Je te suis : montre-les-moi.

— De la hauteur où la suite de cet entretien nous a conduits, je crois apercevoir que la forme de la vertu est une et que celles du vice sont sans nombre, mais qu'il en est quatre dignes de nous occuper ici.

— Que veux-tu dire ?

— Il se peut bien que l'âme ait autant de formes que le gouvernement.

Copyright Arvensa Editions

— Combien en comptes-tu ?

— Cinq de part et d'autre.

— Nomme-les-moi.

— Je dis d'abord que la forme de gouvernement que nous venons de tracer est une, mais qu'on peut lui donner deux noms. Si un seul gouverne, on appellera le gouvernement monarchie, et si l'autorité est partagée entre plusieurs, on l'appellera aristocratie.

— Bien.

— Je dis qu'il n'y a ici qu'une seule forme de gouvernement ; car ni plusieurs ni un seul ne changera rien aux lois fondamentales de l'État, s'il a passé par l'éducation que nous venons de décrire.

— Il n'y a pas apparence.

FIN DU LIVRE QUATRIÈME



Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Cinquième

— Voilà quelle est dans l'État et dans l'homme la forme de gouvernement que j'appelle légitime et bonne. Si celle-là est bonne, je dis que les autres sont mauvaises et pour administrer les États et pour régler les moeurs des individus. On peut les réduire à quatre.

— Quelles sont-elles ? dit Glaucon.

— J'allais en faire le dénombrement dans l'ordre où elles paraissaient sortir les unes des autres, lorsque Polémarque, qui était assis à quelque distance d'Adimante, avançant la main, le tira doucement par le manteau à l'endroit de l'épaule, et se penchant vers lui, lui parla à l'oreille. Nous n'entendîmes que ces mots : Le laisserons-nous passer outre ? — Point du tout, répondit Adimante, élevant déjà la voix.

— Que voulez-vous donc ne pas laisser passer ? leur dis-je.

— Toi-même, dit-il.

Copyright Arvensa Editions

— Moi ? Et pour quelle raison ?

— Il nous semble que tu y mets un peu de paresse, et que tu nous dérobes une partie de cet entretien, qui n'est pas la moins intéressante, pour ne pas avoir d'explication à donner. Tu as cru nous échapper en disant, d'une manière légère, qu'à l'égard des femmes et des enfants il était évident pour tout le monde qu'il y aura communauté comme entre amis.

— Et n'ai-je pas eu raison, Adimante ?

— Oui, mais ce point sur lequel tu as raison a, comme les autres, besoin d'explication. Cette communauté peut se pratiquer de plusieurs manières. Dis-nous donc quelle est celle que tu as en vue. Il y a longtemps que nous attendons, avec l'espoir que tu te souviendras enfin de la procréation des enfants, de la manière de les élever, en un mot, de tout ce qui se rapporte à cette communauté de femmes et d'enfants ; car nous sommes persuadés que bien ou mal établie, elle est d'une grande conséquence, ou plutôt qu'elle décide de tout pour la société. Maintenant que tu passes à l'examen d'une autre forme de gouvernement, avant d'avoir suffisamment développé cet article, nous avons résolu, comme tu viens de l'entendre, de ne pas te laisser aller plus loin que tu n'aies expliqué tout cela, comme tu as fait le reste.

— Et moi, dit Glaucon, je vote avec eux.

— Oui, Socrate, dit Thrasymaque, sache bien que c'est un parti pris par tout le monde.

— Qu'avez-vous fait, repris-je, en vous emparant ainsi

Copyright Arvensa Editions

de moi ? Dans quelle discussion allez-vous encore m'engager ! Je me félicitais d'être sorti d'un mauvais pas, heureux qu'on voulût bien s'en tenir à ce que j'ai dit alors. Quand vous ramenez ce sujet, vous ne savez pas quel essaim de nouvelles disputes vous allez réveiller. Je le voyais bien, mais je l'évitais, de peur qu'il ne causât trop de tumulte.

— Comment ! Crois-tu, dit Thrasymaque, que nous soyons venus ici pour fondre de l'or[946] et non pour entendre des discours ?

— Oui, repris-je, mais des discours qui aient quelque mesure.

— La mesure de semblables entretiens, dit Glaucon, est la vie entière pour des hommes sensés. Mais laisse-nous le soin de ce qui nous regarde : songe seulement à ne jamais te lasser de répondre à nos questions, et de nous dire ta pensée sur la manière dont la communauté des femmes et des enfants s'établira entre les gardiens de l'État, et sur la manière dont l'enfance sera élevée dans l'intervalle de temps qui sépare la naissance de l'éducation proprement dite, époque où les enfants exigent les soins les plus pénibles. Essaie de nous dire comment il faudra s'y prendre.

— Cela n'est pas facile, cher Glaucon : ce que j'ai à dire trouvera encore moins de créance dans les esprits que ce que nous avons dit jusqu'à présent. On ne croira pas que la chose soit possible, et, la possibilité démontrée, on ne

Copyright Arvensa Editions

croira pas qu'elle valût grand-chose. J'hésite donc à dire ma pensée : je crains, cher ami, qu'on ne la prenne pour un vain souhait.

— Ne crains rien. Tu parles à des gens qui ne sont ni déraisonnables, ni obstinés dans leur incrédulité, ni mal disposés à ton égard.

— Excellent jeune homme, n'est-ce pas pour me rassurer que tu me parles de la sorte ?

— Oui.

— Hé bien, tes paroles produisent un effet tout contraire. Si j'étais sûr moi-même de ce que je vais dire, ton exhortation eût été parfaitement à sa place : on parle librement et avec confiance devant des personnes sages et qui nous sont bienveillantes, lorsqu'on croit qu'on leur dira la vérité sur des matières importantes et qui les intéressent. Mais lorsqu'on parle comme je le fais, avec doute et en cherchant encore, il est dangereux, et on doit craindre, non de faire rire (cette crainte serait puérile), mais de s'écarter du vrai et d'entraîner avec soi ses amis dans l'erreur sur des choses où l'erreur est funeste. Ô Glaucon, je conjure Adrastée[947] de faire grâce à ce que je vais dire ; car je crains que ce ne soit un moindre crime de tuer involontairement quelqu'un que de le tromper sur le beau, le bon, le juste et les lois. Aussi vaut-il mieux en courir le danger avec ses ennemis qu'avec ses amis. Voilà pourquoi tu as tort de me presser.

— Socrate, reprit Glaucon en souriant, si tes discours

Copyright Arvensa Editions

nous jettent dans quelque erreur, nous nous désisterons de toute action contre toi, comme dans le cas d'homicide, et nous t'absoudrons du crime de nous avoir trompés. Parle donc sans crainte.

— A la bonne heure ; puisque dans le premier cas on est déclaré innocent, aux termes de la loi, quand il y a désistement, dans le cas actuel il est assez probable qu'il doit en être de même.

— C'est une raison de plus pour toi de parler.

— Je vais donc reprendre maintenant un sujet qu'il eût peut-être mieux valu traiter de suite, quand l'occasion s'en est présentée. Aussi ne sera-t-il pas hors de propos qu'après avoir déterminé dans toutes ses parties le rôle des hommes, nous déterminions aussi celui des femmes : d'ailleurs tu m'y invites. Les hommes nés et élevés comme nous avons dit, n'ont rien de mieux à faire, selon moi, touchant la possession et l'usage des femmes et des enfants, qu'à suivre la route que nous avons tracée en commençant. Or, nous avons représenté les hommes comme les gardiens d'un troupeau.

— Oui.

— Suivons cette idée, en donnant aux enfants une naissance et une éducation qui y répondent, et voyons si cela nous réussira ou non.

— Comment ?

— Le voici. Croyons-nous que les femelles des chiens doivent veiller comme eux à la garde des troupeaux, aller à la chasse avec eux, et faire tout en commun, ou bien

Copyright Arvensa Editions

qu'elles doivent se tenir au logis, comme si la nécessité de faire des petits et de les nourrir, les rendait incapables d'autre chose ; tandis que le travail et le soin des troupeaux seront le partage exclusif des mâles ?

— Nous voulons que tout soit commun. Seulement dans les services qu'on réclame, on a égard à la faiblesse des femelles et à la force des mâles.

— Peut-on tirer d'un animal les services qu'on tire d'un autre, s'il n'a été nourri et dressé de la même manière ?

— Non.

— Par conséquent, si nous réclamons des femmes les mêmes services que des hommes, il faut leur donner la même éducation.

— Sans doute.

— Les hommes ont appris la musique et la gymnastique.

— Oui.

— Il faudra donc appliquer aussi les femmes à l'étude de ces deux arts, les former au métier de la guerre et les traiter en tout de même que les hommes.

— C'est une conséquence de ce que tu dis.

— Mais peut-être beaucoup de ces choses, parce qu'elles sont contraires à l'usage, paraîtraient-elles ridicules, si on en venait à l'exécution.

— Très ridicules.

— Mais laquelle le serait le plus à tes yeux ? Ne serait-ce pas de voir des femmes nues s'exercer au gymnase avec des hommes ; je ne dis pas seulement les jeunes,

Copyright Arvensa Editions

mais les vieilles, à l'exemple des vieillards qui aiment encore ces exercices, quoique ridés et désagréables à voir.

— Oui, certes, dans nos moeurs, cela paraîtrait du dernier ridicule.

— Mais, puisque nous avons une fois commencé, moquons-nous de toutes les railleries que les beaux esprits ne manqueront pas de faire en voyant une pareille innovation, des femmes se livrer aux exercices gymniques et à la musique, apprendre à manier les armes et à monter à cheval.

— Bien.

— Puisque nous avons commencé, dis-je, abordons directement ce que cette institution a de choquant. A cet effet, conjurons ces railleurs de quitter leur rôle, et d'être un peu sérieux. Rappelons-leur qu'il n'y a pas longtemps que les Grecs croyaient encore, comme le croient aujourd'hui la plupart des peuples barbares, que la vue d'un homme nu est un spectacle honteux et ridicule. Lorsque les Crétois d'abord, et ensuite les Lacédémoniens, donnèrent l'exemple des exercices à nu[948], les plaisants de ce temps-là pouvaient bien faire des railleries sur tout ce qu'ils y voyaient. Qu'en penses-tu ?

— Je le crois.

— Mais lorsque, l'expérience eut fait voir qu'il était mieux d'avoir le corps nu qu'habillé dans les exercices gymniques. la raison, en découvrant ce qui était le plus convenable, a dissipé le ridicule que les yeux attachaient à

Copyright Arvensa Editions

la nudité ; elle a montré qu'il n'y a qu'un homme superficiel qui trouve du ridicule autre part que dans ce qui est mauvais en soi ; qui cherche à faire rire, en prenant pour objet de ses railleries autre chose que ce qui est déraisonnable et vicieux, et qui poursuit sérieusement un autre but que le bien.

— Cela est vrai.

— Ne devons-nous pas décider d'abord entre nous si ce que nous proposons est possible ou non, et donner à qui voudra, homme plaisant ou sérieux, la liberté d'examiner si la femme est capable des mêmes exercices que l'homme, ou si elle n'en peut partager aucun avec lui, ou enfin si elle est capable des uns et incapable des autres, pour voir ensuite dans quelle classe il faut ranger les exercices de la guerre[949] ? N'est-il pas vraisemblable qu'en commençant aussi bien, on finira de même ?

— Assurément.

— Veux-tu que nous nous chargions de faire valoir les raisons de nos adversaires, pour ne pas assiéger une place sans défense ?

— Rien n'empêche.

— Voici donc ce qu'ils pourraient nous dire : Socrate et Glaucon, vous n'avez pas besoin d'autres contradicteurs que vous-mêmes. Vous êtes convenus, lorsque vous jetiez les fondements de votre État, que chacun devait remplir l'unique fonction qui est assortie à sa nature.

— Nous en sommes convenus, il est vrai.

Copyright Arvensa Editions

— Se peut-il qu'il n'y ait pas une extrême différence entre la nature de l'homme et celle de la femme ?

— Comment n'y aurait-il pas de différence entre elles ?

— Il convient donc d'assigner à l'homme et à la femme des fonctions différentes selon leur nature.

— Sans contredit.

— Comment donc ne serait-ce pas de votre part une erreur et une contradiction manifeste de dire que les hommes et les femmes doivent remplir les mêmes fonctions, malgré la grande différence de leur nature? » Cher Glaucon, aurais-tu quelque chose à répondre à cela ?

— Répondre sur-le-champ ne serait pas aisé ; mais je te prierais et je te prie en effet de te charger de nous défendre, comme tu voudras.

— Il y a longtemps, mon cher ami, que j'avais prévu cette objection et beaucoup d'autres semblables. Voilà pourquoi j'hésitais et me refusais à aborder la loi sur la possession et l'éducation des femmes et des enfants.

— Non, par Jupiter, cela n'a pas l'air facile.

— Vraiment non ; mais écoute : Qu'un homme tombe dans un petit étang ou en pleine mer, il ne laisse pas de nager.

— Oui.

— Eh bien, mettons-nous aussi à la nage pour nous tirer de cette aventure. Qui sait si nous ne rencontrerons pas quelque dauphin pour nous porter[950] ou quelque autre secours merveilleux.

Copyright Arvensa Editions

— Allons ; soit.

— Voyons si nous trouverons quelque part le moyen de sortir d'embarras. Nous sommes convenus que les natures différentes doivent avoir des fonctions différentes. Nous reconnaissons d'ailleurs que l'homme et la femme sont d'une nature différente, et néanmoins nous voulons que l'un et l'autre remplissent les mêmes fonctions. N'est-ce pas là l'objection ?

— Oui.

— En vérité, Glaucon, l'art de la dispute a un merveilleux pouvoir.

— Que veux-tu dire ?

— Il me semble qu'on s'y laisse engager souvent sans le vouloir et lorsqu'on croit seulement discuter : c'est que, faute de distinguer les différents sens d'une proposition, on en tire des contradictions apparentes, suivant le sens littéral, et l'on chicane au lieu d'employer la dialectique.

— C'est, en effet, l'habitude d'une foule de personnes : mais cela nous regarderait-il en ce moment ?

— Oui, sans doute ; et je crains que nous ne soyons entraînés malgré nous dans la dispute.

— Comment ?

— Nous nous attachons bravement et en vrais disputeurs à la lettre de cette proposition : que des natures différentes entraînent différentes fonctions ; tandis que nous n'avons pas examiné le moins du monde de quelle espèce de différence et d'identité il s'agit, et dans quel sens nous avons assigné des fonctions

Copyright Arvensa Editions

différentes aux natures différentes et les mêmes fonctions aux mêmes natures.

— Il est vrai que nous n'avons pas examiné cela.

— Dès lors il ne tient qu'à nous de nous demander si les hommes chauves et les hommes chevelus ont la même nature ou une nature différente ; et quand nous aurons reconnu qu'ils ont une nature différente, si les chauves font le métier de cordonnier, nous l'interdirons aux chevelus, et réciproquement.

— Mais une pareille défense serait ridicule.

— Pourquoi ? N'est-ce point parce qu'en posant notre règle générale, nous n'entendions pas établir d'une manière absolue la différence et l'identité des natures, et que nous ne considérions leur différence et leur ressemblance que par leur rapport avec les mêmes fonctions ? Par exemple, n'est-ce pas ainsi que nous disions de même nature le médecin et l'homme qui a la vocation de la médecine ?

— Oui.

— Et de nature différente l'homme qui a la vocation de la médecine et le charpentier ?

— Sans doute.

— De même si nous trouvons que la nature de l'homme diffère de celle de la femme par rapport à certain art et à certaine fonction, nous conclurons qu'il faut attribuer cet art ou cette fonction à l'un ou à l'autre ; mais si la différence des deux sexes consiste en ce que le mâle engendre et la femelle enfante, nous ne regarderons

Copyright Arvensa Editions

pas pour cela comme une chose démontrée que la femme diffère de l'homme dans le point dont il s'agit, et nous n'en persisterons pas moins à croire que les gardiens de l'État et leurs femmes doivent remplir les mêmes fonctions.

— Nous aurons raison.

— Maintenant, demandons à notre contradicteur quel est dans l'État l'art ou la fonction pour laquelle les femmes n'aient pas reçu de la nature les mêmes dispositions que les hommes.

— Cette demande est juste.

— Peut-être nous répondra-t-il ce que tu disais tout à l'heure, qu'il n'est pas aisé de nous satisfaire sur-le-champ ; mais qu'en y réfléchissant, cela ne serait pas difficile.

Il pourrait bien nous faire cette réponse.

— Prions, si tu veux, cet adversaire de nous suivre, tandis que nous tâcherons de lui montrer qu'il n'est dans l'Etat aucune fonction qui soit exclusivement propre aux femmes.

— J'y consens.

— Réponds, lui dirons-nous : la différence entre celui qui a des dispositions naturelles pour faire une chose et celui qui n'en a point, consiste-t-elle, selon toi, en ce que le premier apprend aisément, le second avec peine ; que l'un avec une légère étude porte ses découvertes bien au-delà de ce qu'on lui a enseigné, tandis que l'autre avec beaucoup d'étude et d'application ne peut pas même

Copyright Arvensa Editions

retenir ce qu'il a appris ; enfin, en ce que dans l'un le corps seconde l'esprit, et dans l'autre il lui fait obstacle ? Est-il d'autres signes par lesquels tu distingues les dispositions heureuses pour certaines choses des dispositions contraires ?

— Tout le monde dira que non.

— Connais-tu quelque profession humaine où l'homme ne se montre sous tous ces rapports bien supérieur à la femme ? Et est-il besoin de nous arrêter à quelques exceptions, aux ouvrages de laine, à l'art de faire des gâteaux et d'apprêter certains mets, travaux où, je l'avoue, la femme se distingue et ne saurait nous le céder sans une honte infinie ?

— Tu as raison de dire qu'en tout, pour ainsi dire, l'homme a une supériorité marquée sur la femme. Ce n'est pas que beaucoup de femmes ne l'emportent sur beaucoup d'hommes en beaucoup de points ; mais en général, la chose est comme tu dis.

— Ainsi, mon cher ami, il n'est point dans un État de fonction exclusivement affectée à l'homme ou à la femme, à raison de leur sexe ; mais les deux sexes participent des mêmes facultés ; et la femme, ainsi que l'homme, est appelée par la nature à toutes les fonctions ; seulement, en toutes, la femme est inférieure à l'homme.

— Très bien.

— Imposerons-nous donc toutes les fonctions de l'Etat aux hommes et aucune aux femmes ?

Quelle en serait la raison ?

Copyright Arvensa Editions

— N'est-il pas, dirons-nous plutôt, des femmes qui naturellement sont propres à la médecine et à la musique, et d'autres qui ne le sont pas ?

— Oui.

— N'est-il pas aussi des femmes qui sont propres aux exercices gymniques et militaires, et d'autres qui ne le sont point ?

— Je le pense. N'est-il pas enfin des femmes philosophes et des femmes courageuses, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre ?

— Oui.

— Il y a donc des femmes qui sont propres à veiller à la garde de l'État, et d'autres qui ne le sont point. N'avons-nous pas déjà déterminé en quoi consiste ce genre d'aptitude à l'égard des hommes que nous avons appelés gardiens ?

— Oui.

— Donc chez la femme, comme chez l'homme, il y a une même nature propre à la garde de l'État ; il n'y a de différence que du plus au moins.

— Cela est évident.

— Voilà les femmes que les guerriers doivent choisir pour en faire leurs compagnes et partager avec elles la garde de l'État, parce qu'elles en sont capables, et que leur nature est semblable à celle des guerriers.

— Tout à fait.

— Et ne faut-il pas assigner les mêmes fonctions aux mêmes natures ?

Copyright Arvensa Editions

— Les mêmes.

— Ainsi nous revenons, par un détour, au point d'où nous sommes partis, et nous reconnaissons qu'il n'est pas contre nature d'appliquer les femmes des guerriers à la musique et à la gymnastique.

— Oui, nous le reconnaissons.

— La loi que nous établissons étant conforme à la nature n'est donc ni une chimère ni un vain souhait. C'est bien plutôt l'usage opposé qu'on suit aujourd'hui qui semble contraire à la nature.

— On le dirait.

— N'avions-nous pas à examiner si notre institution était possible, et en même temps avantageuse ?

— Oui.

— Or, nous venons de voir qu'elle est possible.

— Oui.

— Il nous reste à nous convaincre qu'elle est avantageuse.

— Évidemment.

— La même éducation ne forme-t-elle pas et l'homme et la femme aux fonctions de gardien de l'État, puisqu'elle reçoit de la nature les mêmes dispositions à cultiver ?

— Sans doute.

— Quelle est ton opinion sur ceci ?

— Sur quoi ?

— Crois-tu que les hommes sont inégaux en mérite, ou qu'il n'y a entre eux aucune différence ?

— Je les crois fort inégaux.

Copyright Arvensa Editions

— Dans l'État que nous fondons, lequel vaut mieux, à ton avis, ou le guerrier qui aura reçu l'éducation dont nous avons parlé, ou le cordonnier élevé dans sa profession ?

— Tu me fais une question ridicule.

— J'entends. Les guerriers ne sont-ils pas l'élite des citoyens ?

— Assurément.

— Leurs femmes ne seront-elles pas aussi l'élite des femmes ?

— Oui.

— Mais, est-il rien de plus avantageux à un État que d'avoir beaucoup d'excellents citoyens de l'un et de l'autre sexe ?

— Non.

Ne parviendront-ils pas à ce degré d'excellence en cultivant la musique et la gymnastique, ainsi que nous avons dit ?

— Oui.

— Notre institution n'est donc pas seulement possible : elle est ce qu'il y a de plus avantageux à l'État.

— Tu as raison. Ainsi les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vêtements, puisque la vertu leur en tiendra lieu ; elles devront partager avec leurs époux les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose : seulement la faiblesse de leur sexe devra leur faire attribuer de préférence la part la plus légère dans le

Copyright Arvensa Editions

même service. Quant à celui qui plaisante à la vue de femmes nues, lorsque leurs exercices ont un but excellent, il *cueille hors de saison*, en raillant de la sorte, *les fruits de sa sagesse*[951], il ne sait vraiment ni de quoi il rit ni ce qu'il fait ; car on a eu et on aura toujours raison de dire que l'utile est beau, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible.

— Certainement.

— Cette disposition de la loi sur les femmes est, disons-le, comme une vague à laquelle nous venons d'échapper à la nage, et non seulement nous n'avons pas été submergés pour avoir établi que les guerriers, hommes et femmes, doivent se livrer en commun aux mêmes fonctions, mais nous croyons avoir prouvé que cette disposition est possible et en même temps avantageuse.

— En vérité, la vague était menaçante.

— Tu ne le diras pas à la vue de celle qui s'approche.

— Voyons, parle.

— A la suite de cette loi et des précédentes, vient naturellement celle-ci.

— Laquelle ?

— Les femmes des guerriers seront communes toutes à tous[952] ; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux : de même les enfants seront communs ; et les parents ne connaîtront pas leurs enfants ni ceux-ci leurs parents.

Copyright Arvensa Editions

— Il sera beaucoup plus difficile de faire croire que cette nouvelle loi ne prescrit rien que de possible et d'avantageux.

— Je ne crois pas qu'on me conteste les grands avantages de la communauté des femmes et des enfants, si elle peut se réaliser ; mais je pense qu'on m'en contestera surtout la possibilité.

— On pourra très bien contester l'un et l'autre.

— Ainsi voilà comme une ligue de difficultés. J'espérais me sauver de l'une d'elles, que tu conviendrais des avantages, et que je n'aurais plus qu'à discuter la possibilité.

— Nous avons bien vu que tu voulais nous échapper ; mais il faut que tu répondes à ces deux difficultés.

— Je dois me soumettre à cette sentence, mais accorde-moi une grâce. Laisse-moi prendre un peu congé, comme ces esprits oisifs qui ont coutume de se repaître de leurs rêveries, lorsqu'on les laisse se donner carrière. Ces sortes de personnes, avant d'examiner par quels moyens ils viendront à bout de leurs projets, dans la crainte de se fatiguer en discutant si la chose est possible ou impossible, la supposent accomplie, arrangent tout le reste à leur gré, se plaisent à énumérer d'avance les avantages qui leur reviendront du succès, et augmentent par là l'indolence naturelle à leur âme. Eh bien, maintenant, je suis comme elles : les difficultés m'effraient, et je désire renvoyer à un autre temps l'examen de la possibilité de ce que je propose. Pour le

Copyright Arvensa Editions

moment, je la suppose démontrée, et je vais, si tu me le permets, examiner quels arrangements prendront les magistrats en conséquence, et faire voir que rien ne serait plus utile à l'État et aux guerriers. Voilà ce que j'essaierai d'abord d'examiner avec toi, si tu le veux bien ; nous verrons ensuite l'autre question.

— Fais ce qu'il te plaira, je te le permets.

— Je crois d'abord que les magistrats et les guerriers, leurs auxiliaires, s'ils sont dignes du nom qu'ils portent, seront dans la disposition, ceux-ci de faire ce qu'on leur commandera, ceux-là, de ne rien ordonner que ce qui est prescrit par la loi, et d'en suivre l'esprit dans les règlements que nous abandonnons à leur prudence.

— Cela est vraisemblable.

— Toi donc, qui es législateur, en choisissant parmi les femmes, comme tu as fait parmi les hommes, tu assortiras les caractères, autant que possible. Or, toute cette jeunesse, ayant la même demeure et la même table et ne possédant rien en propre, sera toujours ensemble ; et vivant ainsi mêlée dans les gymnases et dans tous les autres exercices, je pense bien qu'une nécessité naturelle la portera à former des unions. N'est-ce pas en effet une nécessité que cela arrive ?

— Si ce n'est pas une nécessité géométrique, c'est une nécessité fondée sur l'amour, et celle-là pourrait bien avoir plus de force que l'autre pour persuader et entraîner la foule.

— Tu dis vrai. Mais, mon cher Glaucon, dans un État où

Copyright Arvensa Editions

les citoyens doivent être heureux, il ne peut pas être permis de former des unions au hasard ou de commettre des fautes du même genre, et les magistrats ne devront pas le souffrir.

— En effet, cela ne doit pas être.

— Il est donc évident après cela que nous ferons des mariages aussi saints qu'il nous sera possible, et les plus avantageux à l'État seront les plus saints.

— Soit. Mais comment seront-ils les plus avantageux ? C'est à toi, Glaucon, de me le dire. Je vois que tu élèves dans ta maison des chiens de chasse et des oiseaux de proie en grand nombre. As-tu pris garde à ce qu'on fait pour les accoupler et en avoir des petits ?

— Que fait-on ?

— Parmi ces animaux, quoique tous de bonne race, n'en est-il pas quelques-uns qui l'emportent sur les autres ?

— Oui. Veux-tu avoir des petits de tous également, ou aimes-tu mieux en avoir de ceux qui l'emportent sur les autres ?

— J'aime mieux en avoir de ceux-ci.

— Des plus jeunes, des plus vieux, ou de ceux qui sont dans la force de l'âge ?

— De ces derniers.

— Sans toutes ces précautions dans l'accouplement, n'es-tu pas persuadé que la race de tes chiens et de tes oiseaux dégénérerait beaucoup ?

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Crois-tu qu'il n'en soit pas de même des chevaux et des autres animaux ?

— Il serait absurde de ne pas le croire.

— Grands dieux ! mon cher ami, quels hommes supérieurs nous faudra-t-il pour magistrats, s'il en est de même à l'égard de l'espèce humaine !

— Sans doute il en est de même ; mais pourquoi parles-tu ainsi ?

— C'est qu'ils seront dans la nécessité d'employer un grand nombre de remèdes. Or, un médecin ordinaire, même le plus mauvais, paraît suffire, pour guérir les malades, lorsqu'au lieu de remèdes ils demandent un régime à suivre ; mais on sait que l'emploi des remèdes exige un plus habile médecin.

— J'en conviens : mais à quel propos dis-tu cela ?

— Le voici. Il me semble que les magistrats seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la tromperie pour le bien des citoyens ; et nous avons dit quelque part que de semblables moyens sont utiles, lorsqu'on s'en sert en guise de remède.

— Nous l'avons dit avec raison.

— Ce remède ne s'appliquerait pas mal, ce semble, aux mariages et à la propagation de l'espèce.

— Comment cela ?

— Il faut, selon nos principes, rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares entre les sujets les moins estimables de l'un et de l'autre sexe ; de plus, il faut élever les enfants des

Copyright Arvensa Editions

premiers et non ceux des seconds, si l'on veut avoir un troupeau toujours choisi ; enfin, il faut que les magistrats seuls connaissent toutes ces mesures, pour qu'il y ait le moins de discorde possible dans le troupeau.

— A merveille.

— Ainsi il sera à propos d'instituer des fêtes où nous rassemblerons les époux futurs, avec des sacrifices et des hymnes appropriés à ces solennités. Nous remettons aux magistrats le soin de régler le nombre des mariages, afin qu'ils maintiennent le même nombre d'hommes, en réparant les vuides de la guerre, des maladies et des autres accidents, et que l'État, autant qu'il se pourra, ne s'agrandisse ni ne diminue.

— Oui.

— Je suis d'avis que le sort soit si habilement ménagé que les sujets inférieurs accusent la fortune et jamais les magistrats de ce qui leur est échu.

— A la bonne heure.

— Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou ailleurs, entre autres récompenses, il leur sera accordé d'avoir un commerce plus fréquent avec les femmes, afin que, sous ce prétexte, le plus grand nombre des enfants proviennent de cette lignée.

— Très bien.

— Les enfants, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes, ou d'hommes et de femmes réunis et qui auront été préposés au soin de leur éducation ; car les charges publiques doivent être

Copyright Arvensa Editions

communes à l'un et à l'autre sexe.

— Oui.

— Ils porteront au bercail commun les enfants des citoyens d'élite, et les confieront à des gouvernantes, qui auront leur demeure à part dans un quartier de la ville. Pour les enfants des citoyens moins estimables, et même pour ceux des autres qui auraient quelque difformité[953], ils les cacheront, comme il convient, dans quelque endroit secret et qu'il sera interdit de révéler.

— Oui, si l'on veut conserver dans toute sa pureté la race des guerriers.

— Ils veilleront à la nourriture des enfants, en conduisant les mères au bercail, à l'époque de l'éruption du lait, après avoir pris toutes les précautions pour qu'aucune d'elles ne reconnaisse son enfant ; et si les mères ne suffisent point à les allaiter, ils se procureront d'autres femmes pour cet office ; et même pour celles qui ont suffisamment de lait, ils auront soin qu'elles ne donnent pas le sein trop longtemps ; quant aux veilles et aux autres soins minutieux, ils en chargeront les nourrices mercenaires et les gouvernantes.

— En vérité, tu rendras aux femmes des guerriers l'état de mères bien facile.

— Cela est tout à fait convenable : mais poursuivons l'exposition de notre plan. Nous avons dit que la procréation des enfants devait se faire dans la force de l'âge.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Or, ne te semble-t-il pas que la durée raisonnable de la force génératrice est de vingt ans pour les filles, et de trente ans pour les garçons ?

— Mais comment places-tu ce temps pour chaque sexe ?

— Les femmes donneront des enfants à l'État depuis vingt ans jusqu'à quarante ; et les hommes, après avoir laissé passer la première fougue de l'âge, jusqu'à cinquante-cinq.

C'est en effet, pour l'un et pour l'autre sexe, l'époque de la grande vigueur du corps et de l'esprit.

— Si donc il arrive qu'un citoyen, soit au dessous, soit au dessus de cet âge, s'avise de prendre part à cette oeuvre de génération qui ne doit avoir d'autre objet que l'intérêt général, nous le déclarerons coupable et d'injustice et de sacrilège, pour avoir donné la vie à un enfant dont la naissance est une oeuvre de ténèbres et de libertinage, et qui, faute de publicité, n'aura été accompagnée ni des sacrifices, ni des prières que les prêtres et les prêtresses et l'Etat entier adresseront aux dieux à chaque mariage, leur demandant que de citoyens vertueux et utiles à la patrie, naisse une postérité plus vertueuse et plus utile encore.

— Bien.

— La même loi est applicable à ceux qui, ayant encore l'âge d'engendrer, fréquenteraient des femmes qui l'auraient aussi, sans l'aveu des magistrats ; et l'enfant

Copyright Arvensa Editions

sera considéré dans l'Etat comme illégitime, né d'un concubinage et sans les auspices religieux.

— Fort bien. Mais lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge de donner des enfants à l'État, nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront, hormis leurs filles, leurs mères, leurs petites filles et leurs grand'mères, et aux femmes la même liberté par rapport aux hommes, hormis leurs fils, leurs pères, leurs petits-fils et leurs grands-pères, et nous leur recommanderons surtout de prendre toutes leurs précautions pour ne mettre au monde aucun fruit, conçu dans un tel commerce, et si leurs précautions étaient trompées, de l'exposer, l'État ne se chargeant pas de le nourrir.

— Soit. Mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles et les autres parents dont tu viens de parler ?

— Ils ne les distingueront pas. Mais tous les enfants qui naîtront le septième et le dixième mois, à partir du jour où un guerrier aura eu commerce avec une femme, seront regardés, les mâles comme ses fils, les femelles comme ses filles ; les enfants l'appelleront du nom de père ; les enfants de ceux-ci seront ses petits-enfants, l'appelleront grand-père et la femme grand-mère ; et tous ceux qui seront nés dans l'intervalle où leurs pères et mères donnaient des enfants à l'Etat, se traiteront de frères et de soeurs. Toute alliance entre ces personnes sera interdite, comme nous l'avons dit : toutefois les frères et les soeurs pourront s'unir, si le sort confirmé par

Copyright Arvensa Editions

Apollon leur en fait une loi.

— On ne peut mieux.

— Telle est, mon cher Glaucon, la communauté des femmes et des enfants à établir parmi les gardiens de l'État. Il reste à prouver que cette institution s'accorde parfaitement avec les autres, et qu'elle est de plus très avantageuse. N'est-ce pas là ce que nous avons à faire ?

— Oui, cela même, par Jupiter.

— Pour nous en convaincre, ne faut-il pas nous demander d'abord à nous-mêmes quel est le plus grand bien d'un État, celui que le législateur doit se proposer comme la fin de ses lois, et quel est aussi son plus grand mal ; et examiner ensuite si ce que j'ai proposé nous met sur la trace même de ce grand bien, ou nous éloigne de ce grand mal ?

— A merveille.

— Le plus grand mal d'un État, n'est-ce pas ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs[954] ; et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un ?

— Oui.

— Ce qui forme le lien d'un État, n'est-ce pas la communauté de la joie et de la douleur, lorsqu'autant que possible, tous les citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux ?

— Assurément.

Copyright Arvensa Editions

— Et ce qui divise un État n'est-ce pas au contraire l'égoïsme de la joie et de la douleur, lorsque les uns se réjouissent et que les autres s'affligent des mêmes événements publics et particuliers ?

— Oui, certes.

— D'où vient cela, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas d'une voix unanime : ceci me touche, ceci ne me touche pas, ceci m'est étranger.

— Sans doute.

— Supposez que les citoyens disent également des mêmes choses : ceci me touche, ceci ne me touche pas : l'État n'ira-t-il pas le mieux du monde ?

— Tout à fait.

— L'État est alors comme un seul homme ; je m'explique : lorsque notre doigt a reçu quelque blessure, la machine entière du corps et de l'âme, dont l'unité est l'ouvrage du principe suprême de l'âme, éprouve une sensation, et tout entière et en même temps souffre du mal de l'une de ses parties ; aussi disons-nous d'un homme, qu'il a mal au doigt. Il en est de même de toute autre partie de l'homme, qu'il s'agisse de douleur ou de plaisir.

— Oui, de même ; et, comme tu disais, voilà l'image d'un État bien gouverné.

— Qu'il arrive à un citoyen du bien ou du mal, l'État, tel que nous le concevons, y prendra part comme s'il le ressentait lui-même ; il se réjouira ou s'affligera tout entier.

Copyright Arvensa Editions

— Cela doit être dans un État bien gouverné.

— Il serait temps de revenir au nôtre, et de voir si tout ce que nous venons de reconnaître comme vrai, lui convient mieux qu'à tout autre.

— Voyons donc.

— Dans les autres Etats, comme dans le nôtre, n'y a-t-il pas les magistrats et le peuple ?

— Oui.

— Qui se donnent tous entre eux le nom de citoyens ?

— Certainement.

— Mais, outre ce nom de citoyens, quel nom particulier le peuple donne-t-il dans les autres Etats à ceux qui le gouvernent ?

— Dans la plupart, il les appelle maîtres, et dans les gouvernements démocratiques, archontes.

— Chez nous, quel nom le peuple ajoutera-t-il à celui de citoyens qu'il donne à ses magistrats ?

— Celui de sauveurs et de défenseurs.

— Ceux-ci, à leur tour, comment appelleront-ils le peuple ?

— L'auteur de leur salaire et de leur nourriture.

— Comment, dans les autres États, les chefs traitent-ils les peuples ?

— D'esclaves.

— Entre eux comment se traitent-ils ? De collègues dans l'autorité.

— Et chez nous ?

— De gardiens du même troupeau.

Copyright Arvensa Editions

— Crois-tu que dans les autres Etats, les magistrats en usent les uns avec les autres, en partie comme avec des amis, en partie comme avec des étrangers ?

— Rien n'est plus ordinaire.

— Ainsi, ils pensent et disent que les intérêts des uns les touchent, et que ceux des autres ne les touchent pas.

— Oui.

— Et parmi les gardiens de notre État, en est-il un seul qui puisse penser ou dire de quelqu'un de ceux qui partagent ses fonctions, qu'il lui est étranger ?

— Non, puisque chacun d'eux croira voir dans les autres un frère ou une soeur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque parent dans le degré ascendant ou descendant.

— Très bien. Mais réponds encore : te borneras-tu à consacrer la parenté dans les paroles ? N'exigeras-tu pas en outre la conformité des actions avec les paroles, en prescrivant envers ceux qui reçoivent le nom de père, le respect, les soins empressés et l'obéissance que la loi prescrit aux enfants envers leurs parents, et déclarant que manquer à ces devoirs, c'est mériter la haine des dieux et des hommes, puisque c'est joindre l'impiété à l'injustice ? Tous les citoyens ne feront-ils pas retentir de bonne heure aux oreilles des enfants ces maximes de conduite à l'égard de ceux qu'on leur désignera comme leurs pères ou leurs proches ?

— Oui, sans doute : il serait ridicule d'avoir sans cesse à la bouche les noms qui expriment la parenté, sans en

Copyright Arvensa Editions

remplir les devoirs.

— Ainsi dans notre Etat, plus que dans tous les autres, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelqu'un, tous diront ensemble : mes affaires vont bien ou mes affaires vont mal.

— Cela est très vrai.

— N'avons-nous pas dit qu'en conséquence de cette persuasion et de cette manière de parler, il y aurait entre eux communauté de joies et de douleurs ?

— Et nous l'avons dit avec raison. Les citoyens de notre État seront donc unis le plus possible dans un même intérêt qu'ils appelleront leur intérêt propre, et en vertu de cette union, leurs joies et leurs douleurs seront les mêmes.

— Oui.

— La cause de tout ceci n'est-ce pas, indépendamment des autres institutions de notre État, la communauté des femmes et des enfants entre les guerriers ?

— Oui, c'en est la cause principale.

— Mais nous avons reconnu quel était le plus grand bien d'un État, lorsque nous comparions l'État bien constitué au corps humain dans la manière dont il ressent tout entier la douleur et le plaisir qui affecte une de ses parties.

— Et certes nous ne nous sommes pas trompés.

— La communauté des femmes et des enfants, entre les guerriers, est donc la cause du plus grand Lien qui puisse arriver à l'Etat.

Copyright Arvensa Editions

— Il faut l'accorder.

— Ajoute que cela s'accorde avec ce que nous avons établi précédemment. Nous avons dit que les guerriers, pour devenir de véritables gardiens de l'État, ne devaient avoir en propre ni maisons, ni terre, ni aucun autre objet que ce soit ; mais qu'ils devaient recevoir des autres citoyens leur nourriture comme un salaire dû à leurs services, et vivre en commun.

— Très bien.

— Or, ce que nous avons déjà réglé, joint à ce que nous venons de régler à leur égard, n'est-il pas propre à les rendre de plus en plus de vrais gardiens, à les empêcher de diviser l'État, ce qui arriverait si chacun ne disait pas des mêmes choses qu'elles sont à lui, mais que celui-ci le dît d'une chose, celui-là d'une autre ; si l'un tirait à soi tout ce qu'il pourrait acquérir, sans en partager la possession avec personne, et si l'autre en faisait autant de son côté, ayant chacun à part leurs femmes et leurs enfants, et par là des jouissances et des peines toutes personnelles ; tandis qu'avec une même opinion sur ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et ressentiront le plus possible de la même manière la joie et la douleur ?

— Cela est incontestable.

— Et puis, la chicane et les procès ne sortiront-ils pas d'un État où personne n'aura rien à soi que son corps et où tout le reste sera commun ? D'où viendraient toutes les dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion

Copyright Arvensa Editions

de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants, lorsque la matière de toute dissension sera ôtée ?

— Tous ces maux seront nécessairement prévenus. Il n'y aura non plus aucun procès pour sévices et violences : car nous dirons qu'il est juste et honnête que les personnes du même âge se défendent les unes les autres, déclarant inviolable la sûreté individuelle.

— Bien.

— Cette loi aura cela de bon que, si quelqu'un dans un mouvement de colère en maltraite un autre, ce différend n'aura pas de grandes suites.

— Sans doute.

— Parce que nous donnerons au plus âgé autorité sur quiconque sera plus jeune, avec le droit de le châtier.

— Cela est évident.

— Il ne l'est pas moins que les jeunes gens n'oseront pas, sans un ordre des magistrats, porter la main sur des hommes plus âgés, ni les frapper, ce semble, ni, je pense, les outrager d'aucune autre manière ; car deux puissantes barrières les arrêteront, le respect et la crainte : le respect, en leur montrant un père dans celui qu'ils veulent frapper ; la crainte, en leur faisant appréhender que les autres ne prennent la défense de la personne attaquée, ceux-ci en qualité de fils, ceux-là en qualité de frères ou de pères.

— Il n'en peut être autrement.

— Nos guerriers jouiront donc entre eux, sous tous les rapports, d'une paix inaltérable, qui sera le fruit des lois.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Mais s'ils vivent eux-mêmes dans la concorde, il n'est point à craindre que la discorde se mette entre eux et les autres ordres de citoyens, ou qu'elle divise ces derniers.

— Non.

— Je n'ose, par respect pour les convenances, entrer dans le détail des maux moins considérables dont ils seront exempts, pauvres, la nécessité de flatter les riches, les embarras et les soucis qu'entraînent l'éducation des enfants et le soin d'amasser du bien, en nous obligeant d'entretenir des serviteurs, et pour cela, tantôt d'emprunter, tantôt de nier ses dettes, tantôt d'acquérir de l'argent par toutes sortes de voies pour le mettre ensuite à la disposition de femmes et de serviteurs ; enfin, mon cher, mille choses basses et misérables, et qui sont indignes d'êtres citées.

— Oui, tout cela est frappant, même pour un aveugle.

— A l'abri de toutes ces misères, ils mèneront une vie plus heureuse que celle des athlètes couronnés aux jeux olympiques.

— Comment ?

— Ceux-ci sont estimés heureux pour une petite partie des avantages dont jouissent nos guerriers. La victoire que remportent ces derniers est plus belle, et leur récompense est aussi plus complète ; en effet, leur victoire c'est le salut de l'Etat, et pour couronne et pour récompense, l'État leur donne, à eux et à leurs enfants, la

Copyright Arvensa Editions

nourriture et tout ce qui est nécessaire pour leur entretien, pendant leur vie ; et, après leur mort, il leur fait des funérailles convenables.

— Ces distinctions sont très belles.

— Te souviens-tu du reproche que nous fit je ne sais plus qui tout à l'heure[955], de négliger le bonheur des gardiens de l'État qui, pouvant avoir tout ce que possèdent les autres citoyens, ne possédaient rien eux-mêmes ? Nous répondîmes, je crois, que nous examinerions la vérité de ce reproche, si l'occasion s'en présentait ; que notre but, pour le moment, était de former de vrais gardiens, de rendre l'Etat tout entier le plus heureux qu'il nous serait possible, et non de travailler exclusivement au bonheur de l'un des ordres qui le composent.

— Je m'en souviens.

— Te semble-t-il à présent que la condition du cordonnier, du laboureur ou de tout autre artisan, puisse entrer en comparaison avec celle des guerriers qui vient de nous apparaître plus belle et meilleure que celle des vainqueurs olympiques ?

— Non.

— Au reste, il est à propos de répéter ici ce que je disais alors : si le guerrier cherche un bonheur qui lui ôte le caractère de gardien de l'Etat ; si, mécontent d'une condition modeste mais sûre et, comme nous l'avons montré, pleine d'avantages, une opinion folle et puérile

Copyright Arvensa Editions

sur le bonheur le pousse à s'emparer violemment de tout dans l'État, il connaîtra combien Hésiode a montré de véritable sagesse, en disant que *la moitié est plus que le tout*[956].

— S'il veut m'en croire, il sera content de sa condition.

— Tu approuves donc que les femmes partagent avec les hommes, comme nous venons de l'établir, l'éducation, les enfants et la garde de l'Etat ; que, soit qu'elles restent à la ville ou qu'elles aillent à la guerre, elles partagent la fatigue des veilles ou de la chasse, comme font les femelles des chiens, et que tout soit commun entre eux, autant qu'il sera possible ? Tu conviens qu'une telle institution est très avantageuse à l'Etat, et qu'elle n'est point contraire à la nature de la femme et de l'homme, puisqu'ils sont faits pour vivre en commun.

— J'en conviens.

— Il ne reste plus qu'à examiner s'il est possible d'établir dans la race humaine cette communauté d'habitudes qui existe dans les autres races, et comment cela est possible.

— Tu m'as prévenu : j'allais t'en parler.

— Car pour ce qui est de la guerre, on voit assez, je pense, de quelle manière ils la feront.

De quelle manière ?

— Il est évident qu'ils la feront en commun, et qu'en outre ils y conduiront ceux de leurs enfants qui sont robustes, afin que ces enfants, à l'exemple de ceux des

Copyright Arvensa Editions

artisans, voient d'avance ce qu'il leur faudra faire quand ils seront arrivés à l'âge mûr, et que de plus ils puissent rendre à leurs pères et à leurs mères tous les services qui se rapportent à la guerre, et leur prêter assistance. N'as-tu pas remarqué ce qui se pratique à l'égard des autres métiers, et combien de temps, par exemple, le fils du potier aide déjà son père et le regarde travailler avant de toucher lui-même à la roue ?

— Je l'ai remarqué.

— Les guerriers doivent-ils donc moins s'appliquer à former leurs enfants par l'expérience et la vue de ce qu'il faut faire ?

— Ce serait une extravagance de le dire.

— D'ailleurs, tout animal combat avec bien plus de courage, lorsque ses petits sont présents.

Oui, mais il est bien à craindre, Socrate, que si nos guerriers éprouvent un de ces revers assez communs à la guerre, ils ne périssent eux et leurs enfants avec eux, et que l'État ne puisse pas se relever d'une telle perte.

— J'en conviens : mais crois-tu que notre premier soin doive être de ne les exposer jamais à aucun risque.

— Non.

— Eh bien, s'il est un cas où il faille leur laisser courir du danger, n'est-ce pas lorsqu'ils deviendront meilleurs s'ils réussissent ?

— Cela est évident.

— Or, penses-tu que ce soit un avantage médiocre, et qui ne mérite pas qu'on coure aucun risque, que des

Copyright Arvensa Editions

enfants destinés à porter un jour les armes soient témoins de ce qui se passe à la guerre ?

— Non, il y a un grand avantage sous ce point de vue.

— On fera donc assister les enfants à la guerre, en pourvoyant d'ailleurs à leur sûreté, et tout ira bien, n'est-ce pas ?

— Oui. Et d'abord leurs pères sauront prévoir, autant qu'il est possible à l'homme, quelles sont les expéditions périlleuses et celles qui ne le sont pas.

— Soit.

— Ils conduiront leurs enfants aux unes, et ne les exposeront pas aux autres.

— Bien.

— Et ils ne leur donneront pas pour chefs des hommes indignes, mais ceux que leur âge mûr et leur expérience consommée rendent capables de conduire et de gouverner des enfants.

— Cela doit être. Mais, dirons-nous, il y a souvent des accidents imprévus.

— Oui.

— Hé bien, mon ami, pour y obvier, il faut, dès l'âge le plus tendre, attacher des ailes aux enfants, afin qu'ils puissent au besoin s'échapper en s'envolant.

— Comment dis-tu ?

— Je veux dire que, dès leurs premiers ans, il faut les faire monter à cheval, et bien exercés, les conduire au combat comme spectateurs, non sur des chevaux ardents et belliqueux, mais sur des chevaux très légers à la course

Copyright Arvensa Editions

et très dociles au frein. De cette manière, ils verront très bien ce qu'ils ont à voir ; et si le danger presse, ils se sauveront plus sûrement avec leurs vieux gouverneurs.

— Cet expédient me semble bien trouvé.

— Et la guerre ? Comment allons-nous régler et la discipline des guerriers et leur conduite envers l'ennemi ? Vois si là-dessus mon opinion est fondée.

— Explique-la.

— Le guerrier qui aura quitté son rang, jeté ses armes ou fait quelque action semblable par lâcheté, ne doit-il pas être relégué parmi les artisans et les laboureurs ?

— Oui.

— Et quant à celui qui est tombé vivant entre les mains de l'ennemi, ne faut-il pas le lui abandonner en pur don, et qu'il fasse de sa capture tout ce qu'il lui plaira d'en faire ?

— C'est bien mon opinion.

— Mais pour celui qui se sera signalé par sa bravoure, ne convient-il pas d'abord que sur le champ de bataille les jeunes gens et les enfants qui ont suivi l'expédition, lui mettent tour à tour une couronne sur la tête ?

— Pourquoi pas ?

— Et lui donnent la main ?

— Je suis encore de cet avis.

— Mais ceci, je pense, ne te plaira plus autant.

— Quoi ?

— Que chacun d'eux l'embrasse et en soit embrassé.

— Encore mieux : j'ajoute même à ce règlement que,

Copyright Arvensa Editions

pendant toute la durée de l'expédition, qui que ce soit qu'il veuille embrasser, il ne sera permis à personne de s'y refuser, afin que le guerrier qui aimerait quelqu'un de l'un ou de l'autre sexe, soit plus ardent à remporter le prix de la valeur.

— C'est très bien : au surplus nous avons déjà dit que les citoyens d'élite auraient, plus souvent que les autres, la liberté de s'approcher des femmes et de choisir celles qui leur ressemblent, afin que leur race se multiplie le plus possible.

— Je m'en souviens.

— Homère autorise aussi des récompenses de cet autre genre en faveur des jeunes guerriers qui se distinguent. Homère raconte en effet qu'après un combat où Ajax s'était signalé, on lui servit par honneur le large dos de la victime[957], récompense convenable à l'égard d'un guerrier plein de jeunesse et de vaillance, et qui était pour lui à la fois une distinction et un moyen d'augmenter ses forces.

— Parfaitement.

— Nous suivrons donc en ce point l'autorité d'Homère ; et dans les sacrifices et dans toutes les autres solennités semblables, nous honorerons les braves, selon leur mérite, non seulement par des chants et par les distinctions dont nous venons de parler, mais par *le rang a table, des viandes et du vin en abondance*[958], pour leur faire honneur en même temps et les rendre plus

Copyright Arvensa Editions

robustes ; et je parle des femmes aussi bien que des hommes.

— A merveille.

— Pour ceux qui auront succombé après avoir combattu vaillamment, ne dirons-nous pas d'abord qu'ils sont de la race d'or ?

— Assurément.

— Ensuite ne croirons-nous pas avec Hésiode qu'après leur trépas, les hommes de cette race

Deviennent des génies purs dont le séjour est sur la terre,
Génies excellents, bienfaisants, et protecteurs de la race humaine[959] *?*

— Oui.

— Nous consulterons l'oracle sur les funérailles qu'on doit faire à ces hommes supérieurs et divins et sur les honneurs privilégiés qui leur sont dus, et nous réglerons les cérémonies d'après la réponse du dieu.

— Fort bien.

— Dès lors, comme si ces hommes étaient des génies, leurs tombeaux seront l'objet de notre culte et de nos hommages. Nous décernerons les mêmes honneurs à ceux qui seront morts de vieillesse ou de toute autre manière, et en qui on aura reconnu un mérite éclatant.

— Cela est juste.

— Maintenant, quelle sera la conduite de nos guerriers à l'égard de l'ennemi ?

Copyright Arvensa Editions

— En quoi ?

— Premièrement, en ce qui regarde l'esclavage des prisonniers de guerre, te semble-t-il juste que des Grecs réduisent en servitude des cités grecques ? Ne doivent-ils pas plutôt le défendre aux autres autant que possible, et exiger en principe d'épargner la race grecque, de peur de tomber dans l'esclavage des barbares ?

— Oui, certes, il est du plus grand intérêt d'épargner les Grecs.

Ainsi ne doivent-ils pas eux-mêmes n'avoir aucun esclave grec, et conseiller aux autres Grecs de suivre leur exemple ?

— Tout à fait, et par là les Grecs tourneraient davantage leurs armes contre les barbares et s'abstiendraient de se faire la guerre entre eux.

— Trouves-tu bon que, vainqueurs, ils enlèvent aux ennemis morts d'autres dépouilles que leurs armes ? N'est-ce pas pour les lâches un prétexte pour ne point attaquer celui qui combat encore, comme s'ils faisaient leur devoir en restant penchés sur un cadavre, et cette avidité pour les dépouilles n'a-t-elle pas été déjà funeste à plus d'une armée ?

— Oui.

— N'est-ce pas encore une bassesse et une ignoble cupidité de dépouiller un mort, n'est-ce pas la marque d'un esprit faible et petit de traiter en ennemi un cadavre, après que l'adversaire s'est envolé et qu'il ne reste plus que l'instrument dont il se servait pour combattre ? Agir

Copyright Arvensa Editions

de la sorte, n'est-ce pas imiter les chiens qui mordent la pierre qui les a frappés, sans faire aucun mal à la main qui l'a jetée ?

— C'est faire la même chose.

— Défendons de dépouiller les morts, et permettons à l'ennemi de les enlever.

— Volontiers.

— Nous ne porterons pas non plus dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, comme pour en faire une offrande, pour peu que nous soyons jaloux de la bienveillance des autres Grecs. Nous craindrons plutôt de souiller les temples, en y apportant les dépouilles de nos proches, à moins toutefois que l'oracle n'ordonne le contraire.

— Très bien.

— Et pour la dévastation du territoire grec et l'incendie des maisons, quelle sera la conduite de nos guerriers à l'égard de l'ennemi ?

— J'apprendrais avec plaisir quelle est ton opinion là-dessus.

— Il me semble qu'on ne doit ni dévaster ni brûler, mais se contenter d'enlever la récolte de l'année. Veux-tu en savoir la raison ?

— Oui.

— Il me semble que comme la guerre et la discorde ont deux noms différents, ce sont aussi deux choses qui ont rapport à deux objets différents. L'un de ces objets est ce qui nous est uni par les liens du sang ou de l'amitié ;

Copyright Arvensa Editions

l'autre, ce qui nous est étranger. L'inimitié entre alliés s'appelle discorde ; entre étrangers, guerre.

— Ce que tu dis là est fort juste.

— Vois si ce que j'ajoute l'est moins. Je dis que les Grecs sont amis et alliés entre eux, et étrangers à l'égard des barbares.

— Cela est vrai.

— Ainsi lorsque les Grecs et les barbares combattront les uns contre les autres, nous dirons qu'ils sont en guerre, qu'ils sont naturellement ennemis et que cette inimitié est la guerre ; s'il arrive quelque chose de semblable entre Grecs, nous dirons qu'ils sont naturellement amis, mais que la Grèce en ce moment est malade, qu'elle éprouve une division intestine, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde.

— Je suis tout à fait de ton sentiment.

— D'après le caractère qui vient d'être reconnu à la discorde, vois si, toutes les fois qu'elle s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les champs et brûlaient les maisons les uns des autres, combien elle serait funeste et combien il faudrait que les uns et les autres aimassent peu la patrie. Autrement ils n'auraient pas le courage de déchirer ainsi leur nourrice et leur mère ; les vainqueurs se croiraient satisfaits d'avoir enlevé aux vaincus la récolte de l'année, et penseraient qu'ils se réconcilieront un jour avec eux et qu'ils ne leur feront pas toujours la guerre.

— Avec cette pensée, ils seraient bien plus humains.

— Mais quoi ! n'est-ce pas un Etat grec que tu

Copyright Arvensa Editions

prétends fonder ?

— Oui.

— Les citoyens de cet État ne seront-ils pas humains et vertueux ?

— Au plus haut degré.

— N'aimeront-ils donc pas la Grèce ? Ne reconnaîtront-ils pas le lien qui les unit à la Grèce, et ne participeront-ils pas aux mêmes solennités religieuses ?

— Si fait.

— Ainsi, voyant des amis dans les Grecs, ils regarderont leurs différends avec eux comme une discorde, et ne leur donneront pas le nom de guerre.

— Sans contredit. Et dans ces différends, ils se conduiront comme devant un jour se réconcilier avec leurs adversaires.

— Très bien. Ils les ramèneront doucement à la raison, sans vouloir, pour les châtier, ni les rendre esclaves ni les ruiner, comme des amis qui les corrigent pour les rendre sages et non pas comme des ennemis.

— Ils feront ainsi.

— Grecs, ils ne ravageront pas la Grèce ; ils ne brûleront pas les maisons ; ils ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitants d'un État, hommes, femmes et enfants, mais seulement le petit nombre de ceux qui ont suscité le différend, et en conséquence ils épargneront les terres et les maisons des habitants, parce que le plus grand nombre se compose d'amis : et ils maintiendront seulement l'état d'hostilité jusqu'à ce que

Copyright Arvensa Editions

les innocents qui souffrent aient contraint les coupables de s'amender.

— Je reconnais avec toi que les citoyens de notre État doivent garder ces ménagements dans leurs querelles avec les autres Grecs, et traiter les barbares comme les Grecs se traitent maintenant entre eux.

— Ainsi défendons à nos guerriers, par une loi expresse, la dévastation et les incendies.

— D'accord ; nous adoptons cette loi ainsi que les précédentes. Mais, Socrate, il me semble que, si on te laisse poursuivre, tu ne te souviendras plus de revenir à la question que tu as écartée pour entrer dans tous ces développements, c'est-à-dire d'examiner si une pareille société est possible, et comment elle l'est. Je conviens avec toi que si elle se réalisait, elle produirait tous ces biens. J'ajoute d'autres avantages que tu omets, par exemple, que ses guerriers combattraient avec d'autant plus de courage que, se connaissant tous et se donnant dans la mêlée les noms de frères, de pères, de fils, ils voleraient au secours les uns des autres. Je sais que la présence des femmes rendrait ces guerriers invincibles, soit qu'elles combattissent avec eux dans les mêmes rangs, soit qu'elles fussent placées derrière le corps de bataille pour épouvanter l'ennemi et porter du secours dans une extrémité. Je vois aussi qu'ils goûteraient, pendant la paix, beaucoup d'autres biens dont tu n'as rien dit. Mais puisque je t'accorde tout cela et mille autres choses, si cet État se réalise, cesse d'en montrer les

Copyright Arvensa Editions

avantages ; tâche plutôt de nous faire voir qu'il est possible et comment ; je te tiens quitte du reste.

— Tu viens de faire tout à coup comme une incursion sur mon discours, sans me laisser de relâche après tant d'attaques. Peut-être ne sais-tu pas que m'étant sauvé, à grand-peine, de deux vagues furieuses, tu en soulèves contre moi une troisième, beaucoup plus grosse et plus terrible. Lorsque tu l'auras vue et que tu en auras entendu le bruit, tu excuseras sans peine mon hésitation et ma frayeur à hasarder une proposition aussi étrange et à entreprendre de la soutenir.

— Plus tu nous parleras de la sorte, plus nous te presserons d'expliquer comment il est possible de réaliser ta cité. Parle donc, sans nous tenir plus longtemps en suspens.

— Il est bon d'abord de vous rappeler que ce qui nous a conduits jusqu'ici, c'est la recherche de la nature de la justice et de l'injustice.

— Sans doute, mais que fait cela ?

— Rien. Seulement si nous découvrons quelle est la nature de la justice, exigerons-nous que l'homme juste ne se distingue en rien de la justice et lui soit parfaitement identique ? Ou bien nous suffira-t-il que l'homme juste ressemble le plus possible à la justice, et en reproduise plus de traits que le reste des hommes ?

— Cela nous suffira.

— Ainsi, quand nous cherchions quelle est la nature de la justice et quel serait l'homme parfaitement juste,

Copyright Arvensa Editions

supposé qu'il existât, et quand nous faisions la même chose pour l'injustice et l'homme injuste, nous voulions deux modèles accomplis, afin que, les contemplant tour à tour pour juger du bonheur ou du malheur qui s'offre de chaque côté, nous fussions obligés de reconnaître, par rapport à nous-mêmes, que nous serons plus ou moins heureux, selon que nous ressemblerons davantage à l'un ou à l'autre ; mais jamais notre dessein n'a été de montrer que ces modèles pourraient exister.

— Tu dis vrai.

— Crois-tu qu'un peintre en fût moins habile si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qu'on puisse voir et avoir donné à tous les traits leur perfection, il était incapable de prouver que la nature peut produire un homme semblable à ce modèle ?

— Non, certes.

— Mais nous-mêmes, qu'avons-nous fait dans cet entretien, sinon tracé le modèle d'un Etat parfait ?

— Assurément.

— Ce que nous avons dit sera-t-il moins bien dit, quand nous serions hors d'état de montrer qu'on peut former un état sur ce modèle ?

— Point du tout.

— Telle est donc la vérité ; mais, si pour t'obliger, tu veux que je te montre par quel moyen principalement et jusqu'à quel point un semblable État pourrait se réaliser, en revanche fais-moi une concession qui m'est nécessaire.

— Laquelle ?

Copyright Arvensa Editions

— Est-il possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit ? Au contraire, et quoi qu'il puisse paraître à d'autres, n'est-il pas dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours ? M'accorderas-tu cela ?

— Oui.

— Ne me force donc pas à réaliser avec la dernière précision le plan que j'ai tracé : mais si je peux découvrir comment un Etat peut être gouverné d'une manière très approchante de celle que j'ai dite, reconnais alors que j'ai prouvé, comme tu l'exiges de moi, que notre État n'est point une chimère : ne seras-tu pas content si j'en viens à bout ? Pour moi, je le serais.

— Et moi aussi.

— Tâchons à présent de chercher et de découvrir quel vice intérieur empêche que les Etats actuels soient bien gouvernés, et quel est le moindre changement qu'il soit possible d'y introduire pour que leur gouvernement devienne semblable au nôtre, j'entends un seul changement, sinon deux, ou sinon les moins nombreux et les moins considérables qu'il se puisse.

— Très bien.

— Changez-y une seule chose, et je crois pouvoir montrer qu'ils en viendraient là. Il est vrai que ce changement n'est ni peu important ni facile, mais il est possible.

— Quel est-il ?

— Me voici arrivé à ce que je comparais à une vague

Copyright Arvensa Editions

terrible : mais dussé-je être comme submergé sous le ridicule, je n'en parlerai pas moins : écoute-moi.

— Parle.

— Tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains, ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement aujourd'hui à l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les Etats, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre Etat ne pourra naître et voir la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis longtemps à dire, prévoyant bien que je révolterais par ces paroles l'opinion commune ; en effet il est difficile de concevoir que le bonheur public et particulier tienne à cette condition.

— Tu n'as pu, mon cher Socrate, proférer un semblable discours, sans t'attendre à voir beaucoup de gens, et des gens de mérite, se dépouillant pour ainsi dire de leurs habits, et s'armant de tout ce qui se trouverait sous leur main, venir fondre sur toi de toute leur force, et disposés a faire des merveilles. Si tu ne les repousses avec les armes de la raison, tu vas être accablé de railleries, et tu porteras la peine de ta témérité.

— C'est aussi toi qui en es la cause.

— Je ne m'en repens pas : mais je promets de ne pas

Copyright Arvensa Editions

t'abandonner, et de te seconder de tout mon pouvoir, c'est-à-dire par mes voeux et par mes exhortations. Peut-être encore répondrai-je à tes questions plus à propos qu'un autre : avec un tel secours, essaie de combattre tes adversaires et de les convaincre que la raison est de ton côté.

— Je l'essaierai, puisque tu m'offres un secours sur lequel je compte beaucoup. Si nous voulons nous sauver des mains de ceux qui nous attaquent, il me semble nécessaire de leur expliquer quels sont les philosophes à qui nous osons dire qu'il faut déférer le gouvernement des États ; afin qu'après les avoir bien fait connaître, nous puissions nous défendre et montrer que c'est à de tels hommes qu'il appartient naturellement de se mêler de philosophie et de gouvernement, et que tous les autres ne doivent prétendre ni à philosopher ni à gouverner.

— Il serait temps de t'expliquer là-dessus.

— Suis-moi, si toutefois je puis ici te bien conduire.

— Je te suis.

— Est-il besoin que je te rappelle à l'esprit que, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, si on parle juste, on n'entend point par là qu'il en aime une partie et non l'autre, mais qu'il l'aime tout entière ?

— Il faut, je crois, me le rappeler, car je ne comprends pas bien.

— Il conviendrait à un autre de parler comme tu fais, mon cher Glaucon ; mais un homme expert en amour ne doit pas ignorer que celui qui aime ou est disposé à aimer,

Copyright Arvensa Editions

est touché et remué par la présence de tous ceux qui sont à la fleur de l'âge, parce que tous lui semblent dignes de ses soins et de sa tendresse. N'est-ce pas ainsi que vous faites, vous autres, à l'égard des beaux garçons ? Ne dites-vous pas du nez camus, qu'il est joli ; de l'aquilin, que c'est le nez royal ; de celui qui tient le milieu entre l'un et l'autre, qu'il est parfaitement bien proportionné ? Que les bruns ont un air martial, que les blancs sont les enfants des dieux ? Et cette expression par laquelle on compare le teint à la couleur du miel, ne crois-tu pas qu'elle a été inventée par un amant qui déguisait ainsi un défaut, et ne trouvait rien de désagréable aux pâles couleurs, quand on est à la fleur de l'âge ? En un mot, il n'est point d'occasions que vous ne saisissiez, point de prétextes que vous ne preniez, pas de formule à laquelle vous n'ayez recours pour ne pas exclure de vos hommages un seul de ceux qui sont dans leur première jeunesse.

— Si c'est sur moi que tu prétends ainsi décrire les personnes portées à l'amour, eh bien, soit ; j'y consens, dans l'intérêt de cette discussion.

— Ne vois-tu pas que ceux qui sont adonnés au vin agissent de même, et ne manquent jamais de bonnes raisons pour aimer toutes sortes de vins ?

— Cela est vrai.

— Tu vois aussi, je pense, que les ambitieux, lorsqu'ils ne peuvent commander toute une tribu, en commandent un tiers, et que, lorsqu'ils ne sont pas honorés par des gens d'une classe supérieure et respectable, ils se

Copyright Arvensa Editions

contentent des honneurs que leur rendent les gens d'une classe inférieure et méprisable, parce qu'ils sont avides de distinctions quelles qu'elles soient.

— Eh bien ?

— A présent, réponds-moi : quand on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, veut-on dire qu'il n'en aime que telle ou telle partie ou qu'il l'aime dans sa totalité ?

— Dans sa totalité.

— Ainsi nous dirons du philosophe, qu'il aime la sagesse, non dans telle ou telle de ses parties, mais tout entière.

— Sans doute.

— Nous ne dirons pas de quelqu'un qui fait le difficile en fait de sciences, surtout s'il est jeune et n'est pas en état de se rendre raison de ce qui est utile et ne l'est pas, qu'il aime les sciences et qu'il est philosophe : de même qu'on ne dit pas d'un homme difficile à contenter en fait d'aliments, qu'il ait faim ni qu'il ait goût à manger ni que ce soit un vrai mangeur, mais que c'est un triste convive.

— Et nous aurons raison.

— Mais celui qui montre du goût pour toutes sortes de sciences, qui s'y livre avec ardeur et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas le nom de philosophe ? Qu'en penses-tu ?

— Il y aurait à ton compte des philosophes en bien grand nombre et d'un caractère bien étrange : car il me semble que tous les gens amateurs de spectacles sont comme des philosophes par le plaisir qu'ils éprouvent

Copyright Arvensa Editions

d'apprendre quelque chose, et il serait fort bizarre de mettre parmi les philosophes ces gens avides d'entendre, qui certainement n'assisteraient pas volontiers à une discussion et à une assemblée telle que la nôtre, mais qui, comme s'ils avaient loué leurs oreilles pour entendre tous les choeurs, courent à toutes les fêtes de Bacchus, sans en manquer une seule, ni à la ville ni à la campagne. Appellerons-nous donc philosophes tous ces hommes et ceux qui montrent de l'ardeur pour apprendre de semblables choses et ceux qui étudient les arts les plus mesquins ?

— Assurément non : ces gens ressemblent aux philosophes, mais ils ne le sont pas.

— Quels sont, selon toi, les vrais philosophes ?

— Ceux qui sont amateurs du spectacle de la vérité.

— Je suis sûr que tu as raison ; mais explique-toi.

— Cela ne serait pas du tout facile vis-à-vis d'un autre. Mais je crois que tu m'accorderas ceci :

— Quoi ?

— Le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes.

— Certainement.

— Mais si ce sont deux choses distinctes, chacune d'elles est une.

— Oui.

— Il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et de toutes les autres idées : chacune d'elles, prise en soi, est une ; mais dans leurs rapports avec les

Copyright Arvensa Editions

actions, avec les corps et entre elles, elles prennent mille formes qui semblent les rendre diverses et multiples elles-mêmes.

— Tu dis vrai.

— Voici donc par où je distingue les amateurs de spectacles, qui ont la manie des arts et qui sont enfoncés dans la pratique, d'avec les hommes en question, à qui seuls convient le nom de philosophes.

— Par où, je te prie ?

— Les premiers, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable ; mais leur intelligence est incapable d'apercevoir et d'aimer le beau lui-même.

— La chose est comme tu dis.

— Ne sont-ils pas rares ceux qui peuvent s'élever jusqu'au beau lui-même et le contempler dans son essence ?

— Très rares.

— Qu'est-ce que la vie d'un homme qui connaît de belles choses, dans une ignorance absolue du beau lui-même, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient le lui faire connaître ? Est-ce un rêve ou une réalité ? Prends garde : qu'est-ce que rêver ? N'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même ?

Oui, je dirais de cet homme qu'il rêve.

— Mais quoi ! celui qui tout au contraire peut

Copyright Arvensa Editions

contempler le beau, soit en lui-même soit en ce qui participe à son essence, sans prendre jamais le beau pour les choses belles, ni les choses belles pour le beau, sa vie te semble-t-elle un rêve ou une réalité ?

— Une réalité, certes.

— Celui-ci qui connaît, possède une connaissance ; celui-là qui juge sur l'apparence, n'a qu'une opinion : disons-nous bien ?

— Oui.

— Mais si ce dernier qui, selon nous, juge sur l'apparence et ne connaît pas, s'emporte contre nous et soutient que nous ne disons pas la vérité : n'aurons-nous rien à lui dire pour le calmer et lui persuader doucement qu'il se trompe, et en lui cachant qu'il est malade ?

— Si fait.

— Eh bien, voyons, que lui dirons-nous ? Ou plutôt veux-tu que nous l'interrogions ainsi, l'assurant que, loin de lui porter envie, s'il sait quelque chose, nous serions charmés de voir quelqu'un sachant quelque chose ? Mais, lui demanderais-je, dis-moi : celui qui connaît, connaît-il quelque chose ou rien ? Glaucon, réponds-moi pour lui.

— Je répondrai qu'il connaît quelque chose.

— Qui est ou qui n'est pas ?

— Qui est : car comment connaîtrait-on ce qui n'est pas ?

— Ainsi, sans pousser nos recherches plus loin, nous savons, à n'en pouvoir douter, que ce qui est en toute manière, peut être connu de même, et que ce qui n'est

Copyright Arvensa Editions

nullement, ne peut être nullement connu.

— Nous en sommes certains.

— Mais s'il y avait une chose qui fût et ne fût pas en même temps, ne tiendrait-elle pas le milieu entre ce qui est tout à fait, et ce qui n'est pas du tout ?

— Oui.

— Si donc la science se rapporte à l'être, et l'ignorance au non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, quelque chose qui soit intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il existe quelque chose de semblable.

— Fort bien.

— Et est-ce quelque chose que l'opinion ?

— Oui. Est-ce une faculté distincte ou non de la science ?

— C'est une faculté distincte.

— Ainsi l'opinion a son objet à part, la science de même a le sien, chacune d'elles se manifestant toujours comme une faculté distincte.

— Oui.

— La science, dans son rapport avec l'être, a pour objet de connaître qu'il est l'être. Mais je crois plutôt qu'il est d'abord nécessaire de m'expliquer ainsi.

— Comment ?

— Je dis que les facultés sont une espèce d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agents, des opérations qui nous sont propres. Par exemple, j'appelle faculté la puissance de voir, d'entendre. Tu comprends ce

Copyright Arvensa Editions

que je veux dire par ce nom générique.

— Je le comprends.

— Écoute quelle est ma pensée sur les facultés. Je ne vois dans chacune d'elles ni couleur, ni figure, ni rien de semblable à ce qui se trouve en mille autres choses, sur quoi je puisse porter les yeux pour m'aider à faire les distinctions convenables. Je ne considère en chaque faculté que son objet et ses effets : c'est par là que je les distingue. J'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet et opèrent les mêmes effets ; facultés différentes, celles dont les objets et les effets sont différents. Et toi, comment l'entends-tu ?

— De la même manière.

— Maintenant reprenons, cher ami : mets-tu la science au nombre des facultés ou dans une autre espèce d'êtres ?

— Je la regarde comme la plus puissante de toutes les facultés.

— L'opinion est-elle aussi une faculté, ou bien quelque autre espèce d'êtres ?

— Nullement. L'opinion n'est autre chose que la faculté qui est en nous de juger sur l'apparence.

— Mais tu es convenu tout à l'heure que la science différait de l'opinion.

— Sans doute ; et comment un homme sensé pourrait-il confondre ce qui est infaillible avec ce qui ne l'est pas ?

— Bien : ainsi il est évident que nous distinguons la science de l'opinion.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Chacune d'elles produit naturellement un effet qui lui est propre, et elle a un objet différent.

— Il le faut bien.

— La science, n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est, précisément tel qu'il est ?

— Oui.

— Et l'opinion, disons-nous, a pour objet de juger sur l'apparence.

— Oui.

— L'opinion connaît-elle ce que connaît la science, et la même chose peut-elle être à la fois l'objet de la science et de l'opinion ? ou cela est-il impossible ?

— De notre aveu cela est impossible. Car si des facultés différentes ont des objets différents, si d'ailleurs la science et l'opinion sont des facultés, et des facultés différentes, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que l'objet de la science ne peut être celui de l'opinion.

— Si donc l'être est l'objet de la science, celui de l'opinion sera autre chose que l'être.

— Oui.

— Serait-ce le non-être ? Ou est-il impossible que le non-être soit l'objet de l'opinion ?

— Comprends ce que je dis : celui qui a une opinion, ne l'a-t-il pas sur quelque chose ? Peut-on avoir une opinion et ne l'avoir sur rien ?

— Cela ne se peut.

— Ainsi celui qui a une opinion l'a sur quelque chose.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Mais le non-être est-il quelque chose ? N'est-il pas plutôt une négation de chose ?

— Cela est certain.

— Ainsi nous avons dû, de toute nécessité, rapporter l'être à la science et le non-être à l'ignorance

— Nous avons bien fait.

— L'objet de l'opinion n'est donc ni l'être ni le non-être.

— Non.

— Par conséquent l'opinion diffère également de la science et de l'ignorance.

— Oui, à ce qu'il me semble.

— Est-elle au-delà de l'une ou de l'autre, de manière qu'elle soit plus lumineuse que la science, ou plus obscure que l'ignorance ?

— Non.

— Mais alors te paraît-elle avoir moins de clarté que la science, et moins d'obscurité que l'ignorance ?

— Oui.

— Se trouve-t-elle entre l'une et l'autre ?

— Oui.

— L'opinion est donc quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance.

— Tout à fait.

— N'avons-nous pas dit précisément que si nous trouvions quelque chose qui fût et ne fût pas en même temps, cette chose tiendrait le milieu entre le pur être et

Copyright Arvensa Editions

le pur néant ; et qu'elle ne serait l'objet ni de la science ni de l'ignorance, mais de quelque faculté qui se montrerait intermédiaire entre l'une et l'autre ?

— Nous l'avons dit avec raison.

— Il est clair maintenant que cette faculté intermédiaire est ce qu'on appelle opinion.

— Oui.

— Il nous reste donc à trouver quelle est cette chose qui tient de l'être et du non-être et qui n'est proprement ni l'un ni l'autre : si nous découvrons qu'elle est l'objet de l'opinion, alors nous assignerons à chaque faculté ce qui lui revient de droit, les extrêmes aux extrêmes, les intermédiaires aux intermédiaires. N'est-ce pas ?

— Oui.

— Cela posé, qu'il me réponde cet homme excellent qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi ni que l'idée du beau soit immuable, et qui ne reconnaît que la foule des belles choses dont il repaît sa vue, cet amateur de spectacles, qui ne peut souffrir qu'on lui parle du beau, du juste ou de toute autre réalité absolue ; réponds-moi, lui dirai-je, mon très cher : ces mêmes choses que tu juges belles, justes, saintes ne paraîtront-elles pas, sous quelque point de vue, n'être ni belles, ni justes, ni saintes ?

— Oui, répondra-t-il ; il arrive nécessairement que les mêmes choses paraissent belles et laides, et ainsi du reste.

— Une quantité double paraît-elle moins pouvoir être

Copyright Arvensa Editions

la moitié que le double d'une autre ?

— Non.

— J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères : chacune de ces qualifications leur convient-elle plutôt que la qualification contraire ?

— Non, elles tiennent toujours de l'une et de l'autre.

— Ces choses sont-elles plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être ?

— Elles ressemblent à ces propos à double sens qu'on tient dans les banquets et à l'énigme[960] des enfants sur l'eunuque qui frappe la chauve-souris, la manière dont il la frappe et le lieu de l'action. Les mots y présentent deux sens contraires : on ne peut adopter l'un et rejeter l'autre, ni affirmer les deux sens à la fois, ni s'empêcher d'adopter l'un ou l'autre.

— Que faire de ces sortes de choses, et où les placer mieux qu'entre l'être et le néant ? Car elles ne sont pas sans doute plus obscures que le néant pour avoir moins d'existence, ni plus lumineuses que l'être pour avoir plus de réalité.

— Cela est certain.

— Nous avons donc trouvé, ce me semble, que cette multitude de choses auxquelles une multitude de personnes attribue la beauté et les autres qualités semblables, roule pour ainsi dire entre le néant et la vraie existence.

Copyright Arvensa Editions

— Oui, nous lavons trouvé.

— Mais nous sommes convenus d'avance que nous dirions de ces sortes de choses, qu'elles tombent sous l'opinion et non sous la science, ce qui est ainsi placé dans le vague entre l'être et le néant appartenant à la faculté intermédiaire.

— Nous en sommes convenus.

— Quant à ceux qui, promenant leurs regards sur la multitude des belles choses, n'aperçoivent pas le beau absolu et ne peuvent suivre celui qui voudrait les élever à cette contemplation, qui voient la multitude des choses justes, sans voir la justice même, et ainsi du reste, tous leurs jugements, dirons-nous, sont des opinions et non des connaissances.

— Sans contredit.

— Au contraire, ceux qui contemplent l'essence immuable des choses, ont des connaissances et non des opinions.

— Cela est également indubitable.

— Ne dirons-nous pas des uns et des autres qu'ils ont de l'attachement et de l'amour, ceux-ci pour les choses qui sont l'objet de la science, ceux-là pour celles qui sont l'objet de l'opinion ? Ne te souviens-tu pas que nous disions de ces derniers qu'ils se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, mais qu'ils ne peuvent souffrir qu'on leur parle du beau absolu comme d'une réalité.

— Je m'en souviens.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi nous ne leur ferons aucune injustice, en les appelant amis de l'opinion[961] plutôt qu'amis de la sagesse. Se fâcheront-ils beaucoup contre nous, si nous les traitons de la sorte ?

— Non, s'ils veulent m'en croire, car il n'est jamais permis de s'offenser de la vérité.

— Il faudra donc appeler philosophes ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation du principe essentiel des choses ?

— Sans doute.

FIN DU LIVRE CINQUIÈME

Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Sixième

— Enfin, mon cher Glaucon, après bien de la peine et un assez long circuit de paroles, nous avons montré la différence qui sépare les philosophes et ceux qui ne le sont pas.

— Peut-être n'était-il pas aisé d'en venir à bout autrement.

— Non, sans doute ; et il me semble que nous aurions encore mieux montré cette différence si nous n'avions eu que ce point à traiter, et s'il ne fallait pas parcourir bien d'autres questions pour voir en quoi la condition de l'homme juste diffère de celle du méchant.

— Que reste-t-il donc à examiner après ceci ?

— Ce qui suit immédiatement. Après avoir établi que les philosophes sont ceux qui sont capables de s'attacher à ce qui existe toujours d'une manière immuable, et que ceux qui errent parmi une foule d'objets toujours changeants, ne sont pas philosophes, ne faut-il pas voir

Copyright Arvensa Editions

lesquels nous choisirons pour être les chefs de l'Etat ?

— Quel est le parti le plus sage que nous ayons à prendre ?

— C'est d'établir gardiens de l'État ceux qui seront reconnus capables de veiller à la garde des lois et des institutions.

— Bien.

— Il est facile de reconnaître si un bon gardien doit être aveugle ou avoir la vue excellente.

— Assurément.

— Or, quelle différence mets-tu entre les aveugles et ceux qui, privés de la connaissance des principes des choses, n'ayant dans l'âme aucun exemplaire qu'ils puissent contempler, ne pouvant tourner leurs regards sur la vérité même, comme les peintres sur leur modèle, y rapporter toute chose et s'en pénétrer le plus profondément possible, sont par conséquent incapables d'en tirer, par une imitation heureuse, les lois qui doivent fixer ce qui est honnête, juste et bon, et, après avoir établi ces lois, de veiller à leur garde et à leur conservation ?

— Non, certes, il n'y a pas grande différence entre ces hommes et les aveugles.

— Hé bien, les établirons-nous gardiens de l'Etat plutôt que ceux qui connaissent les principes des choses, et qui, de plus, ne leur sont point inférieurs en expérience, et ne leur cèdent en aucun genre de mérite ?

— Ce serait folie de ne pas choisir ces derniers, si d'ailleurs ils n'étaient en rien inférieurs aux autres,

Copyright Arvensa Editions

puisqu'ils l'emporteraient par l'endroit le plus important.

— C'est à nous maintenant de dire comment ils pourront joindre l'expérience à la spéculation.

— Oui.

— D'abord, ainsi que nous en sommes convenus au commencement de cette discussion, il faut bien connaître le caractère qui leur est propre ; et je suis persuadé que, si nous nous entendons bien sur ce point, nous tomberons aisément d'accord qu'ils peuvent réunir la spéculation et l'expérience, et qu'on ne doit leur préférer personne pour le gouvernement.

— Comment cela ?

— Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science qui peut leur dévoiler cette essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption.

— Oui.

— Qu'ils aiment cette science tout entière, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties, grande ou petite, plus ou moins importante, à la manière des amants et des ambitieux dont nous avons paré tout à l'heure.

— Tu as raison.

— Examine ensuite si ce n'est pas une nécessité que des hommes qui doivent arriver là, possèdent encore cette qualité.

— Laquelle ?

— Le goût du vrai, la résolution de ne jamais donner

Copyright Arvensa Editions

dans son âme accès au mensonge, mais de le haïr et d'aimer la vérité.

— Il y a apparence.

— Non seulement il y a apparence, mon cher ami, mais il est absolument nécessaire que celui qui est vraiment amoureux, aime tout ce qui tient et se rapporte à l'objet de son amour.

— Cela est vrai.

— Mais y a-t-il rien qui soit plus étroitement lié avec la science que la vérité ?

— Non.

— Or, est-il possible qu'il soit dans la même nature d'aimer à la fois la science et le mensonge ?

— Nullement.

— Par conséquent, celui qui aime réellement la science doit, dès ses premières années, aspirer à la possession de toute vérité.

— D'accord.

— Mais tu sais que, quand les désirs se portent avec violence vers un objet, ils ont moins de force pour tout le reste, le torrent étant, pour ainsi dire, détourné dans cette seule direction.

— Sans doute.

— Ainsi celui dont les désirs se portent vers la science, aspire à la volupté que l'âme trouve en elle-même et dédaigne les plaisirs du corps, s'il est réellement philosophe au lieu d'en avoir le masque.

— Cela est de toute nécessité.

Copyright Arvensa Editions

— Un homme pareil est tempérant : la cupidité lui est tout à fait étrangère ; car les raisons qui font faire tant de sacrifices pour amasser des richesses doivent avoir sur lui moins de pouvoir que sur tout autre.

— Oui.

— Fais encore cette remarque, quand tu veux distinguer le vrai philosophe et celui qui ne l'est pas.

— Quelle remarque ?

— Le philosophe, prends-y garde, n'admet aucune bassesse de sentiments : car il répugne que des idées mesquines entrent dans une âme qui doit aspirer sans cesse à embrasser dans leur universalité les choses divines et humaines.

— Rien de plus vrai.

— Mais penses-tu que celui dont la pensée est pleine de grandeur, et qui contemple tous les temps et tous les êtres, puisse regarder la vie de l'homme comme quelque chose d'important ?

— Cela est impossible.

— Ainsi la mort ne devra pas lui paraître à craindre ?

— Non.

— Il semble donc qu'une nature lâche et basse ne peut avoir aucun commerce avec la vraie philosophie.

— Non, à ce qu'il me semble.

— Mais quoi ! un homme modéré dans ses désirs, exempt de cupidité, de bassesse, d'arrogance, de lâcheté, peut-il être difficile à vivre ou injuste ?

— Nullement.

Copyright Arvensa Editions

— Lors donc qu'il s'agira de discerner l'âme qui est ou qui n'est pas propre à la philosophie, tu observeras, dès les premières années, si elle montre de l'équité et de la douceur, ou si elle est farouche et intraitable.

— Oui.

— Tu ne négligeras pas, je pense, d'observer encore une chose.

— Laquelle ?

— Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre. En effet, peux-tu espérer que quelqu'un prenne du goût pour ce qu'il fait avec beaucoup de peine et très peu de succès ?

— Il n'y a pas apparence.

— Mais s'il ne retient rien de ce qu'il apprend, s'il oublie tout, est-il possible qu'il acquière de la science ?

— Comment cela pourrait-il être ?

— Voyant qu'il travaille sans fruit, ne sera-t-il pas forcé à la fois de se haïr lui-même et tout genre d'étude ?

— Sans doute.

— Nous ne mettrons donc pas au rang des âmes qui sont propres à la philosophie celle qui oublie tout : nous voulons qu'elle soit douée d'une bonne mémoire.

— Certainement.

— Mais une âme dénuée d'harmonie et de goût n'est-elle pas naturellement portée à manquer de mesure ? Pourrons-nous dire autrement ?

— Non.

— La vérité est-elle amie de la mesure ou du

Copyright Arvensa Editions

contraire ?

— Elle est amie de la mesure.

— Ainsi, cherchons dans le philosophe un esprit plein de mesure et de grâce, que sa pente naturelle porte à la contemplation de l'essence des choses.

— A merveille.

— Ne te semble-t-il pas que les qualités que nous venons d'énumérer se tiennent entre elles, et sont toutes nécessaires à une âme, qui doit s'élever à une connaissance parfaite de l'être ?

— Elles lui sont absolument nécessaires.

— Peut-on donc blâmer par quelque endroit une profession qu'on ne peut exercer convenablement, si on n'est doué de mémoire, de pénétration, d'un esprit élevé à la fois et plein de grâce ; si l'on n'est ami et comme allié de la vérité, de la justice, de la force et de la tempérance ?

— Non, Momus même n'y trouverait rien à redire.

— Et n'est-ce pas à des hommes semblables, perfectionnés par l'éducation et l'expérience, et à eux seuls, que tu confieras le gouvernement de l'État ?

Adimante prit la parole :

— Mon cher Socrate, me dit-il, personne ne saurait rien opposer à tous ces raisonnements ; mais aussi voilà ce qui arrive toutes les fois que l'on t'entend soutenir cette opinion. On s'imagine que faute d'être versé dans l'art d'interroger et de répondre, on est fourvoyé petit à petit de question en question, de sorte que toutes ces petites déviations, rapprochées les unes des autres à la fin

Copyright Arvensa Editions

de l'entretien, font éclater une grosse erreur, toute contraire à ce qu'on avait cru d'abord. Et comme au trictrac, les joueurs inhabiles finissent par être bloqués par les joueurs habiles, et ne plus savoir quel dé amener, de même on se voit à la fin comme bloqué, et dans l'impossibilité de savoir quoi dire dans cette espèce de jeu où tu excelles à manier, non les dés, mais les discours, sans que pour cela il y ait plus de vérité dans ce que tu prétends. Ceci s'applique à la discussion présente. Ici en effet on pourrait te dire que, si dans le raisonnement on n'a rien à opposer à chacune de tes interrogations, on voit en fait ceux qui s'appliquent à la philosophie, et qui, après l'avoir étudiée dans leur jeunesse pour compléter leur éducation, ne l'abandonnent pas, mais s'y attachent trop longtemps, devenir pour la plupart des personnages bizarres, pour ne pas dire tout à fait insupportables ; tandis que ceux d'entre eux qui semblent avoir le plus de mérite, ne laissent pas de devoir à cette étude que tu nous vantes, l'inconvénient d'être inutiles à la société[962].

— Adimante, repris-je, après l'avoir écouté, crois-tu que ceux qui parlent de la sorte ne disent pas la vérité ?

— Je n'en sais rien. Mais tu me ferais plaisir de me dire ce qu'il t'en semble.

— Hé bien, il me semble qu'ils disent vrai.

— Alors, sur quel fondement peut-on dire qu'il n'est point de remède aux maux qui désolent les États, jusqu'à

Copyright Arvensa Editions

ce qu'ils soient gouvernés par ces mêmes philosophes que nous reconnaissons leur être inutiles ?

— Voilà une question à laquelle je ne puis répondre que par une comparaison.

— Ce n'est pas pourtant ta coutume, ce me semble, de parler par comparaisons.

— Fort bien, tu me railles, après m'avoir engagé dans une discussion aussi difficile. Ecoute donc cette comparaison, et tu verras encore mieux mon peu de talent en ce genre. Le traitement qu'éprouvent les sages dans les États est quelque chose de si fâcheux qu'on ne voit rien de semblable, et que, pour en donner une image exacte et qui serve à leur justification, il faut la composer de plusieurs traits différents, à la manière de ces peintres qui nous représentent des animaux moitié cerfs et moitié boucs, et d'autres assemblages monstrueux. Figure-toi donc un patron d'un ou de plusieurs vaisseaux, tel que je vais te le décrire ; plus grand et plus robuste, il est vrai, que tout le reste de l'équipage, mais un peu sourd, y voyant assez mal et n'entendant pas mieux l'art de la navigation. Les matelots se disputent entre eux le gouvernail ; chacun deux s'imagine qu'il doit être le pilote, sans avoir aucune connaissance du pilotage et sans pouvoir dire sous quel maître, ni dans quel temps il l'a appris ; bien mieux, ils prétendent que ce n'est pas une science qui puisse s'apprendre ; et si quelqu'un s'avise de dire le contraire, ils sont tous prêts à le mettre en pièces. Sans cesse autour du patron, ils l'obsèdent de leurs

Copyright Arvensa Editions

prières, et emploient tous les moyens pour le décider à leur confier le gouvernail. Ceux qui sont exclus tuent ou jettent hors du vaisseau ceux qu'on leur a préférés. Ensuite ils s'assurent de l'excellent patron, ou en l'enivrant, ou en l'assoupissant avec de la mandragore, ou ils s'en débarrassent de toute autre manière ; alors, maîtres du vaisseau, ils se jettent sur les provisions, boivent et mangent avec excès, et conduisent le vaisseau, comme de pareils gens peuvent le conduire. Ce n'est pas tout : quiconque sait les aider à prendre le commandement, par la persuasion ou par la force, ils le louent, ils l'appellent un marin habile, un maître dans tout ce qui regarde la navigation, et ils méprisent comme un homme inutile celui qui se conduit autrement. Ils ne comprennent pas qu'un vrai pilote doit étudier les temps, les saisons, le ciel, les astres, les vents et tout ce qui appartient à cet ordre de connaissances, s'il veut bien diriger un vaisseau ; et quant au talent de le gouverner, qu'il y ait ou non opposition, ils ne croient pas qu'il soit possible de le joindre à toute cette science et à tant d'étude. Ne penses-tu pas qu'en pareilles circonstances des matelots, ainsi disposés, regarderont le vrai pilote comme un homme qui perd son temps à contempler les astres, et comme un bel esprit incapable de leur être utile ?

— Je le pense.

— Tu n'as pas besoin, je crois, de voir cette comparaison développée pour y reconnaître l'image fidèle

Copyright Arvensa Editions

du traitement qu'éprouvent les vrais philosophes dans les divers États ; et j'espère que tu comprends ma pensée.

— Oui.

— Présente donc cette comparaison à celui qui s'étonne de ce que les philosophes ne sont pas honorés dans les États, et tâche de lui faire concevoir que, s'ils l'étaient, ce serait une merveille bien plus grande.

— Je n'y manquerai pas.

— Dis-lui qu'il ne se trompe pas en regardant les plus sages d'entre les philosophes comme des hommes inutiles à l'État, mais que néanmoins ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre de leur inutilité, mais à ceux qui ne veulent pas les employer. Il n'est pas naturel en effet que le pilote prie l'équipage de se mettre sous son commandement, comme il ne l'est pas que les sages aillent attendre à la porte des riches. Celui qui a dit ce bon mot[963] s'est bien trompé. La vérité est que, riche ou pauvre, quand on est malade, il faut qu'on aille frapper à la porte du médecin ; qu'en général quiconque a besoin d'être gouverné, doit aller chercher celui qui peut le gouverner, et non que ceux dont le gouvernement peut être utile aux autres, les prient de se remettre entre leurs mains. Ton homme ne se trompera donc point en comparant les politiques qui sont aujourd'hui à la tête des affaires aux matelots dont je viens de parler ; et ceux qu'ils traitent de gens inutiles et perdus dans les astres, aux véritables pilotes.

— Très bien.

Copyright Arvensa Editions

— Il suit de là qu'en pareil cas il est difficile que la meilleure profession soit en honneur auprès de ceux qui en ont de tout opposées. Mais une cause plus grave et plus puissante du décri de la philosophie, ce sont les hommes qui se donnent pour philosophes, et qui, selon toi, font dire à l'ennemi de la philosophie que la plupart de ceux qui s'appliquent à cette étude sont des hommes pervers, et que les plus sages sont tout au moins inutiles, toutes choses dont je suis convenu avec toi. Dis, n'est-ce pas cela ?

— Tout à fait.

— Ne venons-nous pas de voir la raison de l'inutilité des vrais philosophes ?

— Oui.

— Veux-tu que nous cherchions maintenant la cause inévitable de la perversité du plus grand nombre, et que nous tâchions de montrer, s'il est possible, que la faute n'en est point à la philosophie ?

— J'y consens.

— Eh bien, reprenons ce que nous disions quand cette digression a commencé ; rappelons-nous quelles qualités il est nécessaire de recevoir de la nature pour être un jour un véritable sage. La première est, s'il t'en souvient, l'amour de la vérité qu'on doit rechercher en tout et partout, la vraie philosophie étant absolument incompatible avec l'esprit d'imposture.

C'est ce que tu disais.

— Mais cette opinion n'est-elle pas bien différente de

Copyright Arvensa Editions

celle qui domine aujourd'hui ?

— Assurément.

— Mais n'aurons-nous pas bien raison de répondre que celui qui a le véritable amour de la science, aspire naturellement à l'être, et que loin de s'arrêter à cette multitude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à ce qu'il soit parvenu à s'unir à l'essence de chaque chose par la partie de son âme, qui seule peut s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec elle ; de telle sorte que cette union, cet accouplement divin ayant produit l'intelligence et la vérité, il atteigne à la connaissance de l'être et vive dans son sein d'une véritable vie, libre enfin des douleurs de l'enfantement ?

— Cette réponse est bien légitime.

— Se peut-il qu'un tel homme aime le mensonge, ou plutôt ne le haïsse pas ?

— Il le déteste.

— Et quand c'est la vérité qui ouvre la marche, nous ne dirons jamais, je crois, qu'elle mène à sa suite le cortège des vices.

— Non, sans doute.

— Mais qu'elle marche toujours avec la pureté des moeurs et la justice, accompagnées de la tempérance.

— Fort bien.

— Qu'est-il besoin de faire une seconde fois la revue des qualités qui composent le naturel du philosophe ? Tu t'en souviens, nous avons vu paraître l'une après l'autre la

Copyright Arvensa Editions

force, la grandeur d'âme, la facilité à apprendre, la mémoire. Alors tu nous objectas qu'à la vérité il était impossible de ne pas se rendre à nos raisons, mais qu'en laissant de côté les discours et en considérant la conduite des philosophes, chacun verrait bien que les uns sont des hommes inutiles, et que les autres, en bien plus grand nombre, sont des gens tout à fait pervers. Après nous être mis à chercher la cause de cette accusation, nous en sommes venus à examiner pourquoi le plus grand nombre des philosophes se compose de gens pervers ; et voilà ce qui nous a obligés à tracer encore une fois le caractère du vrai philosophe.

— C'est vrai.

— Nous avons donc maintenant à considérer les causes qui dénaturent ce caractère dans le plus grand nombre des philosophes, comment il n'échappe à la corruption qu'un bien petit nombre, ceux qu'on appelle, non pas médians, mais inutiles. Nous considérerons ensuite les hommes qui affectent l'imitation de ce caractère et s'attribuent ce rôle ; nous verrons comment avec leur nature ils usurpent une profession dont ils sont indignes et qui est au dessus de leur portée, donnent dans mille écarts et occasionnent le décri universel où se trouve, selon toi, la philosophie.

— Mais quelles sont les causes de corruption pour le philosophe ?

— Je vais te les exposer, si j'en suis capable : d'abord tout le monde conviendra avec moi que ces heureux

Copyright Arvensa Editions

naturels qui réunissent toutes les qualités que nous avons exigées du philosophe accompli, apparaissent sur la terre rarement et en petit nombre. Qu'en penses-tu ?

— On n'en peut pas douter.

— Ils sont en bien petit nombre, et vois quelle foule de causes, et de causes puissantes, conspirent à les corrompre.

— Quelles sont-elles ?

— Ce qu'il y a de plus étrange à dire, c'est que l'âme du philosophe se perd et se laisse détourner de la philosophie par les qualités mêmes que nous avons admirées en lui ; je veux dire la force, la tempérance et les autres qualités dont nous avons fait l'énumération.

— Cela est bien étrange, en effet.

— Ce qui pervertit encore son âme et l'arrache à la philosophie, c'est tout ce qu'on regarde parmi les hommes comme des biens, la beauté, les richesses, la force du corps, les grandes alliances et les autres avantages de cette nature. Tu dois comprendre en général ce que je veux dire.

— Oui, mais je te verrai avec plaisir me l'expliquer plus nettement.

— Saisis bien ce principe général ; et tout ce que je viens de dire, loin de te paraître étrange, sera pour toi de la plus grande évidence.

— Comment ?

— Chacun sait que toute plante, tout animal qui ne trouve en naissant ni la nourriture, ni la saison, ni le climat

Copyright Arvensa Editions

qui lui conviennent, se corrompt d'autant plus que sa nature est plus vigoureuse : car le mal est plus contraire à ce qui est bon qu'à ce qui n'est ni bon ni mauvais.

— Cela est certain.

— Il est donc raisonnable de dire qu'une nature excellente, avec un régime contraire, devient pire qu'une nature plus médiocre.

— Oui.

— Affirmons également, mon cher Adimante, que les âmes les plus heureusement douées deviennent les plus mauvaises de toutes par la mauvaise éducation. Crois-tu en effet que les grands crimes et la méchanceté consommée partent d'une âme vulgaire et non d'une âme pleine de vigueur, dont l'éducation a dépravé les excellentes qualités, et penses-tu qu'une âme faible puisse jamais faire beaucoup de bien ou beaucoup de mal ?

— Non, je pense comme toi.

— Si donc le philosophe dont nous avons tracé le caractère naturel, reçoit l'enseignement qui lui convient, c'est une nécessité qu'en se développant il parvienne à toutes les vertus : si, au contraire, il tombe sur un sol étranger, y prend racine et s'y développe, c'est une nécessité qu'il produise tous les vices, à moins qu'il ne se trouve un Dieu qui le protège. Crois-tu aussi, comme la multitude, que ceux qui corrompent la jeunesse d'une manière sérieuse soient quelques sophistes, simples particuliers ? Ne penses-tu pas plutôt que ceux qui le

Copyright Arvensa Editions

disent, sont eux-mêmes les plus grands des sophistes, et qu'ils savent parfaitement former et tourner à leur gré jeunes et vieux, hommes et femmes ?

— Et quand cela ?

— C'est lorsqu'assis dans les assemblées politiques, aux tribunaux, aux théâtres, dans les camps et partout où il y a de la foule, ils blâment ou ils approuvent certaines paroles et certaines actions, avec un grand tumulte, toujours outrés, soit qu'ils se récrient soit qu'ils applaudissent, et que l'écho retentissant des murailles et des lieux d'alentour redouble encore le fracas du blâme et de la louange. Quel effet produiront, dis-moi, de semblables scènes sur le coeur d'un jeune homme ? Quelle éducation particulière sera assez forte pour ne pas faire naufrage au milieu de ces flots de louanges et de critiques, et ne pas se laisser aller où leur courant l'entraîne ? Le jeune homme ne jugera-t-il pas comme cette multitude de ce qui est beau ou honteux ? Ne s'attachera-t-il pas aux mêmes choses ? Ne lui deviendra-t-il pas semblable ?

— Mon cher Socrate, l'épreuve est irrésistible.

— Et cependant je n'ai pas encore parlé de la plus puissante de toutes.

— Quelle est-elle ?

— C'est quand ces habiles maîtres et sophistes, ne pouvant rien par les discours, y ajoutent les actions. Ne sais-tu pas qu'ils ont, contre ceux qui ne se laissent pas persuader, des condamnations infamantes, des amendes,

Copyright Arvensa Editions

des arrêts de mort ?

— Je le sais.

— Quel autre sophiste, quels enseignements particuliers pourraient prévaloir contre de pareilles leçons ?

— Je n'en connais point.

— Non, sans doute ; et y prétendre seulement serait grande folie. Il n'y a point, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'éducation morale qui puisse aller contre celle dont le peuple dispose ; j'entends, mon cher, d'éducation humaine, et bien entendu que j'excepte avec le proverbe ce qui serait divin. Sache bien que si, dans de semblables gouvernements, il se trouve quelque âme qui échappe au naufrage commun et soit ce qu'elle doit être, tu peux dire sans crainte d'erreur que c'est une protection divine qui l'a sauvée.

— Je suis bien de ton avis.

— Alors tu pourras être encore de mon avis sur ceci.

— Sur quoi ?

— Tous ces simples particuliers, docteurs mercenaires, que le peuple appelle sophistes et qu'il regarde comme ses concurrents et ses rivaux, n'enseignent autre chose que ces opinions mêmes professées par la multitude dans les assemblées nombreuses, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il

Copyright Arvensa Editions

a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, après avoir recueilli sur tout cela les observations d'une longue expérience, en formerait un corps de science qu'il se mettrait à enseigner, sans pouvoir au fond discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste ; se conformant dans ses jugements à l'instinct du redoutable animal ; appelant bien ce qui lui donne de la joie, mal, ce qui le courrouce, et, sans faire d'autre distinction, réduisant le juste et le beau à ce qui satisfait les nécessités de la nature, parce que la différence essentielle qui existe entre le bien et la nécessité, cet homme ne peut la voir ni la montrer aux autres. Certes, un tel maître ne te semblerait-il pas bien étrange ?

— Oui.

— Eh bien, quelle différence y a-t-il de cet homme à celui qui fait consister la sagesse à connaître le goût et les fantaisies d'une multitude rassemblée au hasard, soit qu'il s'agisse de peinture, de musique, ou bien de politique ? N'est-il pas évident que, si quelqu'un se présente devant cette assemblée pour lui faire connaître un poème ou un autre ouvrage d'art ou un projet de service public, s'en remettant à la discrétion de la foule, c'est pour lui une nécessité suprême, invincible[964], de faire ce qu'elle approuvera ? Or, as-tu jamais entendu un seul de ceux qui la composent prouver, par des raisons qui ne fussent pas

Copyright Arvensa Editions

très ridicules, que ce qu'il juge bon et beau est tel qu'il le juge ?

— Non, jamais, et je n'y compte guère.

— A toutes ces réflexions joins encore celle-ci : Est-il possible que la multitude admette et conçoive ce principe : que le beau est un et distinct de la foule des choses belles ; que toute essence est une et non pas multiple ?

— Cela n'est pas possible.

— Il est impossible par conséquent que le peuple soit philosophe.

— Oui.

— C'est aussi une nécessité que les philosophes soient l'objet de ses critiques.

— Oui.

— Et de celles des sophistes qui, ayant commerce avec le peuple, s'appliquent à lui plaire.

— Évidemment.

— Maintenant quel asile vois-tu où le philosophe puisse se retirer pour y persévérer dans sa profession et y atteindre à tout son développement ? Rappelle-toi ce que nous avons dit, et réfléchis. Nous sommes convenus que les qualités naturelles du philosophe sont la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme.

— Oui.

— Dès l'enfance, surtout si les qualités du corps répondent à celles de l'âme, il sera le premier entre tous ses égaux.

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute.

— Lorsqu'il sera parvenu à l'âge mûr, ses parents et ses concitoyens s'empresseront de faire servir ses talents à leurs intérêts.

— Oui.

— Ils seront à ses pieds, l'accablant de prières et d'hommages ; car prévoyant qu'il sera puissant un jour, ils voudront s'assurer de lui par avance et lui adresseront des flatteries anticipées.

— C'est assez l'ordinaire.

— Que veux-tu qu'il fasse au milieu de cette foule adulatrice, surtout s'il est né dans un état puissant, s'il est riche, de haute naissance, beau de visage et d'une taille avantageuse ? Ne se laissera-t-il pas aller aux plus folles espérances, jusqu'à s'imaginer qu'il sera capable de gouverner les Grecs et les barbares ? Son coeur ne s'enflera-t-il pas, rempli par le faste et le vain orgueil qui chassent la raison ?

— Oui.

— Si tandis qu'il est dans cet état d'exaltation, quelqu'un s'approchant doucement de lui, lui faisait entendre le langage de la vérité, en disant que la raison lui manque, et qu'il en a besoin, mais qu'elle ne s'acquiert qu'au prix des plus grands efforts, crois-tu qu'au milieu de tant d'illusions funestes, il prêtât volontiers l'oreille à de pareils discours ?

— Il s'en faut bien.

— Si pourtant à cause de son heureuse nature et de la

Copyright Arvensa Editions

sympathie naturelle que ces discours trouvent dans son âme, il les écoutait, se laissait fléchir et entraîner vers la philosophie, que pensons-nous que fassent alors tous ses flatteurs, persuadés qu'ils vont perdre son appui et son amitié ? Discours, actions, ne mettront-ils pas tout en oeuvre, et auprès de lui pour le dissuader, et auprès de l'homme qui s'efforce de le ramener pour lui en ôter le pouvoir, soit en l'environnant de pièges secrets, soit en le provoquant par des accusations publiques ?

— Cela est fort vraisemblable.

— Hé bien, se peut-il encore que notre jeune homme devienne philosophe ?

— Je ne vois pas trop comment.

— Tu vois que j'avais raison de dire que les qualités qui constituent le philosophe, quand elles se développent sous l'influence d'une mauvaise éducation, le détournent en quelque manière de sa destinée naturelle, aussi bien que les richesses et les autres prétendus avantages de cette espèce.

— Oui : je reconnais que tu avais raison.

— Telle est, mon cher, la manière dont se corrompt et se perd une nature si bien faite pour la meilleure des professions, et en même temps si rare, comme nous l'avons remarqué. C'est de pareils hommes que sortent et ceux qui causent les plus grands maux aux Etats et aux particuliers, et ceux qui leur font le plus de bien lorsqu'ils ont pris une heureuse direction ; mais jamais homme d'un naturel médiocre n'a rien fait de grand, soit en bien soit

Copyright Arvensa Editions

en mal, ni comme particulier ni comme homme public.

— Rien n'est plus vrai.

— Ces hommes, nés pour la philosophie, s'en éloignant ainsi, et la laissant solitaire et négligée, mènent une vie contraire à leur nature et à la vérité ; tandis qu'elle, privée de ses protecteurs naturels, demeure exposée à l'invasion d'indignes étrangers qui la déshonorent et lui attirent tous ces reproches dont tu parlais : que de ses adhérents, les uns ne sont bons à rien, et les autres, qui forment le grand nombre, sont des misérables.

— C'est bien ce qu'on dit.

— Et ce qu'on a raison de dire. Car voyant la place inoccupée, mais pleine de beaux noms et de belles apparences, ces étrangers, de peu de valeur, semblables à des criminels, échappés de leur prison, qui vont se réfugier dans les temples, désertent avec empressement leur profession pour la philosophie, quoique habiles d'ailleurs dans leur métier habituel. En effet, malgré son abandon, la philosophie ne laisse pas de conserver une dignité qui l'élève au-dessus des autres arts et qui la fait rechercher par une foule d'hommes que la nature avait peu faits pour elle, et dont un travail servile a usé, dégradé l'âme, comme il a défiguré le corps. Et peut-il en être autrement ?

— Non.

— A les voir, ne dirais-tu pas un esclave chauve et chétif, à peine libre de ses fers, qui, ayant amassé quelque argent avec sa forge, court aux bains publics pour s'y

Copyright Arvensa Editions

laver, prend un habit neuf, et habillé comme un nouvel époux, va épouser la fille de son maître que lui livrent la pauvreté et l'abandon où elle se trouve ?

— La comparaison est fort juste.

— Quels enfants produira cette union ? Des enfants abâtardis et mal conformés.

— Cela doit être.

— De même, quelles pensées, quelles opinions seront le fruit du commerce que des âmes sans dignité et incapables de culture auront avec la philosophie ? Des sophismes, pour les appeler de leur véritable nom, rien de légitime, rien qui annonce une véritable sagesse.

— Précisément.

— Le nombre de ceux qui peuvent dignement avoir commerce avec la philosophie, reste donc bien petit, mon cher Adimante ; ou quelque noble esprit perfectionné par l'éducation, et qui, relégué dans l'exil, demeure fidèle à la philosophie, comme il convient à sa nature, et loin des causes qui auraient pu le corrompre ; ou bien quelque grande âme qui, née dans un petit Etat, méprise et dédaigne les charges publiques ; ou, à grand-peine encore, quelque esprit heureusement doué qui déserte, avec raison, toute autre profession, pour se livrer à la philosophie. D'autres enfin peuvent être arrêtés par le même frein qui retient auprès d'elle notre ami Théagès. Tout conspire à l'éloigner de la philosophie : mais ses maladies continuelles l'y tiennent constamment attaché, l'empêchant de se mêler des affaires publiques. Pour ce

Copyright Arvensa Editions

qui me regarde, il ne convient guère de parler de cette voix divine qui m'avertit intérieurement : car on en trouverait à peine un autre exemple dans le passé. Or, parmi ce petit nombre d'hommes, celui qui goûte et qui a goûté la douceur et la félicité que donne la sagesse, lorsqu'en même temps il voit en plein la folie de la multitude et l'extravagance de tous les gouvernements, lorsqu'il n'aperçoit autour de lui personne avec qui il pût, sans se perdre, marcher au secours de la justice, et que, semblable à un homme qui se trouve au milieu de bêtes féroces, incapable de partager les injustices d'autrui et trop faible pour s'y opposer à lui seul, il reconnaît qu'avant d'avoir pu rendre quelque service à l'État ou à ses amis, il lui faudrait périr inutile à lui-même et aux autres, alors ayant bien fait toutes ces réflexions, il se tient en repos, uniquement occupé de ses propres affaires, et comme le voyageur pendant l'orage, abrité derrière quelque petit mur contre les tourbillons de poussière et de pluie, voyant de sa retraite l'injustice envelopper les autres hommes, il se trouve heureux s'il peut couler ici-bas des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine, et une belle espérance.

— Sortir ainsi de la vie ce n'est pas l'avoir mal employée.

— Mais c'est aussi n'avoir pas rempli sa plus haute destinée, faute d'avoir vécu sous une forme convenable de gouvernement. Suppose un gouvernement pareil, le

Copyright Arvensa Editions

philosophe va grandir encore et devenir le sauveur de l'État et des particuliers. Je crois avoir suffisamment montré la cause et l'injustice des reproches qu'on fait à la philosophie : aurais-tu quelque autre chose à dire ?

— Je n'ai plus rien à dire là-dessus. Mais dis-moi : de tous les gouvernements qui existent, quel est celui qui conviendrait au philosophe ?

— Aucun : je me plains précisément de ne trouver aucune forme de gouvernement qui convienne au philosophe. Aussi le voyons-nous s'altérer, se corrompre. De même qu'une graine, semée dans une terre étrangère, perd sa force et prend la qualité du sol où on l'a transportée, ainsi le caractère philosophique perd dans cette situation la vertu qui lui est propre et change de nature. Si au contraire il rencontre un gouvernement dont la perfection réponde à la sienne, alors on verra qu'il renferme véritablement en lui quelque chose de divin, et que partout ailleurs, dans les hommes et dans leurs occupations, il n'y a rien que d'humain. Tu vas me demander, sans doute, de quelle forme de gouvernement je veux parler ?

— Tu te trompes : ce n'est pas cela que j'allais te demander, mais si l'État dont nous avons tracé le plan est celui que tu as en vue, ou si c'en est un autre.

— Oui, sans doute, c'est celui-là sous beaucoup de rapports. Nous avons déjà dit, à la vérité, qu'il fallait trouver le moyen de conserver dans notre État le même esprit qui t'avait éclairé et dirigé, toi législateur, dans

Copyright Arvensa Editions

l'établissement des lois.

— Nous l'avons dit.

— Mais nous n'avons pas développé ce point suffisamment, dans la crainte des objections mêmes que vous avez faites, et dont vous avez montré combien la solution est longue et difficile ; sans compter que ce qui reste à établir n'est nullement aisé.

— De quoi s'agit-il ?

— De la manière dont l'État doit se conduire avec la philosophie pour qu'elle n'y périsse pas. Toutes les grandes entreprises sont hasardeuses, et comme on dit, le beau est difficile.

Cependant achève la démonstration en éclaircissant ce point.

— Si je n'y parviens pas, ce sera de ma part impuissance et non mauvaise volonté. Je te fais juge de mon zèle. Et pour commencer, vois avec quelle résolution et quelle audace je me permets de dire que dans son commerce avec la philosophie l'État doit se diriger par des principes opposés à ceux qu'on suit aujourd'hui.

— Comment donc ?

— Maintenant, ceux qu'on applique à la philosophie, sont des jeunes gens à peine sortis de l'enfance, qui se partagent entre cette étude et celle de l'économie et du commerce. Au moment d'entrer dans la partie la plus difficile, je veux dire la dialectique, ils quittent la philosophie, lors même qu'elle a développé en eux les plus heureuses dispositions. Dans la suite, ils croient faire

Copyright Arvensa Editions

beaucoup d'assister à des entretiens philosophiques, lorsqu'ils en sont priés ; ils s'en font moins une occupation qu'un passe-temps. La vieillesse est-elle venue ? à l'exception d'un petit nombre, leur ardeur pour cette étude s'éteint bien plus que le soleil d'Héraclite[965], puisqu'elle ne se rallume plus.

— Comment faut-il faire ?

— Tout le contraire. Il faut que les enfants et les jeunes gens acquièrent l'instruction et la science de leur âge[966], et qu'on prenne un soin particulier de leur corps dans cette saison de la vie où il croît et se fortifie, afin de le préparer au service de la philosophie. A mesure que l'intelligence prend son développement, on renforcera le genre d'exercice qu'on lui donne. Enfin, lorsque les forces affaiblies ne permettront plus d'exercer les fonctions de magistrat et de guerrier, alors il sera permis de se livrer à la philosophie et de ne s'occuper sérieusement d'aucune autre chose, afin de pouvoir mener ici-bas une vie heureuse et après la mort couronner la félicité de leur vie par une félicité qui y réponde.

— En vérité, mon cher Socrate, il y a de la bonne volonté dans tes paroles : je crois cependant que la plupart de ceux qui t'écoutent en mettront encore plus à te résister, loin de se laisser persuader le moins du monde, à commencer par Thrasymaque.

— Oh ! ne nous brouille pas Thrasymaque et moi, amis récents, jamais ennemis. Il n'est pas d'efforts que je ne

Copyright Arvensa Editions

fasse pour le convaincre, lui et les autres, ou du moins pour leur servir à quelque chose dans une autre vie, lorsque, recommençant une nouvelle carrière, ils rencontreront de semblables entretiens.

— A la bonne heure : l'ajournement est bien peu de chose.

— Dis plutôt que ce n'est rien en comparaison de toute la durée des temps. Après tout, il n'est pas surprenant que de pareils discours ne trouvent point de croyance dans la plupart des esprits. On n'a point encore vu s'exécuter ce que nous disons : loin de là, on n'a entendu sur ces matières que des phrases d'une symétrie recherchée, au lieu de propos naturels et sans art comme les nôtres. Mais ce qu'on n'a jamais vu, c'est un homme parfaitement conforme dans ses actions comme dans ses principes au modèle de la vertu, autant que le permet la faiblesse humaine, et à la tête d'un Etat semblable à lui. Qu'en penses-tu ?

— Je ne le crois pas.

— On n'a guère assisté non plus, mon cher ami, à de beaux et nobles entretiens consacrés à la recherche assidue de la vérité par tous les moyens possibles et dans la seule vue de la connaître ; où l'on rejette bien loin tout vain ornement et toute subtilité ; où l'on ne parle ni pour la gloire ni par esprit de contradiction, comme on fait au barreau et dans les conversations particulières.

— Cela est encore vrai.

— Voilà les réflexions qui me préoccupaient et me

Copyright Arvensa Editions

faisaient craindre de parler : cependant la vérité l'a emporté, et j'ai dit qu'il ne fallait point s'attendre à voir d'État, de gouvernement, ni même d'homme parfait, à moins que des circonstances extraordinaires ne mettent les philosophes, j'entends le petit nombre de ceux qu'on n'accuse pas d'être médians, mais d'être inutiles, dans la nécessité de prendre bon gré mal gré le gouvernement de l'État, et l'État lui-même dans la nécessité de les écouter ; ou bien à moins que quelque inspiration divine ne donne un vrai amour de la vraie philosophie à ceux qui gouvernent aujourd'hui les monarchies et les autres États, ou à leurs héritiers. Prétendre que l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux soient impossibles, n'est pas raisonnable ; autrement nous serions bien ridicules de nous amuser ici à former de vains souhaits. N'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Si donc il est jamais arrivé, dans toute l'étendue des siècles écoulés, que des philosophes éminents se soient trouvés dans la nécessité de se mettre à la tête du gouvernement ; ou si la chose arrive à présent dans quelque contrée barbare, placée à une distance qui la dérobe à nos regards, ou si elle doit arriver un jour, nous sommes prêts à soutenir qu'il y a eu, qu'il y a ou qu'il y aura un État semblable au nôtre, lorsque la même muse y possédera la suprême autorité. Un tel État n'est pas impossible en effet ; et nous ne supposons pas des choses impossibles ; mais qu'elles soient difficiles, nous en convenons nous-mêmes.

Copyright Arvensa Editions

— Je pense comme toi.

— Mais la multitude ne pense pas de même, me diras-tu.

— Peut-être.

— Ô mon ami, n'accuse pas trop la multitude. Elle changera bientôt d'opinion si, au lieu de lui faire querelle, tu te contentes de la ramener doucement et de défendre la philosophie contre d'injustes préjugés, en lui montrant ce que sont les philosophes dont tu veux parler, et en définissant, comme nous venons de faire, leur caractère et celui de leur profession, de peur qu'elle ne s'imagine que tu lui parles des philosophes tels qu'elle se les représente. Quand elle sera placée dans ce point de vue, ne penses-tu pas qu'elle prendra une autre opinion et répondra tout autrement ? Ou crois-tu qu'il soit naturel de se fâcher contre qui ne se fâche pas, et de vouloir du mal à qui ne nous en veut pas, lorsqu'on est soi-même sans envie et sans malice ? Je préviens ton objection et je te déclare qu'un caractère aussi intraitable peut bien être celui de quelques per-personnes, mais non pas du grand nombre.

— J'en conviens.

— Conviens aussi que ce qui indispose le public contre la philosophie, ce sont ces étrangers qui, ayant fait mal à propos invasion dans la philosophie, se complaisent dans la haine et les insultes, et se déchaînent sans cesse contre les gens, conduite très peu séante à la philosophie.

— Tu as bien raison.

Copyright Arvensa Editions

— En effet, mon cher Adimante, celui dont la pensée est réellement occupée de la contemplation de l'être, n'a pas le loisir d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes, de leur faire la guerre et de se remplir contre eux de haine et d'aigreur ; mais, la vue sans cesse fixée sur des objets qui gardent entre eux le même arrangement et les mêmes rapports, et qui, sans jamais se nuire les uns aux autres, sont tous sous la loi de l'ordre et de la raison, il s'applique à imiter et à exprimer en lui-même, autant qu'il lui est possible, leur belle harmonie. Car comment s'approcher sans cesse d'un objet avec amour et admiration, sans s'efforcer de lui ressembler ?

— Cela ne peut être.

— Ainsi le philosophe, par le commerce qu'il a avec ce qui est divin et sous la loi de l'ordre, devient lui-même soumis à l'ordre et divin, autant que le comporte l'humanité : car il y a toujours beaucoup à reprendre dans l'homme.

— Assurément.

— Et maintenant, si quelque motif puissant l'obligeait à entreprendre de faire passer l'ordre qu'il contemple là-haut, dans les mœurs publiques et privées de ses semblables, au lieu de se borner à former son caractère personnel, crois-tu que ce fût un mauvais maître pour la tempérance, la justice et les autres vertus civiles ?

— Non certes.

— Mais si le peuple parvient à sentir une fois la vérité de ce que nous disons sur les philosophes. persistera-t-il à

Copyright Arvensa Editions

leur en vouloir, et refusera-t-il de croire avec nous qu'un État ne sera heureux qu'autant que le dessin en aura été tracé par ces artistes qui travaillent sur un modèle divin ?

— Sans doute, s'il parvient à sentir cela, il ne se fâchera pas. Mais ce dessin dont tu parles, de quelle manière le traceront les philosophes ?

— Ils regarderont l'État et l'âme de chaque citoyen comme une toile qu'il faut commencer par rendre nette ; ce qui n'est point aisé. Car tu penses bien qu'ils auront d'abord cela de fort différent de la pratique ordinaire, qu'ils ne voudront s'occuper d'un État ou d'un individu pour lui tracer des lois, que lorsqu'ils l'auront reçu pur et net, ou qu'ils l'auront eux-mêmes rendu tel.

— Et ils auront raison.

— Cela fait, ne faudra-t-il pas tracer la forme du gouvernement ?

— Eh bien ?

— Quand ils en viendront à l'œuvre, ils auront, je pense, à jeter souvent les yeux sur deux choses alternativement, l'essence de la justice, de la beauté, de la tempérance et des autres vertus, et ce que l'humanité comporte de cet idéal, et ils formeront ainsi par le mélange et la combinaison, et à l'aide d'institutions convenables, l'homme véritable, sur ce modèle qu'Homère[967] lorsqu'il le rencontre dans des personnages humains, appelle divin et semblable aux dieux.

Copyright Arvensa Editions

— A merveille.

— Il leur faudra, je pense, souvent effacer, et revenir sur certains traits jusqu'à ce qu'ils aient rapproché le plus qu'il est possible l'âme humaine de ce degré de perfection qui la rend agréable aux dieux.

— Un pareil dessin ne peut manquer d'être fort beau.

Eh bien, ai-je enfin persuadé à ceux que tu représentais tantôt[968] comme prêts à fondre sur nous de toute leur force, que l'homme capable de dessiner ainsi le plan d'un État, est ce même philosophe que je me permettais de leur recommander, et auquel ils trouvaient mauvais que nous donnassions les Etats à gouverner ? Peuvent-ils à présent entendre dire la même chose avec plus de sang-froid ?

— Certainement, s'ils sont raisonnables.

— Que pourraient-ils encore nous objecter ? Que les philosophes ne sont pas épris de l'être et de la vérité ?

— Cela serait absurde.

— Que le naturel du philosophe, tel que nous l'avons décrit, n'approche pas de ce qu'il y a de meilleur au monde ?

— Impossible.

— Ou qu'un semblable naturel, cultivé par une éducation convenable, n'est pas plus propre que tout autre à devenir au plus haut degré vertueux et sage ? Accorderont-ils plutôt cet avantage à ceux que nous avons exclus du nombre des philosophes ?

Copyright Arvensa Editions

— Non.

— Et quand ils nous entendront dire qu'il n'est point de remède aux maux publics et particuliers, et que la forme de gouvernement dont nous faisons la fiction, ne se réalisera jamais, si la philosophie ne possède toute autorité dans l'État, s'effaroucheront-ils encore de nos paroles ?

— Un peu moins, j'espère.

— Allons, veux-tu que nous n'en restions pas sur cet un peu moins et que nous les déclarions tout à fait radoucis et persuadés, quand la honte seule les obligerait d'en convenir.

— Je le veux bien.

— Tenons-les donc pour persuadés à cet égard. A présent, pourrait-on contester que des enfants de rois ou de chefs de gouvernement puissent naître avec des dispositions pour la philosophie ?

— Non, personne.

— Et voudrait-on dire que, lors même qu'ils naîtraient avec de pareilles dispositions, c'est une nécessité qu'ils se pervertissent ? Nous aussi, nous convenons qu'il leur est difficile de se préserver ; mais que, dans toute la suite des temps, pas un seul ne se sauve, c'est ce que personne n'oserait dire.

— Assurément, non.

— Or, il suffit qu'il s'en sauve un seul, et que celui-là trouve ses concitoyens disposés à lui obéir, pour exécuter tout ce qui passe aujourd'hui pour impossible.

Copyright Arvensa Editions

— Un seul suffit.

— Et s'il arrive que le chef d'un État établisse les lois et les institutions dont nous avons parlé, il n'est pas impossible que les citoyens consentent à s'y soumettre.

— Non sans doute.

— Mais est-ce une chose étrange et qui répugne, que le projet que nous avons conçu vienne un jour à la pensée de quelque autre ?

— Je ne le crois pas.

— Nous avons, ce me semble, assez bien démontré que, s'il est possible à exécuter, rien n'est plus avantageux.

— Oui.

— Concluons donc que si notre plan de législation vient à s'exécuter, il est excellent ; et que si l'exécution en est difficile, du moins n'est-elle pas impossible.

— Cette conclusion est juste.

— Puisque nous voilà, non sans peine, arrivés à ce résultat, voyons ce qui suit, c'est-à-dire de quelle manière, à l'aide de quelles sciences et de quels exercices, se formeront les hommes capables de maintenir la constitution de l'État, et à quel âge ils devront s'y appliquer.

— Voyons.

— Mon adresse ne m'a servi de rien, quand j'ai voulu précédemment passer sous silence l'affaire épineuse du mariage, de la procréation des enfants et du choix des magistrats, sachant combien ici la vérité était délicate à

Copyright Arvensa Editions

exposer et d'une exécution difficile ; car maintenant je ne suis pas moins dans la nécessité d'en parler. Il est vrai que j'ai traité ce qui regarde les femmes et les enfants, mais pour les magistrats, nous avons à y revenir comme au début de la question. Nous avons dit, s'il t'en souvient[969], que dans l'épreuve du plaisir et de la douleur, ils devaient montrer leur amour pour la patrie, et ne jamais s'écarter de ce principe ni dans les travaux ni dans les dangers ni dans aucun changement de position ; qu'il fallait rejeter celui qui aurait succombé à cette épreuve, choisir pour magistrat celui qui en serait sorti aussi pur que l'or qui a passé par le feu, et le combler de distinctions et d'honneurs pendant sa vie et après sa mort. Voilà ce que j'ai dit, tout en biaisant et en enveloppant mes termes, dans la crainte de provoquer la discussion en présence de laquelle nous nous trouvons maintenant.

— C'est vrai : je m'en souviens.

— Je n'osais guère alors, mon cher ami, articuler ce qui est dit à présent. Mais le parti en est pris, et je déclare que les meilleurs gardiens de l'État doivent être autant de philosophes.

— Soit.

— Remarque, je te prie, combien probablement le nombre en sera petit ; car il arrive rarement que les qualités qui doivent, selon nous, entrer dans le caractère du philosophe, se trouvent rassemblées dans le même

Copyright Arvensa Editions

homme ; ordinairement, ce caractère est comme dispersé entre plusieurs individus.

— Comment l'entends-tu ?

— Tu n'ignores pas que les hommes doués d'une conception prompte, d'une mémoire heureuse, d'une imagination vive, d'un esprit pénétrant, et des autres qualités analogues, ne sont pas ordinairement capables de joindre à la chaleur des sentiments et à l'élévation des idées, l'ordre, le calme et la constance, mais qu'ils se laissent aller où la vivacité les emporte, et ne présentent rien de stable.

— J'en conviens.

— Au contraire, ces natures fermes et solides, sur lesquelles on peut compter, et qui à la guerre en présence du danger s'émeuvent à peine, trouvent dans ces qualités mêmes peu de dispositions pour les sciences : leur intelligence n'a nulle vivacité et semble comme engourdie : ils bâillent et s'endorment dès qu'ils veulent s'appliquer à quelque étude sérieuse.

— J'en conviens encore.

— Nous avons dit cependant que nos magistrats devaient avoir les qualités et des uns et des autres ; que sans cela il ne fallait ni prendre tant de soins pour leur éducation, ni les élever aux honneurs et aux premières dignités.

— Et nous avons eu raison.

— Tu conçois donc combien de pareils cas seront rares.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Disons maintenant ce que nous avons omis tantôt, qu'outre l'épreuve des travaux, des dangers et des plaisirs par laquelle on les fera passer, il faut les exercer dans un grand nombre de sciences, afin de voir si leur esprit est capable de soutenir les plus profondes études, ou s'ils se lassent et s'arrêtent comme ceux dont le courage s'abat dans d'autres exercices.

— Oui, il faut les soumettre à cette nouvelle épreuve : mais quelles sont ces profondes études dont tu parles ?

— Tu te souviens sans doute qu'après avoir distingué trois parties dans l'âme, nous nous sommes servis[970] de cette distinction pour expliquer la nature de la justice, de la tempérance, du courage et de la prudence.

— Si je ne m'en souvenais pas, je ne mériterais pas d'entendre ce qui te reste à dire.

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

— Quoi ?

— Que, pour parvenir à une connaissance approfondie de ces vertus, il y avait une autre route bien plus longue, et qu'en la prenant on arriverait à cette connaissance ; mais qu'il y avait aussi moyen de rattacher la démonstration à ce qui avait été dit précédemment. Vous me dites que cela suffisait, et je fis une démonstration bien imparfaite, selon moi, sous le rapport de l'exactitude. Mais peut-être vous en êtes-vous contentés ; c'est à vous

Copyright Arvensa Editions

de le dire.

— Mais assez, quant à moi, et il m'a semblé qu'il en était de même des autres.

— Mon cher ami, dans des sujets de cette importance, dès qu'il manque quelque chose, ce n'est point assez : rien d'imparfait n'est la juste mesure de quoi que ce soit ; cependant il est des personnes qui s'imaginent qu'il y en a bientôt assez, et qu'il n'est pas besoin de pousser plus loin les recherches.

— C'est un défaut que la paresse rend commun à bien des gens.

— Mais aussi, s'il est quelqu'un qui doive être exempt de ce défaut, c'est le gardien de l'État et des lois.

— Oui, certes.

— Il faut donc, mon cher ami, qu'il prenne l'autre route plus longue et qu'il s'applique autant à exercer son esprit que son corps, ou jamais il ne parviendra au terme de cette science sublime qui lui convient particulièrement.

— Quoi donc ? Ce dont nous parlons n'est pas ce qu'il y a de plus important, et il y a quelque connaissance au-dessus de celle de la justice et des autres vertus que nous avons parcourues ?

— Sans doute : j'ajoute que même à l'égard de ces vertus, une légère esquisse, comme celle que nous avons tracée, ne lui suffit pas, et qu'il en doit vouloir le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas ridicule qu'il mît tout en oeuvre pour avoir la notion la plus nette et la plus exacte de choses de peu de conséquence, et qu'il ne comprît pas

Copyright Arvensa Editions

que les plus grands objets veulent aussi la plus grande application ?

— Cette réflexion est très sensée ; mais crois-tu qu'on te laissera passer outre, sans te demander quelle est cette science supérieure à toutes les autres, et quel est son objet ?

Non, sans contredit : eh bien, interroge-moi. Au surplus tu m'as entendu plus d'une fois parler de cette science ; et maintenant, ou tu manques de mémoire, ou tu veux me mettre en défaut et m'embarrasser par de nouvelles objections, et c'est là ce que je suppose. Tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien est l'objet de la plus sublime des connaissances ; que la justice et les autres vertus qui réalisent cette idée empruntent d'elle leur utilité et tous leurs avantages. C'est là, tu le sais bien, je crois, tout ce que j'ai à te dire maintenant, en ajoutant que nous ne connaissons pas suffisamment cette idée, et que, si nous ne la connaissons pas, il ne nous servira de rien de savoir tout le reste ; de même que sans la possession du bien, celle de toute autre chose nous est inutile. Crois-tu, en effet, qu'il soit avantageux de posséder quelque chose que ce soit, si elle n'est bonne, ou de connaître tout, à l'exception du bien, et de ne connaître ni le beau ni le bon ?

— Certainement, non ; je ne le crois pas.

— Tu n'ignores pas non plus que la plupart font consister le bien dans le plaisir, et d'autres, plus raffinés,

Copyright Arvensa Editions

dans l'intelligence[971] ?

— Je le sais.

— Tu sais aussi, mon cher ami, que ceux qui partagent ce dernier sentiment, ne peuvent expliquer ce que c'est que l'intelligence, et qu'à la fin ils sont réduits à dire qu'elle se rapporte au bien.

— Oui ; et cela est fort plaisant.

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

— Cela est vrai.

— Mais ceux qui définissent l'idée du bien par celle du plaisir sont-ils dans une moindre erreur que les autres ? Ne sont-ils pas contraints d'avouer qu'il y a des plaisirs mauvais ?

— Oui.

— Et par conséquent d'avouer que les mêmes choses sont bonnes et mauvaises ?

— Oui.

— Il est donc évident qu'il s'élève ici des difficultés graves et nombreuses.

— J'en conviens.

— N'est-il pas évident aussi qu'à l'égard du juste et de l'honnête, bien des gens se contenteront de faire et de

Copyright Arvensa Editions

posséder, et de paraître faire et posséder, des choses qui, sans être justes ni honnêtes, en ont l'apparence ; mais que lorsqu'il s'agit du bien, les apparences ne satisfont personne, et qu'on s'attache à trouver quelque chose de réel sans se soucier de l'apparence ?

— Cela est certain.

— Or, ce bien que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, ce bien dont elle soupçonne l'existence, mais avec beaucoup d'incertitudes, et dans l'impuissance de comprendre nettement ce qu'il est et d'y croire de cette foi inébranlable qu'elle a en d'autres choses, d'où il résulte que toutes ces autres choses qui pourraient lui servir sont comme perdues pour elle ; ce bien si grand et si précieux doit-il rester couvert des mêmes ténèbres pour la meilleure partie de l'État, celle à qui nous devons tout confier ?

— Point du tout.

— Je pense en effet que le juste et l'honnête ne trouveront pas un digne gardien dans celui qui ignorera leur rapport avec le bien, et j'oserais prédire que nul n'aura de l'honnête et du juste une connaissance exacte sans la connaissance antérieure du bien.

— Ta prédiction serait fondée.

— Notre État sera donc parfaitement ordonné, s'il a pour chef un homme qui possède cette double connaissance.

— Nécessairement.

— Mais toi, Socrate, en quoi fais-tu consister le bien,

Copyright Arvensa Editions

dans la science ou dans le plaisir, ou dans quelque autre chose ?

— Tu es charmant en vérité : je te voyais venir et me doutais depuis longtemps que tu ne voudrais pas t'en tenir à ce qu'ont dit les autres là-dessus.

— C'est qu'aussi il ne me paraît pas raisonnable, mon cher Socrate, qu'un homme qui agite cette question depuis si longtemps, dise quelle est l'opinion des autres et ne dise pas la sienne.

— Te paraît-il plus raisonnable qu'un homme parle de ce qu'il ne sait pas, comme s'il le savait ?

— Non ; mais il peut proposer comme une conjecture ce qu'il croit probable.

— Hé quoi ! ne vois-tu pas quelle triste figure fait une opinion qui ne repose pas sur la science ? La meilleure de cette sorte n'est-elle pas sans lumière ? Ceux qui, dans leurs opinions, rencontrent le vrai sans le comprendre, ne ressemblent-ils pas à des aveugles qui marchent dans le droit chemin ?

— Oui.

— Veux-tu donc arrêter tes yeux sur quelque chose d'informe, d'aveugle, de boiteux, tandis que tu peux voir de belles, de brillantes images ?

— Au nom des dieux, Socrate, me dit alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais déjà arrivé au terme : nous serons satisfaits si tu nous expliques la nature du bien comme tu as expliqué celle de la justice, de la tempérance et des autres vertus.

Copyright Arvensa Editions

— Et moi aussi, lui dis-je, mon cher, j'en serais satisfait ; mais je crains bien que cela ne passe mes forces, et qu'avec toute ma bonne volonté, ma maladresse ne m'attire vos railleries. Non, croyez-moi, mes amis, laissons là quant à présent la recherche du bien tel qu'il est en lui-même. Vous exposer mon opinion dépasserait les limites de la discussion où nous sommes engagés ; mais je veux vous entretenir de ce qui me paraît la production du bien, sa représentation exacte : sinon, passons à d'autres choses, si cela vous est agréable.

— Non, parle-nous du fils ; une autre fois tu t'acquitteras en nous parlant du père.

— Je voudrais bien pouvoir m'en acquitter à votre entière satisfaction, au lieu de ne vous offrir que l'intérêt de ma dette, comme je vais le faire : recevez toutefois ce simple intérêt, cette production du bien[972] ; mais prenez garde que je ne vous trompe involontairement, et ne vous paie en fausse monnaie.

— Nous y prendrons garde le plus que nous pourrons : explique-toi seulement.

— Reconnaissons d'abord la vérité de ce qui a été dit précédemment et en plusieurs autres rencontres : je vais vous le rappeler.

— Quoi ?

— Il y a plusieurs choses que nous appelons belles, et plusieurs choses, bonnes : c'est ainsi que nous désignons chacune d'elles.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Et le principe de chacune, nous l'appelons le beau, le bien ; et nous faisons de même de toutes les choses que nous avons considérées tout à l'heure dans leur variété, en les considérant sous un autre point de vue, dans l'unité de l'idée générale à laquelle chacune d'elles se rapporte.

— Soit.

— Et nous disons des choses particulières qu'elles sont l'objet des sens et non de l'esprit, et des idées qu'elles sont l'objet de l'esprit et non des sens.

— Cela est incontestable.

— Par quel sens apercevons-nous les choses visibles ?

— Par la vue.

— Nous saisissons les sons par l'ouïe, et par les autres sens toutes les autres choses sensibles. N'est-ce pas ?

— Sans doute.

— As-tu remarqué quelle dépense particulière, l'ouvrier de nos sens a faite pour la vue ?

— Pas précisément.

— Eh bien, remarque ceci. L'ouïe et la voix ont-elles besoin d'une troisième chose, l'une pour entendre, l'autre pour être entendue ; de sorte que, si cette chose vient à manquer, l'ouïe n'entendra point, la voix ne sera point entendue ?

— Nullement.

— Je crois que la plupart des autres sens, pour ne pas dire tous, n'ont besoin de rien de semblable. Vois-tu

Copyright Arvensa Editions

quelque exception ?

— Non.

— Mais à l'égard de la vue, outre l'objet visible, ne conçois-tu pas qu'une troisième chose est nécessaire ?

— Que veux-tu dire ?

— Suppose des yeux doués de la faculté de voir, appliqués à leur usage et en présence des objets colorés ; s'il n'intervient une troisième chose destinée à concourir au phénomène de la vision, les yeux ne verront rien, et les couleurs ne seront pas visibles.

— Quelle est cette chose ?

— C'est ce que tu appelles la lumière.

— Fort bien.

— Ainsi le sens de la vue est uni aux objets visibles par un lien incomparablement plus précieux que ceux qui unissent les autres sens à leurs objets ; à moins qu'on ne dise que la lumière est quelque chose de méprisable.

— Il s'en faut de beaucoup qu'elle le soit.

— De tous les dieux qui sont au ciel, quel est celui dont la lumière fait que nos yeux voient mieux et que les objets sont visibles ?

— Celui que tu connais ainsi que tout le monde ; car évidemment tu veux que je nomme le soleil.

— Vois si le rapport de la vue à ce dieu n'est pas tel que je vais dire.

— Comment ?

— La vue, non plus que la partie où elle se forme et qu'on appelle l'œil, n'est pas le soleil.

Copyright Arvensa Editions

— Non.

— Mais du moins de tous les organes de nos sens, l'œil est, je crois, celui qui tient le plus du soleil.

— A la bonne heure.

— La faculté qu'il a de voir, ne la possède-t-il pas comme une émanation dont le soleil est la source ?

— Oui.

— Et le soleil, qui n'est pas la vue, mais qui en est le principe, est aperçu par elle ?

— Cela est vrai.

— Eh bien maintenant, apprends-le, c'est le soleil que je veux dire, quand je parle de la production du bien. Le fils a une parfaite analogie avec le père. Ce que le bien est dans la sphère intelligible, par rapport à l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans la sphère visible, par rapport à la vue et à ses objets.

— Comment ? explique-moi ta pensée.

— Tu sais que, lorsque les yeux se tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à les discerner, qu'ils semblent jusqu'à un certain point atteints de cécité, comme s'ils perdaient la netteté de leur vue.

— La chose est ainsi.

Mais que, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement et montrent la faculté de voir dont ils sont doués.

— Sans doute.

— Comprends que la même chose se passe à l'égard

Copyright Arvensa Editions

de l'âme. Quand elle fixe ses regards sur ce qui est éclairé par la vérité et par l'être, elle comprend et connaît ; elle montre qu'elle est douée d'intelligence. Mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit, elle n'a plus que des opinions, et passe sans cesse de l'une à l'autre : on dirait qu'elle est sans intelligence.

— Oui.

— Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets de la connaissance la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme qui connaît la faculté de connaître, c'est l'idée du bien. Considère cette idée comme le principe de la science et de la vérité entant qu'elles tombent sous la connaissance ; et quelque belles que soient la science et la vérité, tu ne te tromperas pas en pensant que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. En effet, comme dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait déraisonnable de prétendre qu'elles sont le soleil : de même, dans l'autre sphère, on peut regarder la science et la vérité comme ayant de l'analogie avec le bien ; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le bien lui-même qui est d'un prix tout autrement relevé.

— Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il produit la science et la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Aussi n'as-tu garde de dire que le bien soit le plaisir.

— A Dieu ne plaise ! Mais considère son image avec

Copyright Arvensa Editions

plus d'attention et de cette manière.

— Comment ?

— Tu penses sans doute comme moi, que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même la vie.

— Oui. De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance[973].

— Grand Apollon, s'écria Glaucon en plaisantant, voilà du merveilleux !

— C'est ta faute aussi : pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet ?

— N'en demeure pas là, je te prie, mais achève la comparaison du bien avec le soleil, si tu n'as pas tout dit.

— Vraiment non, je n'ai pas tout dit.

— N'omets pas le moindre trait.

— Il m'en échappera beaucoup, je crois ; mais, autant que je le pourrai en cette circonstance, je ne passerai rien volontairement.

— Fais comme tu dis.

— Conçois donc qu'ils sont deux, le bien et le soleil : l'un est roi du monde intelligible ; l'autre, du monde visible ; je ne dis pas du ciel, de peur que tu ne croies qu'à

Copyright Arvensa Editions

l'occasion de ce mot, je veux faire une équivoque[974]. Voilà par conséquent deux espèces d'êtres, les uns visibles, les autres intelligibles.

— Fort bien.

— Soit, par exemple, une ligne coupée en deux parties inégales : coupe encore en deux chacune de ces deux parties, qui représentent l'une le monde visible, l'autre le monde intelligible ; et ces deux sections nouvelles représentant la partie claire et la partie obscure de chacun de ces mondes, tu auras pour l'une des sections du monde visible, les images. J'entends par images, premièrement les ombres ; ensuite les fantômes représentés dans les eaux et sur la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les autres représentations du même genre. Tu vois ce que je veux dire.

— Oui.

— L'autre section te donnera les objets que ces images représentent ; je veux dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de l'art comme de la nature.

— Je conçois cela.

— Veux-tu qu'à cette division du monde visible soit substituée celle du vrai et du faux de cette manière : l'opinion est à la connaissance ce que l'image est à l'objet.

— J'y consens.

— Voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

Copyright Arvensa Editions

— Comment ?

— En deux parts, dont l'âme n'obtient la première qu'en se servant des données du monde visible que nous venons de diviser, comme d'autant d'images, en partant de certaines hypothèses, non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion ; tandis que pour obtenir la seconde, elle va de l'hypothèse jusqu'au principe qui n'a besoin d'aucune hypothèse, sans faire aucun usage des images comme dans le premier cas, et en procédant uniquement des idées considérées en elles-mêmes.

— Je ne comprends pas bien ce que tu dis.

— Patience, tu le comprendras mieux après ce que je vais dire. Tu n'ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent deux sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles et ainsi du reste, selon la démonstration qu'ils cherchent : que ces hypothèses une fois établies, ils les regardent comme autant de vérités que tout le monde peut reconnaître, et n'en rendent compte ni à eux-mêmes ni aux autres ; qu'enfin partant de ces hypothèses, ils descendent, par une chaîne non interrompue, de proposition en proposition jusqu'à la conclusion qu'ils avaient dessein de démontrer.

— Pour cela, je le sais parfaitement.

— Par conséquent, tu sais aussi qu'ils se servent de figures visibles et qu'ils raisonnent sur ces figures, quoique ce ne soit point à elles qu'ils pensent, mais à

Copyright Arvensa Editions

d'autres figures représentées par celles-là. Par exemple, leurs raisonnements ne portent pas sur le quarré ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur le quarré tel qu'il est en lui-même avec sa diagonale. J'en dis autant de toutes sortes de formes qu'ils représentent, soit en relief, soit par le dessin, et qui ont aussi leurs images, soit dans l'ombre, soit dans le reflet des eaux. Les géomètres les emploient comme autant d'images, et sans considérer autre chose que ces autres figures dont j'ai parlé, qu'on ne peut saisir que par la pensée.

— Tu dis vrai.

— Ces figures, j'ai dû les ranger parmi les choses intelligibles, et je disais que, pour les obtenir, l'âme est contrainte de se servir d'hypothèses, non pour aller jusqu'au premier principe, car elle ne peut remonter au-delà de ses hypothèses ; mais elle emploie les images qui lui sont fournies par les objets terrestres et sensibles, en choisissant toutefois parmi ces images celles qui, relativement à d'autres, sont regardées et estimées comme ayant plus de netteté.

— Je conçois que tu parles de ce qui se fait dans la géométrie et les autres sciences de cette nature.

— Conçois à présent ce que j'entends par la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l'âme saisit immédiatement par la dialectique, en faisant des hypothèses, qu'elle regarde comme telles et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui

Copyright Arvensa Editions

n'admet plus d'hypothèse. Elle saisit ce principe, et s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, elle descend de là jusqu'à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles sa démonstration commence, procède et se termine.

— Je comprends un peu, mais pas encore suffisamment. Il me semble que tu nous exposes là un point qui abonde en difficultés ; tu veux, ce semble, prouver que la connaissance qu'on acquiert par la dialectique de l'être et du monde intelligible, est plus claire que celle qu'on acquiert par le moyen des arts qui ont pour principe des hypothèses, qui sont bien obligés de se servir du raisonnement et non des sens, mais qui, fondés sur des hypothèses, ne remontant pas au principe, ne te paraissent pas appartenir à l'intelligence, bien qu'ils devinssent intelligibles, avec un principe ; et tu appelles, ce me semble, connaissance raisonnée celle qu'on acquiert au moyen de la géométrie et des autres arts semblables, et non pas intelligence, cette connaissance étant comme intermédiaire entre l'opinion et la pure intelligence[975].

— Tu as fort bien compris ma pensée. Reprends maintenant les quatre divisions dont nous avons parlé, et applique-leur ces quatre opérations de savoir, au plus haut degré l'intelligence pure ; au second, la connaissance raisonnée ; au troisième, la foi ; au quatrième, la

Copyright Arvensa Editions

conjecture : et classe-les de manière à leur attribuer plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité.

— J'entends, je suis d'accord avec toi et j'adopte l'ordre que tu me proposes.

FIN DU LIVRE SIXIÈME



Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Septième

— Maintenant, repris-je, pour avoir une idée de la conduite de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance, figure-toi la situation que je vais te décrire. Imagine un antre souterrain, très ouvert dans toute sa profondeur du côté de la lumière du jour ; et dans cet antre des hommes retenus, depuis leur enfance, par des chaînes qui leur assujettissent tellement les jambes et le cou, qu'ils ne peuvent ni changer de place ni tourner la tête, et ne voient que ce qu'ils ont en face. La lumière leur vient d'un feu allumé à une certaine distance en haut derrière eux. Entre ce feu et les captifs s'élève un chemin, le long duquel imagine un petit mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, et au-dessus desquelles apparaissent les merveilles qu'ils montrent.

— Je vois cela.

— Figure-toi encore qu'il passe le long de ce mur, des

Copyright Arvensa Editions

hommes portant des objets de toute sorte qui paraissent ainsi au-dessus du mur, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, et de mille formes différentes ; et naturellement parmi ceux qui passent, les uns se parlent entre eux, d'autres ne disent rien.

— Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

— Voilà pourtant ce que nous sommes. Et d'abord, crois-tu que dans cette situation ils verront autre chose d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés, que les ombres qui vont se retracer, à la lueur du feu, sur le côté de la caverne exposé à leurs regards ?

— Non, puisqu'ils sont forcés de rester toute leur vie la tête immobile.

— Et les objets qui passent derrière eux, de même aussi n'en verront-ils pas seulement l'ombre ?

— Sans contredit.

— Or, s'ils pouvaient converser ensemble, ne crois-tu pas qu'ils s'aviseraient de désigner comme les choses mêmes les ombres qu'ils voient passer ?

— Nécessairement.

— Et, si la prison avait un écho, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler l'ombre même qui passe sous leurs yeux ?

— Oui.

— Enfin, ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres.

— Cela est inévitable.

— Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs

Copyright Arvensa Editions

chaînes et qu'on les guérisse de leur erreur : vois ce qui résulterait naturellement de la situation nouvelle où nous allons les placer. Qu'on détache un de ces captifs ; qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière : il ne pourra faire tout cela sans souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Je te demande ce qu'il pourra dire, si quelqu'un vient lui déclarer que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes ; qu'à présent plus près de la réalité, et tourné vers des objets plus réels, Il voit plus juste ; si enfin, lui montrant chaque objet à mesure qu'il passe, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est ; ne penses-tu pas qu'il sera fort embarrassé, et que ce qu'il voyait auparavant lui paraîtra plus vrai que ce qu'on lui montre ?

— Sans doute.

— Et si on le contraint de regarder le feu, sa vue n'en sera-t-elle pas blessée ? N'en détournera-t-il pas les regards pour les porter sur ces ombres qu'il considère sans effort ? Ne jugera-t-il pas que ces ombres sont réellement plus visibles que les objets qu'on lui montre ?

— Assurément.

— Si maintenant on l'arrache de sa caverne malgré lui, et qu'on le traîne, par le sentier rude et escarpé, jusqu'à la clarté du soleil, cette violence n'excitera-t-elle pas ses plaintes et sa colère ? Et lorsqu'il sera parvenu au grand jour, accablé de sa splendeur, pourra-t-il distinguer aucun

Copyright Arvensa Editions

des objets que nous appelons des êtres réels ?

— Il ne le pourra pas d'abord.

— Ce n'est que peu à peu que ses yeux pourront s'accoutumer à cette région supérieure. Ce qu'il discernera plus facilement, ce sera d'abord les ombres, puis les images des hommes et des autres objets qui se peignent sur la surface des eaux, ensuite les objets eux-mêmes. De là il portera ses regards vers le ciel, dont il soutiendra plus facilement la vue, quand il contemplera pendant la nuit la lune et les étoiles, qu'il ne pourrait le faire, pendant que le soleil éclaire l'horizon.

— Je le crois.

— A la fin il pourra, je pense, non seulement voir le soleil dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais le contempler en lui-même à sa véritable place.

— Certainement.

— Après cela, se mettant à raisonner, il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui est en quelque sorte le principe de tout ce que nos gens voyaient là-bas dans la caverne.

— Il est évident que c'est par tous ces degrés qu'il arrivera à cette conclusion.

Se rappelant, alors sa première demeure et ce qu'on y appelait sagesse et ses compagnons de captivité, ne se trouvera-t-il pas heureux de son changement et ne plaindra-t-il pas les autres ?

— Tout à fait.

Copyright Arvensa Editions

— Et s'il y avait là-bas des honneurs, des éloges, des récompenses publiques établies entre eux pour celui qui observe le mieux les ombres à leur passage, qui se rappelle le mieux en quel ordre elles ont coutume de précéder, de suivre ou de paraître ensemble, et qui par là est le plus habile à deviner leur apparition ; penses-tu que l'homme dont nous parlons fût encore bien jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui sont les plus honorés et les plus puissants dans ce souterrain ? Ou bien ne sera-t-il pas comme le héros d'Homère, et ne préfèrera-t-il pas mille fois n'être qu'*un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur*[976], et souffrir tout au monde plutôt que de revenir à sa première illusion et de vivre comme il vivait ?

— Je ne doute pas qu'il ne soit disposé à tout souffrir plutôt que de vivre de la sorte.

— Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et qu'il aille s'asseoir à son ancienne place ; dans ce passage subit du grand jour à l'obscurité, ses yeux ne seront-ils pas comme aveuglés ?

— Oui vraiment.

— Et si tandis que sa vue est encore confuse, et avant que ses yeux se soient remis et accoutumés à l'obscurité, ce qui demande un temps assez long, il lui faut donner son avis sur ces ombres et entrer en dispute à ce sujet avec ses compagnons qui n'ont pas quitté leurs chaînes, n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens ? Ne diront-ils pas

Copyright Arvensa Editions

que pour être monté là-haut, il a perdu la vue ; que ce n'est pas la peine d'essayer de sortir du lieu où ils sont, et que si quelqu'un s'avise de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faut le saisir et le tuer, s'il est possible.

— Cela est fort probable.

— Voilà précisément, cher Glaucon, l'image de notre condition. L'antre souterrain, c'est ce monde visible : le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil : ce captif qui monte à la région supérieure et la contemple, c'est l'âme qui s'élève dans l'espace intelligible. Voilà du moins quelle est ma pensée, puisque tu veux la savoir : Dieu sait si elle est vraie. Quant à moi, la chose me paraît telle que je vais dire. Aux dernières limites du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon ; que dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la vérité et l'intelligence ; qu'il faut enfin avoir les yeux sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la vie privée ou publique.

— J'entre dans cette manière de voir autant qu'il m'appartient.

— Conçois donc aussi et cesse de t'étonner que ceux qui sont parvenus à cette hauteur dédaignent de prendre en main les affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à se fixer dans la région supérieure. Cela est bien naturel, s'il y a analogie entre ce dont nous parlons et

Copyright Arvensa Editions

l'image que nous avons tracée plus haut.

— Oui, rien de plus naturel.

— Qu'y a-t-il d'étonnant, dis-moi, qu'un homme, passant des contemplations divines aux misérables objets qui occupent les hommes, ait mauvaise grâce et paraisse ridicule, lorsque dans le premier trouble, et avant d'être familiarisé avec les ténèbres qui l'environnent, il est forcé d'entrer en dispute devant les tribunaux ou ailleurs sur des ombres de justice ou sur les images qui projettent ces ombres, et de s'escrimer contre la manière dont ces images sont prises par des hommes qui n'ont jamais vu la justice elle-même ?

— Il est impossible de s'en étonner.

— Un homme sensé fera réflexion que la vue peut être troublée de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l'obscurité, ou par celui de l'obscurité à la lumière : et comme il en est de même de la vue de l'âme, lorsqu'il verra une âme troublée et embarrassée pour discerner certains objets, il n'ira pas en rire sans raison ; il examinera si c'est que revenant d'un état plus lumineux elle se trouve comme offusquée faute d'habitude, ou si passant des ténèbres de l'ignorance à la lumière, elle est éblouie de son trop vif éclat. Dans le premier cas, il la félicitera de l'embarras qu'elle éprouve et de ce commerce divin ; dans le second, il la plaindra ; ou bien s'il veut rire à ses dépens, ses railleries seront moins ridicules que si elles s'adressaient à l'âme qui redescend du séjour de la lumière.

Copyright Arvensa Editions

— On ne peut parler plus raisonnablement.

— Or, si tout cela est vrai, il faut en conclure que la science ne s'apprend pas de la manière dont certaines gens le prétendent. Ils se vantent de pouvoir la faire entrer dans l'âme où elle n'est point, à peu près comme on donnerait la vue à des yeux aveugles.

— Tel est leur langage.

— Ce que nous avons dit suppose au contraire que chacun possède la faculté d'apprendre, un organe de la science ; et que, semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner des ténèbres vers la lumière qu'avec le corps tout entier, l'organe de l'intelligence doit se tourner, avec l'âme tout entière, de la vue de ce qui naît vers la contemplation de ce qui est et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être ; et cela nous l'avons appelé le bien, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Tout l'art consiste donc à chercher la manière la plus aisée et la plus avantageuse dont l'âme puisse exécuter l'évolution qu'elle doit faire : il ne s'agit pas de lui donner la faculté de voir ; elle l'a déjà : mais son organe n'est pas dans une bonne direction, il ne regarde point où il faudrait : c'est ce qu'il s'agit de corriger.

— En effet.

— Il en est à peu près des autres vertus de l'âme comme de celles du corps. L'âme ne les recevant pas de la nature, on les y introduit plus tard par l'éducation et l'exercice ; mais la science semble appartenir à quelque

Copyright Arvensa Editions

chose de plus divin, qui ne perd jamais de sa force et qui, selon la direction qu'on lui donne, devient utile ou inutile, avantageux ou nuisible. N'as-tu point encore remarqué jusqu'où va la sagacité de ces hommes à qui on donne le nom d'habiles malhonnêtes gens ? Avec quelle pénétration leur misérable petite âme démêle tout ce qui les intéresse ? Leur âme n'a pas une mauvaise vue ; mais comme elle est forcée de servir d'instrument à leur malice, ils sont d'autant plus malfaisants qu'ils sont plus subtils et plus clairvoyants.

— Il n'est que trop vrai.

— Si dès l'enfance on coupait ces penchants nés avec l'être mortel, qui, comme autant de poids de plomb, entraînent l'âme vers les plaisirs sensuels et grossiers et abaissent ses regards vers les choses inférieures ; si le principe meilleur dont je viens de parler, dégagé et affranchi, était dirigé vers la vérité, ces hommes l'apercevraient avec la même sagacité qu'ils aperçoivent les choses sur lesquelles se porte maintenant leur attention.

— Il y a apparence.

— N'est-ce pas une conséquence vraisemblable, nécessaire même, de tout ce que nous avons dit, que le gouvernement des États, s'il ne convient guère à des hommes sans éducation et étrangers à la connaissance de la vérité, ne va pas mieux aux habitudes de ceux auxquels on laisse passer toute leur vie dans l'étude ; les uns, parce qu'ils n'ont dans toute leur conduite aucun but fixe auquel

Copyright Arvensa Editions

ils rapportent tout ce qu'ils font dans la carrière de la vie publique ou privée ; les autres, parce qu'ils ne consentiront jamais à se charger du fardeau des affaires, eux qui dès leur vivant se croient déjà dans les îles fortunées.

— Tu as raison.

— C'est donc à nous, fondateurs de l'État, d'obliger les hommes d'élite de se tourner vers cette science, que nous avons reconnue tout à l'heure comme la plus sublime de toutes, de monter le chemin que nous avons dit vers la région supérieure pour y contempler le bien en lui-même ; mais lorsque, parvenus à cette élévation, ils auront contemplé le bien pendant le temps convenable, gardons-nous de leur permettre ce qu'on leur permet aujourd'hui.

— Quoi ?

— De se fixer dans cette région supérieure et de ne plus vouloir redescendre auprès des malheureux captifs ni prendre part à leurs travaux, à leurs honneurs mêmes, quel que soit le cas qu'on doive en faire.

— Eh quoi ! dit Glaucon, serons-nous si injustes envers eux ? Lorsqu'une vie meilleure leur est offerte, les condamnerons-nous à une vie moins heureuse ?

— Tu oublies encore une fois, mon cher ami, que le législateur doit se proposer, non pas le bonheur d'un ordre particulier de citoyens à l'exclusion des autres, mais le bonheur de tous, en les unissant entre eux par la persuasion et l'autorité, en les amenant à se faire part les

Copyright Arvensa Editions

uns aux autres des avantages que chacun peut apporter à la société commune ; et que s'il s'applique à former dans l'État de pareils citoyens, ce n'est pas pour les laisser libres de faire de leurs facultés tel emploi qu'ils voudront, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'État.

— Tu dis vrai : je l'avais oublié.

— Au reste, mon cher Glaucon, fais attention que nous ne serons pas coupables d'injustice envers les philosophes qui se formeront chez nous, et qu'en les obligeant à se charger de la conduite et de la garde de leurs concitoyens, nous aurons de bonnes raisons à leur donner. « Dans les autres États, leur dirons-nous, les hommes comme vous sont plus excusables de se dispenser des travaux de la vie publique, car ils se sont formés eux-mêmes, malgré le gouvernement ; or, quand on ne doit qu'à soi seul sa naissance et son accroissement, il est juste qu'on ne soit tenu à la reconnaissance envers personne. Mais vous, nous vous avons formés dans l'intérêt de l'État comme dans le vôtre, pour être ce que sont dans les ruches les mères abeilles et les reines : dans ce dessein, nous vous avons donné une éducation plus parfaite qui vous rendît plus capables que tous les autres hommes d'allier l'étude de la sagesse au maniement des affaires. Consentez donc à descendre chacun autant qu'il est nécessaire dans la demeure commune ; accoutumez vos yeux aux ténèbres qui y règnent ; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous y verrez mille fois mieux que les habitants de ce séjour ; vous discernerez beaucoup mieux les fantômes

Copyright Arvensa Editions

du beau, du juste et du bien, parce que vous avez vu ailleurs le beau, le juste et le bien lui-même. Ainsi, pour vous comme pour nous, le gouvernement sera une affaire sérieuse et de gens éveillés, et non pas un rêve, comme dans la plupart des autres États, où les chefs se battent pour des ombres vaines et se disputent avec acharnement l'autorité, comme si c'était un grand bien. Voici là-dessus quelle est la vérité : le bon gouvernement et la concorde se rencontrent nécessairement dans l'État où ceux qui doivent commander ne montrent aucun empressement pour leur élévation ; le contraire arrive dans les États dont les chefs sont ambitieux. »

— Cela est vrai.

— Eh bien, crois-tu que nos élèves résisteront à la force de ces raisons ? Refuseront-ils de prendre part tour à tour aux affaires publiques pour aller ensuite passer ensemble la plus grande partie de leur vie dans la région de la pure lumière ?

— Il est impossible qu'ils le refusent ; car ils sont justes, et nos demandes le sont aussi. Mais alors chacun d'eux ne prendra le pouvoir que pour acquitter une dette, tout au contraire de ce qui se fait actuellement dans les autres États.

— Il en est ainsi, mon cher ami ; partout où tu trouveras que la condition des hommes destinés au pouvoir est préférable pour eux au pouvoir lui-même, il sera possible d'établir un bon gouvernement ; car dans cet État seul commanderont ceux que rendent vraiment

Copyright Arvensa Editions

riches, non pas l'or, mais la sagesse et la vertu, les seules richesses de l'homme heureux : mais partout où l'on voit courir aux affaires publiques des mendiants, des gens affamés de biens, qui n'en ont aucuns, et qui s'imaginent que c'est là qu'ils doivent en aller prendre, il n'y a pas de bon gouvernement possible. Le pouvoir devient une proie qu'on se dispute ; et cette guerre domestique et intestine finit par perdre et les hommes qui se disputent le gouvernement de l'État, et l'État lui-même.

— Rien de plus vrai.

— Mais connais-tu une autre condition que celle du vrai philosophe pour inspirer le mépris du pouvoir ?

— Je n'en connais point d'autre.

— D'autre part, le pouvoir doit toujours être confié à ceux qui ne sont pas jaloux de le posséder ; autrement, la rivalité fera naître des disputes entre ceux qui le convoitent.

— Nous en sommes convenus.

— Par conséquent, à qui imposeras tu la garde de l'État, si ce n'est à ceux qui, mieux instruits que tous les autres dans la science de gouverner, ont une vie bien préférable à la vie civile et qui leur offre d'autres honneurs.

— C'est à ceux-là qu'il faut s'adresser.

— Veux-tu maintenant que nous examinions ensemble de quelle manière nous formerons des hommes de ce caractère, et comment nous les ferons passer des ténèbres à la lumière, comme on dit que quelques-uns

Copyright Arvensa Editions

ont passé des enfers au séjour des dieux ?

— Faut-il demander si je le veux ?

— Ceci n'est pas chose facile, comme au jeu un tour de palet[977] ; il s'agit d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'être, par la route que nous appellerons pour cela la véritable philosophie.

— Fort bien.

— Ainsi il faut chercher quelle est, parmi les sciences, celle qui est propre à produire cet effet.

— C'est cela.

— Hé bien, mon cher Glaucon, quelle est la science qui élève l'âme de ce qui naît vers ce qui est ? En même temps que je te fais cette question, je me rappelle une chose : n'avons-nous pas dit que nos philosophes devaient, dans la jeunesse, s'exercer au métier des armes ?

— Oui.

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

— Lequel ?

— Celui de n'être point inutile à des guerriers.

— Assurément il le faut, si la chose est possible.

— N'avons-nous pas déjà admis la gymnastique et la musique dans notre système d'éducation ?

— Oui.

— Mais la gymnastique a pour objet ce qui naît, se

Copyright Arvensa Editions

développe et périt, puisque sa juridiction porte sur ce qui peut augmenter ou diminuer les forces du corps.

— Sans doute.

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

— Non.

— Serait-ce la musique telle que nous l'avons envisagée plus haut ?

— Mais, s'il t'en souvient, ce n'était qu'une sorte de pendant de la gymnastique, dans un genre opposé. C'est elle, disions-nous, qui doit régler les habitudes des guerriers, en communiquant à leur âme non pas une science, mais un certain accord par le sentiment de l'harmonie, et une certaine régularité de mouvements par l'influence du rythme et de la mesure ; elle emploie dans un but semblable les discours soit vrais soit fabuleux ; mais je n'ai point vu qu'elle enseignât ce que tu cherches, la science du bien.

— Tu me rappelles exactement ce que nous avons dit : la musique en effet ne nous a paru enseigner rien de semblable. Mais, mon cher Glaucon, où donc rencontrer cette science du bien ? Tu n'as rien trouvé que d'ignoble dans tous les arts mécaniques : n'est-ce pas ?

— Oui, mais si nous écartons la musique, la gymnastique et les arts, quelle autre science peut-il rester encore ?

— Si nous ne trouvons plus rien hors de là, prenons quelque science qui s'étende à tout universellement.

— Laquelle, par exemple ?

Copyright Arvensa Editions

— Celle qui est si commune, dont tous les arts, toutes les industries et toutes les sciences font usage, et que tout homme a besoin d'apprendre des premières.

— Qu'apprend-elle ?

— Ce que c'est qu'un, deux, trois, connaissance vulgaire et facile. Je l'appelle en général science des nombres et du calcul : n'est-il pas vrai qu'aucun art, aucune science ne peut s'en passer ?

— J'en conviens.

— Ni l'art militaire par conséquent.

— Elle lui est absolument nécessaire.

— En vérité, Palamède, dans les tragédies, nous représente toujours Agamemnon[978] comme un plaisant général. N'as-tu pas remarqué qu'il prétend avoir, à l'aide des nombres qu'il avait inventés, distribué les troupes dans le camp devant Troie, et fait le dénombrement des vaisseaux et de tout le reste, comme si avant lui rien de tout cela n'eût encore été compté, et qu'Agamemnon ne sût pas même combien il avait de pieds, puisqu'à l'en croire il ne savait pas compter ? Quel général serait-ce là, je te prie ?

— Un bien singulier, si la chose était vraie.

— Ne convenons-nous pas que la science des nombres et du calcul est absolument nécessaire au guerrier ?

— Certainement elle lui est indispensable, s'il veut entendre quelque chose à l'ordonnance d'une armée, ou plutôt s'il veut être homme.

Copyright Arvensa Editions

— Maintenant admets-tu la même idée que moi au sujet de cette science ?

Quelle idée ?

— Cette science pourrait bien se trouver être une de ces choses que nous cherchons, et qui élèvent l'âme à la pure intelligence et l'amènent à la contemplation de l'être ; mais personne ne sait s'en servir comme il faut.

— Je n'entends pas.

— Je vais tâcher de t'expliquer ma pensée. A mesure que je vais distinguer ce qui est propre à élever l'âme de ce qui ne l'est pas, considère de ton côté le même objet, puis accorde ou nie, selon que tu le jugeras à propos ; nous verrons mieux par là si la chose est telle que je l'imagine.

— Montre-moi ce dont il s'agit.

— Je te montrerai donc, si tu veux bien y faire attention, cette distinction dans les perceptions des sens ; les unes n'invitent point l'entendement à la réflexion, parce que les sens en sont juges compétents ; les autres sont très propres à l'y inviter, parce que les sens n'en sauraient porter un jugement sain.

— Tu parles sans doute des objets vus dans le lointain et des esquisses ?

— Tu n'as pas bien compris ce que je veux dire.

— De quoi donc veux-tu parler ?

— J'entends comme n'invitant point l'entendement à la réflexion, tout ce qui n'excite point en même temps deux sensations contraires ; et je tiens comme invitant à

Copyright Arvensa Editions

la réflexion, tout ce qui fait naître deux sensations opposées, lorsque le rapport des sens ne dit pas plutôt que c'est telle chose que telle autre chose tout opposée, soit que l'objet frappe les sens de près ou de loin. Pour te faire mieux comprendre ma pensée, voilà trois doigts ; le petit, le suivant et celui du milieu.

— Fort bien.

— Conçois que je les suppose vus de près : maintenant fais avec moi cette observation.

— Quelle observation ?

— Chacun d'eux nous paraît également un doigt ; peu importe à cet égard qu'on le voie au milieu ou à l'extrémité, blanc ou noir, gros ou menu et ainsi du reste. Rien de tout cela n'oblige l'âme à demander à l'entendement ce que c'est précisément qu'un doigt ; car jamais la vue n'a témoigné en même temps qu'un doigt fût autre chose qu'un doigt.

— Non certes.

— J'ai donc raison de dire qu'en ce cas rien n'excite ni ne réveille l'entendement.

— Oui.

— Mais quoi ! la vue juge-t-elle bien de la grandeur ou de la petitesse de ces doigts, et à cet égard lui est-il indifférent que l'un d'eux soit au milieu ou à l'extrémité ? J'en dis autant de la grosseur et de la finesse, de la mollesse et de la dureté au toucher. En général, le rapport des sens sur tous ces points n'est-il pas bien défectueux ? N'est-ce pas ceci plutôt que fait chacun d'eux : Le sens

Copyright Arvensa Editions

destiné à juger ce qui est dur, ne peut le faire qu'après s'être préalablement appliqué à ce qui est mou, et il rapporte à l'âme que la sensation qu'elle éprouve est en même temps une sensation de dureté et de mollesse.

— Il en est ainsi.

— N'est-il pas inévitable alors que l'âme soit embarrassée de ce que peut signifier une sensation, qui lui dit dur, quand la même sensation dit aussi mou ? Et de même la sensation de la pesanteur et de la légèreté n'engage-t-elle point l'âme dans de semblables incertitudes sur ce que peuvent être la pesanteur et la légèreté, lorsque la sensation rapporte à la fois l'une et l'autre au même objet ?

— En effet, de pareils témoignages doivent sembler bien étranges à l'âme et demandent un examen sérieux.

— Ce n'est donc pas à tort que l'âme, appelant à son secours l'entendement et la réflexion, tâche alors d'examiner si chacun de ces témoignages porte sur une seule chose ou sur deux.

— Non sans doute.

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

— Oui.

— Si donc chacune d'elles lui paraît une, et l'une et l'autre deux, elle les concevra toutes deux à part ; car si elle les concevait comme n'étant pas séparées, ce ne serait plus la conception de deux choses, mais d'une seule.

Copyright Arvensa Editions

— Fort bien.

— La vue, disions-nous, aperçoit la grandeur et la petitesse comme des choses non séparées, mais confondues ensemble : n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et pour éclaircir cette confusion, l'entendement, au contraire de la vue, est forcé de considérer la grandeur et la petitesse, non plus confondues, mais séparées l'une de l'autre.

— Il est vrai.

— Ainsi, voilà ce qui nous fait naître la pensée de nous demander à nous-mêmes ce que c'est que grandeur et petitesse.

— Oui.

— C'est aussi pour cela que nous avons distingué quelque chose de visible et quelque chose d'intelligible.

— Soit.

— Voilà ce que je voulais te faire entendre, lorsque je disais que parmi les sensations, les unes appellent la réflexion, j'entends celles qui sont enveloppées avec des sensations contraires, et les autres ne l'appellent point, parce qu'elles ne renferment pas cette contradiction.

— Je comprends à présent, et je pense comme toi.

— A laquelle de ces deux classes rapportes-tu le nombre et l'unité.

— Je n'en sais rien.

— Juges-en par ce que nous avons dit. Si nous obtenons une connaissance satisfaisante de l'unité par la

Copyright Arvensa Editions

vue ou par quelque autre sens, cette connaissance ne saurait porter la pensée vers l'être, comme nous le disions tout à l'heure du doigt ; mais si l'unité offre toujours quelque contradiction, de sorte que l'unité ne paraisse pas plus unité que multiplicité, il est alors besoin d'un juge qui décide ; l'âme se trouve nécessairement embarrassée, et réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que c'est que l'unité ; c'est à cette condition que la connaissance de l'unité est une de celles qui élèvent l'âme et la tournent vers la contemplation de l'être.

— C'est là précisément ce qui arrive dans la perception de l'unité par la vue : nous voyons la même chose à la fois une et multiple jusqu'à l'infini.

— Ce qui arrive à l'unité, n'arrive-t-il pas aussi à tout nombre quel qu'il soit ?

— Oui.

— Or, la science du calcul et l'arithmétique ont pour objet le nombre.

— Sans contredit.

— Elles conduisent par conséquent à la connaissance de la vérité.

— Parfaitement.

— Nous pouvons donc les ranger parmi les sciences que nous cherchons. En effet, elles sont nécessaires au guerrier pour bien disposer une armée ; au philosophe, afin de sortir de ce qui naît pour mourir et de s'élever jusqu'à l'être par excellence ; car il n'y aurait jamais sans

Copyright Arvensa Editions

cela de vrai arithméticien.

— Je l'avoue.

— Mais celui à qui nous confions la garde de notre État est à la fois guerrier et philosophe.

— Oui.

— Il conviendrait donc de faire une loi et de persuader en même temps à ceux qui sont destinés à remplir les premiers rangs dans l'État, de se livrer à la science du calcul, non pas pour en faire une étude superficielle, mais pour s'élever, par le moyen de la pure intelligence, à la contemplation de l'essence des nombres ; non pas pour la faire servir, comme les marchands et les négociants, aux ventes et aux achats, mais pour en faire des applications à la guerre et faciliter à l'âme les moyens de s'élever de l'ordre des choses qui passent vers la vérité et l'être.

— A merveille.

— J'aperçois maintenant combien cette science du calcul est belle en soi ; et en combien de manières elle est utile à notre projet, pourvu qu'on l'étudie pour connaître et non pas pour faire un négoce.

— Comment donc l'envisages-tu ?

— Comme je te l'ai montrée, c'est-à-dire donnant à l'âme un puissant élan vers la région supérieure, et l'obligeant à raisonner sur les nombres tels qu'ils sont en eux-mêmes, sans jamais souffrir que ses calculs roulent sur des nombres visibles et palpables. Tu sais en effet que les habiles arithméticiens, lorsqu'on veut diviser l'unité proprement dite, se moquent des gens et n'y veulent pas

Copyright Arvensa Editions

entendre : si tu la divises, ils la multiplient d'autant, de peur que l'unité ne paraisse point ce qu'elle est, c'est-à-dire une, mais un assemblage de parties.

— Tu as raison.

— Et si on leur demandait : « Admirables calculateurs, de quels nombres parlez-vous ? Où sont ces unités telles que vous les supposez, parfaitement égales entre elles, sans qu'il y ait la moindre différence, et qui ne sont point composées de parties? » Mon cher Glaucon, que crois-tu qu'ils répondissent ?

— Ils répondront, je crois, qu'ils parlent de ces nombres qui ne tombent pas sous les sens, et qu'on ne peut saisir autrement que par la pensée.

— Ainsi tu vois, mon cher ami, que nous ne pouvons absolument nous passer de cette science, puisqu'il est évident qu'elle oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour connaître la vérité.

— Oui, c'est bien là son caractère.

— As-tu observé aussi que ceux qui sont nés calculateurs s'appliquent avec succès à presque toutes les sciences, et que même les esprits pesants, lorsqu'ils ont été exercés et rompus au calcul, quand même ils n'en retireraient aucun autre avantage, y gagnent au moins d'acquérir plus de facilité à apprendre qu'ils n'en avaient auparavant ?

— Cela est incontestable.

— Au reste, il te serait impossible de trouver beaucoup de sciences qui coûtent plus à apprendre et à pratiquer

Copyright Arvensa Editions

que celle-là.

— Je le crois.

— Par toutes ces raisons, nous ne devons pas la négliger, mais il faut y appliquer de bonne heure les esprits les plus heureusement doués.

— J'y consens.

— Voilà donc une science que nous adoptons ; voyons si celle-ci qui tient à la première nous convient ou non.

— Quelle est-elle ? Ne serait-ce point la géométrie ?

— Elle-même.

— Il est évident qu'elle nous convient, du moins en tant qu'elle a rapport aux opérations de la guerre. Le même général, s'il est géomètre, s'entendra bien autrement à asseoir un camp, à prendre des places fortes, à resserrer ou à étendre une armée et à lui faire exécuter toutes les évolutions qui sont d'usage dans une action ou dans une marche.

— Mais, en vérité, pour tout cela il n'est pas besoin de beaucoup de géométrie et de calcul. Il faut voir si le fort de cette science et ses parties les plus élevées tendent à notre grand but, je veux dire à rendre plus facile à l'esprit la contemplation de l'idée du bien. Car c'est là, disons-nous, que vont aboutir toutes les sciences qui obligent l'âme à se tourner vers le lieu où est cet être, le plus heureux de tous les êtres, que l'âme doit contempler de toute manière.

— Fort bien.

— Si donc la géométrie porte l'âme à contempler

Copyright Arvensa Editions

l'essence des choses, elle nous convient ; si elle s'arrête à leurs accidents, elle ne nous convient pas.

— Soit.

— Or, la moindre teinture de géométrie ne permet pas de contester que cette science n'a absolument aucun rapport avec le langage qu'emploient ceux qui en font leur occupation.

— Comment ?

— Leur langage est plaisant vraiment, quoique nécessaire. Ils parlent de quarrer, de prolonger, d'ajouter, et emploient d'autres expressions semblables, comme s'ils opéraient réellement et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n'a, tout entière, d'autre objet que la connaissance.

— Il est vrai.

— Alors conviens encore de ceci.

— De quoi ?

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

— Je n'ai pas de peine à en convenir : la géométrie est en effet la connaissance de ce qui est toujours.

— Par conséquent, mon cher, elle attire l'âme vers la vérité ; elle forme en elle cet esprit philosophique qui élève nos regards vers les choses d'en haut au lieu de les abaisser, comme on le fait, sur les choses d'ici-bas.

— C'est à quoi rien n'est plus propre que la géométrie.

— Ne prescrivons donc rien avec plus d'empressement aux citoyens de notre belle république, que de ne point

Copyright Arvensa Editions

négliger l'étude de la géométrie : d'autant plus qu'elle a encore d'autres avantages qui ne sont pas à mépriser.

— Quels sont-ils ?

— D'abord, ceux dont tu as parlé, et qui regardent la guerre. En outre, elle dispose plus heureusement l'esprit à l'étude des autres sciences ; aussi nous voyons qu'il y a à cet égard une différence du tout au tout entre celui qui est versé dans la géométrie et celui qui ne l'est pas.

— En effet, la différence est très grande.

— Voilà donc la seconde science que nous prescrirons à nos jeunes gens.

— C'est décidé. Eh bien, l'astronomie sera-t-elle la troisième science ? Que t'en semble ?

— C'est mon avis ; car, selon moi, une connaissance exacte des saisons, des mois, des années n'est pas moins nécessaire au guerrier qu'au laboureur et au pilote.

— Vraiment, c'est bonté pure de ta part. Tu as l'air d'avoir peur que le vulgaire ne te reproche de prescrire l'étude de sciences inutiles. Le plus solide avantage de ces sciences, mais un avantage dont il n'est point du tout facile de faire sentir le prix, c'est qu'elles purifient et raniment un organe de l'âme aveuglé et comme éteint par les autres occupations de la vie ; organe dont la conservation est mille fois plus précieuse que celle des yeux du corps, puisque c'est par celui-là seul qu'on aperçoit la vérité. Quand tu diras cela, ceux qui pensent de la même manière ne peuvent manquer d'applaudir à tes paroles ; mais ceux qui n'y ont jamais réfléchi,

Copyright Arvensa Editions

trouveront que cela ne signifie rien ; car ils ne voient dans ces sciences, après l'avantage dont tu as parlé d'abord, aucun autre qui vaille la peine d'être compté. Vois donc, entre ces deux classes d'auditeurs, à qui tu t'adresses. Ou bien n'est-ce principalement ni pour les uns ni pour les autres, mais pour toi-même que tu raisonnes, sans trouver mauvais toutefois que d'autres puissent en faire leur profit ?

— Oui, c'est ainsi, Socrate, c'est pour moi que j'aime à converser, à interroger et à répondre.

— Revenons alors sur nos pas. Car tout à l'heure nous n'avons pas pris la science qui dans l'ordre vient immédiatement après la géométrie.

— Comment avons-nous donc fait ?

— Nous avons quitté les surfaces pour nous occuper des solides en mouvement, avant de nous occuper des solides en eux-mêmes. L'ordre exige qu'après ce qui est composé de deux dimensions, nous passions à ce qui en a trois, c'est-à-dire aux cubes, et à tout ce qui a de la profondeur.

— Il est vrai : mais il semble, Socrate, que cette science n'est pas encore découverte.

— Cela vient de deux causes. La première est qu'aucun État ne faisant assez de cas de ces découvertes, on y travaille faiblement, parce qu'elles sont pénibles. La seconde est que ceux qui s'y appliquent auraient besoin d'un guide, sans lequel leurs recherches seront inutiles. Or, il est difficile d'en trouver un bon ; et quand on en

Copyright Arvensa Editions

trouverait un, dans l'état actuel des choses, ceux qui s'occupent de ces recherches ont trop de présomption pour lui obéir. Mais si un État qui estimerait ces travaux, en prenait la direction, les individus se prêteraient à ses vues, et grâce à des efforts concertés et soutenus la science prendrait son développement véritable, puisque aujourd'hui même, méprisée et entravée par le vulgaire, entre les mains de gens qui y travaillent sans comprendre toute son utilité, malgré tous ces obstacles, par la seule force du charme qu'elle exerce, elle fait des progrès, et il n'est pas surprenant qu'elle en soit au point où nous la voyons.

— Je conviens qu'il n'est point d'étude plus attrayante que celle-là : mais explique-moi ce que tu disais tout à l'heure. Tu as d'abord placé la géométrie ou la science des surfaces.

— Oui.

— Ensuite l'astronomie immédiatement après. Puis tu es revenu sur tes pas.

C'est qu'en voulant trop me hâter, je recule au lieu d'avancer. Je devais, après la géométrie, parler des solides : mais voyant l'état pitoyable de cette étude, je l'ai laissée de côté pour passer à l'astronomie, c'est-à-dire aux solides en mouvement.

— A la bonne heure.

— Mettons par conséquent l'astronomie à la quatrième place, en supposant réalisée cette science qui manque aujourd'hui, du moment qu'un État s'en

Copyright Arvensa Editions

occuperait.

— En effet elle ne pourrait manquer de l'être bientôt. Mais à ce propos, puisque tu m'as reproché d'avoir fait un éloge maladroit de l'astronomie, je vais la louer d'une manière conforme à tes idées. Il est, ce me semble, évident pour tout le monde, qu'elle oblige l'âme à regarder en haut et à passer des choses de la terre à la contemplation de celles du ciel.

— Peut-être cela est-il évident pour tout autre que pour moi : mais je n'en juge pas de même.

— Comment en juges-tu ?

— De la manière dont je la vois traiter par ceux qui l'érigent en philosophie, c'est en bas, selon moi, qu'elle fait regarder.

— Que veux-tu dire ?

— Vraiment, il me semble que tu te fais-là une belle idée de la connaissance qui a pour objet les choses d'en haut. A ce compte, qu'un homme démêle quelque chose dans un plafond en considérant de bas en haut ses divers ornements, tu ne manqueras pas de dire qu'il regarde des yeux de l'âme et non de ceux du corps. Peut-être as-tu raison et me trompé-je grossièrement. Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas, que l'on acquière cette science en regardant en haut, la bouche béante, ou en baissant la tête et clignant les yeux ; tandis que si quelqu'un regarde en haut, la bouche béante, pour apprendre quelque chose de

Copyright Arvensa Editions

sensible, je nie même qu'il apprenne quelque chose, parce que rien de sensible n'est objet de science, et je soutiens que de cette manière son âme ne regarde point en haut, mais en bas, fût-il couché à la renverse sur la terre ou sur la mer.

— Tu as raison de me reprendre : je n'ai que ce que je mérite. Mais dis-moi de quelle manière tu voudrais réformer l'étude de l'astronomie, pour que cette étude devînt profitable dans le sens dont nous parlons.

— Le voici. Certes les ornements dont la voûte des cieux est décorée, doivent être considérés comme ce qu'il y a de plus beau et de plus accompli dans leur ordre ; néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable que produisent la vraie vitesse et la vraie lenteur, dans leurs mouvements respectifs et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les vraies figures. Or, ces choses échappent à la vue et ne peuvent se saisir que par l'entendement et la pensée : ou peut-être crois-tu le contraire ?

— Nullement.

— Je veux donc que la beauté dont le ciel est décoré soit le symbole de cette autre beauté, et serve à notre instruction, comme seraient pour un géomètre des dessins tracés et exécutés par Dédale ou par tout autre sculpteur ou peintre. Tout en les considérant comme des

Copyright Arvensa Editions

chefs-d'œuvre d'art, un géomètre croirait ridicule de les étudier sérieusement, pour y découvrir la vérité absolue des rapports entre des quantités égales, doubles et autres.

— Assurément, cela serait ridicule.

— Le véritable astronome n'aura-t-il pas la même pensée en considérant les mouvements célestes ? Toute la perfection que l'artiste dont nous venons de parler, aura pu mettre dans ses ouvrages, l'astronome s'attendra bien à la trouver dans l'œuvre de celui qui a fait le ciel et tout ce qu'il renferme ; mais quant aux rapports du jour à la nuit, des jours aux mois, des mois aux années, enfin des autres astres soit entre eux soit avec la lune et le soleil ; ne crois-tu pas qu'il regardera comme une extravagance de s'imaginer que ces rapports soient toujours les mêmes, et qu'ils ne changent jamais, lorsqu'il ne s'agit que de phénomènes matériels et visibles, et de se donner bien du mal pour trouver dans ces phénomènes la vérité même de ces rapports ?

— Je le crois aussi, Socrate, d'après ce que tu viens de dire.

— Étudions donc l'astronomie comme la géométrie, pour nous servir des données qu'elle fournit ; et laissons là le ciel et ses phénomènes, si nous voulons, en vrais astronomes, rendre utile la partie intelligente de notre âme, d'inutile qu'elle était auparavant.

— Tu nous rends là, Socrate, l'étude de l'astronomie dix fois plus difficile qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Copyright Arvensa Editions

— Nous prescrirons, je pense, la même méthode à l'égard des autres sciences, si nous voulons être bons à quelque chose, comme législateurs. Mais toi, pourrais-tu me rappeler encore quelque science qui convienne à notre dessein ?

— Il ne m'en vient aucune à l'esprit quant à présent.

— Cependant le mouvement, à ce qu'il me semble, ne présente pas une seule forme ; il en a plusieurs. Un savant pourrait peut-être les nommer toutes ; mais il en est deux que nous connaissons.

— Quelles sont-elles ?

— Après celle que nous avons dite, vient celle-ci qui lui correspond.

— Laquelle ?

— Il semble que, comme les yeux ont été faits pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour les mouvements harmoniques, et que ces deux sciences, l'astronomie et la musique, sont sœurs, comme disent les Pythagoriciens et comme nous, cher Glaucon, nous l'admettons : n'est-ce pas ?

— Oui.

— Comme c'est une grande affaire, nous prendrons leur opinion sur ce point et sur d'autres encore, s'il y a lieu ; mais à côté de tout cela, nous maintiendrons notre maxime.

— Quelle maxime ?

— Celle d'interdire à nos élèves toute étude en ce genre qui demeurerait imparfaite et ne tendrait point au

Copyright Arvensa Editions

terme où doivent aboutir toutes nos connaissances, comme nous le disions tout à l'heure au sujet de l'astronomie. Ne sais-tu pas que la musique aujourd'hui n'est pas mieux traitée que sa sœur ? On borne cette science à la mesure des tons et des accords sensibles : travail sans fin, aussi inutile que celui des astronomes.

— Il est plaisant en effet, Socrate, de voir nos musiciens avec ce qu'ils appellent leurs nuances diatoniques, l'oreille tendue, comme des curieux qui sont aux écoutes, les uns disant qu'ils découvrent un certain ton particulier entre deux tons, et que ce ton est le plus petit qui se puisse apprécier : les autres soutenant au contraire que cette différence est nulle ; mais tous d'accord pour préférer l'autorité de l'oreille à celle de l'esprit[979].

— Tu parles de ces braves musiciens qui ne laissent aucun repos aux cordes, les fatiguent de leurs expériences et les mettent pour ainsi dire à la question au moyen des chevilles. Pour ne pas prolonger cette description, je te fais grâce des coups d'archet qu'ils leur donnent, et des accusations dont ils les chargent sur leur obstination à refuser certains sons ou à en donner qu'on ne leur demande pas : j'abandonne toute cette description, et je déclare que ce n'est point de ceux-là que je veux parler, mais de ceux que nous nous sommes proposé d'interroger sur l'harmonie[980]. Ceux-ci du moins font la même chose que les astronomes ; ils cherchent des nombres dans les

Copyright Arvensa Editions

accords qui frappent l'oreille : mais ils ne vont pas jusqu'à y voir de simples données pour découvrir quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, ni d'où vient entre eux cette différence.

— Voilà une étude bien sublime.

— Elle est utile à la recherche du beau et du bon ; mais si on s'y livre dans une autre vue, elle ne servira de rien.

— Cela peut bien être.

— Pour moi je pense que l'étude de toutes les sciences que nous venons de parcourir, si elle portait sur leurs points de contact et sur leurs analogies entre elles, et les comprenait dans leurs rapports généraux, cette étude serait utile à la fin que nous nous proposons et vaudrait la peine qu'on s'y adonnât : sinon, elle n'en vaudrait nullement la peine.

— J'en augure de même : mais, Socrate, tu nous parles là d'un bien long travail.

— Quoi, tu veux dire sans doute notre prélude ? Et ne savons-nous pas que toutes ces études ne sont que des espèces de préludes de l'air qu'il nous faut apprendre ? Car assurément les gens qui excellent dans ces sciences ne sont pas dialecticiens, à ton avis ?

— Non, certes, sauf un très petit nombre que j'ai pu rencontrer.

Mais si l'on n'est pas en état de donner ou d'entendre la raison de chaque chose, crois-tu qu'on puisse jamais bien connaître ce que nous avons dit qu'il fallait savoir ?

— Je ne le crois pas.

Copyright Arvensa Editions

— Eh bien, Glaucon, voilà enfin après tous les préludes l'air dont je parlais ; c'est la dialectique qui l'exécute. Science toute spirituelle, elle peut cependant être représentée par l'organe de la vue qui, comme nous l'avons montré, s'essaie d'abord sur les animaux, puis s'élève vers les astres et enfin jusqu'au soleil lui-même. Pareillement, celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là est arrivé au sommet de l'ordre intelligible, comme celui qui voit le soleil est arrivé au sommet de l'ordre visible.

— Cela est vrai.

— N'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique ?

— Oui.

— Rappelle-toi l'homme de la caverne : il se dégage de ses chaînes ; il se détourne des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette ; il sort de la caverne et monte aux lieux qu'éclaire le soleil ; et là, dans l'impuissance de porter directement les yeux sur les animaux, les plantes et le soleil, il contemple d'abord dans les eaux leurs images divines et les ombres des êtres véritables, au lieu des ombres d'objets artificiels, formées par une lumière que l'on prend pour le soleil. Voilà précisément ce que fait dans le monde intellectuel l'étude des sciences que nous avons parcourues ; elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du

Copyright Arvensa Editions

plus excellent de tous les êtres, comme tout à l'heure nous venons de voir le plus perçant des organes du corps s'élever à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde corporel et visible.

— J'admets ce que tu dis : ce n'est pas que je n'aie bien de la peine à l'admettre, mais il me serait aussi difficile de le rejeter ; au surplus, comme ce sont des choses que nous n'avons pas à entendre seulement aujourd'hui, mais sur lesquelles il faut revenir plusieurs fois, supposons qu'il en est comme tu dis, venons-en à notre air, et étudions-le avec autant de soin que nous avons fait le prélude. Dis-nous donc en quoi consiste la dialectique, en combien d'espèces elle se divise, et par quels chemins on y parvient ; car il y a apparence que ce sont ces chemins qui conduisent au terme où le voyageur fatigué trouve le repos et la fin de sa course.

— Je crains fort que tu ne puisses me suivre jusque là, mon cher Glaucon ; car pour moi la bonne volonté ne me manquerait pas ; ce que tu aurais à voir, ce n'est plus l'image du bien, mais le bien lui-même, ou du moins ce qui me paraît tel. Que je me trompe ou non, ce n'est pas encore la question ; mais ce qu'il s'agit de prouver, c'est qu'il existe quelque chose de semblable : n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et que la dialectique seule peut le découvrir à un esprit exercé dans les sciences que nous avons parcourues ; qu'autrement, cela est impossible.

— C'est bien là ce qu'il s'agit de prouver.

Copyright Arvensa Editions

— Au moins il est un point que personne ne nous contestera, c'est que la méthode dialectique est la seule qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose, tandis que la plupart des arts ne s'occupent que des opinions des hommes et de leurs goûts, de production et de fabrication, ou se bornent même à l'entretien des produits naturels et fabriqués. Quant aux autres, tels que la géométrie et les sciences qui l'accompagnent, nous avons dit qu'ils ont quelque relation avec l'être ; mais la connaissance qu'ils en ont ressemble à un songe, et il leur sera impossible de le voir de cette vue nette et sûre qui distingue la veille, tant qu'ils resteront dans le cercle des données matérielles sur lesquelles ils travaillent, faute de pouvoir en rendre raison. En effet, quand les principes sont pris on ne sait d'où, et quand les conclusions et les propositions intermédiaires ne portent que sur de pareils principes, le moyen qu'un tel tissu d'hypothèses fasse jamais une science ?

— Cela est impossible.

— Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour l'établir solidement ; qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honteusement plongé, et l'élève en haut avec le secours et par le ministère des arts dont nous avons parlé. Nous les avons appelés plusieurs fois du nom de sciences pour nous conformer à l'usage ; mais il faudrait leur donner un autre nom qui tienne le milieu entre l'obscurité de l'opinion et l'évidence de la science : nous nous

Copyright Arvensa Editions

sommes servis quelque part plus haut du nom de connaissance raisonnée. Au reste il ne s'agit pas de disputer sur les noms, quand nous avons, ce semble, des choses si importantes à examiner.

— Tu as raison ; c'est à la pensée à éclairer les termes.

— Ainsi nous jugeons à propos, comme auparavant, d'appeler science la première et la plus parfaite manière de connaître ; connaissance raisonnée, la seconde ; foi, la troisième ; conjecture, la quatrième, comprenant les deux dernières sous le nom d'opinion, et les deux premières sous celui d'intelligence, de sorte que le rapport qui existe entre ce qui est et ce qui naît, se retrouve de l'intelligence à l'opinion, de la science à la foi, de la connaissance raisonnée à la conjecture. Mais laissons là, Glaucon, les rapports de ces deux ordres, à savoir, l'ordre de l'opinion et celui de l'intelligence, ainsi que le détail de la subdivision de chacun d'eux, pour ne pas nous jeter dans des discussions plus longues que celles dont nous sommes sortis.

— Pour ce que tu as dit, Socrate, j'y adhère, autant que je suis capable de te suivre.

N'appelles-tu pas dialecticien celui qui rend raison de ce qu'est chaque chose en soi ? Et ne dis-tu pas d'un homme qu'il n'a pas l'intelligence d'une chose, lorsqu'il ne peut en rendre raison ni à lui-même ni aux autres ?

— Et comment pourrais-je dire qu'il l'a ?

— Il en est de même du bien. Qu'un homme ne puisse, séparant l'idée du bien de toutes les autres, en donner

Copyright Arvensa Editions

une définition précise ; qu'il ne sache pas se frayer un passage à travers toutes les objections, comme un brave dans la mêlée ; que tout en désirant ardemment démontrer cette idée non pas selon l'opinion, mais selon la réalité, il ne puisse surmonter tous les obstacles par la puissance de la logique ; ne diras-tu pas de cet homme qu'il ne connaît ni le bien par essence ni aucun autre bien, que s'il saisit quelque fantôme de bien, ce n'est point sur la science mais sur l'apparence qu'il se fonde, que sa vie se passe dans un profond sommeil rempli de vains rêves, dont il ne se réveillera pas probablement en ce monde, avant d'aller dans l'autre dormir d'un sommeil parfait ?

— Oui, certes, je dirai tout cela.

— Mais si un jour tu viens à former réellement ces mêmes élèves dont tu ne fais ici l'éducation qu'en paroles, tu ne les mettrais pas sans doute à la tête de l'État et tu ne leur donnerais pas un grand pouvoir, s'ils étaient incapables de rendre raison de leurs pensées, comme ces lignes qu'on appelle irrationnelles.

— Assurément non.

— Tu leur prescriras donc de s'appliquer particulièrement à cette science qui doit les rendre capables d'interroger et de répondre de la manière la plus savante possible.

— Oui, je le leur prescrirai de concert avec toi.

— Ainsi tu juges que la dialectique est pour ainsi dire le faite et le comble des autres sciences, qu'il n'en reste aucune qui puisse être ajoutée par-dessus celle-là, et que

Copyright Arvensa Editions

nous voilà au bout de nos recherches sur les sciences qu'il importe d'apprendre.

— Oui.

— Il te reste à régler quels sont ceux à qui nous ferons part de ces sciences, et comment il faudra les leur enseigner.

— Voilà bien ce qui nous reste à faire.

— Tu te rappelles quel était le caractère de ceux que nous avons choisis pour gouverner ?

— Oui.

— Toi-même tu pensais que c'étaient des hommes de cette trempe que nous devions choisir, que nous devions préférer les plus fermes, les plus vaillants, et s'il se peut, les plus beaux. Ajoutons qu'il nous faut chercher non seulement de nobles et fortes natures, mais encore des dispositions appropriées à l'éducation que nous voulons leur donner.

— Quelles sont ces dispositions ?

— La pénétration d'esprit nécessaire à l'étude des sciences et la facilité à apprendre ; en effet, l'âme est bien plutôt découragée par les difficultés de la science que par celles de la gymnastique ; car ici la peine est pour l'âme seule, et le corps ne la partage point.

— Cela est vrai.

— Il faut de plus qu'ils aient de la mémoire, du caractère, qu'ils aiment le travail, et toute espèce de travail sans distinction ; autrement comment crois-tu qu'ils consentent à allier ensemble tant d'exercices du

Copyright Arvensa Editions

corps, tant de réflexions et de travaux de l'esprit ?

— Jamais, s'ils ne sont nés avec le plus heureux naturel.

— La faute que l'on fait aujourd'hui, et c'est cette faute qui a fait tant de tort à la philosophie, vient, comme nous l'avons dit précédemment, de ce qu'on s'adonne à la philosophie sans avoir qualité pour cela ; il ne faudrait point en laisser approcher des talents bâtards, mais seulement de vrais et légitimes talents.

— Comment l'entends-tu ?

— D'abord celui qui veut s'y appliquer ne doit pas être boiteux par rapport au travail, c'est-à-dire en partie laborieux et en partie indolent ; ce qui arrive lorsqu'un jeune homme, rempli d'ardeur pour le gymnase, pour la chasse, pour tous les exercices du corps, n'a d'ailleurs aucun goût pour tout ce qui est études, conversations, recherches scientifiques, et qu'il craint le travail de cette sorte. J'en dis autant de celui dont l'amour pour le travail se porte tout entier du côté opposé.

— Rien n'est plus vrai.

— Ne considérerons-nous pas encore comme des âmes estropiées par rapport à la vérité, celles qui, détestant le mensonge volontaire, et ne pouvant le souffrir sans répugnance dans elles-mêmes ni sans indignation dans les autres, n'ont pas la même horreur pour le mensonge involontaire, et qui, lorsqu'elles sont convaincues d'ignorance, ne s'indignent pas contre elles-mêmes, mais se vautrent dans l'ignorance comme le

Copyright Arvensa Editions

pourceau dans la fange ?

— Oui, certes.

— Il ne faut pas mettre moins d'attention à discerner le naturel heureux et bien constitué d'avec celui qui est mal venu, par rapport à la tempérance, le courage, la grandeur d'âme et les autres vertus. Faute de savoir faire de semblables distinctions, les individus et les États commettent, sans s'en apercevoir, leurs intérêts, ceux-ci à des magistrats, ceux-là à des amis, infirmes et incapables.

— Cela n'est que trop ordinaire.

— Prenons donc les mesures que doivent nous inspirer ces réflexions : si nous n'appelons à des études et à des exercices de cette importance que des sujets auxquels il ne manque rien ni du côté du corps ni du côté de l'âme, la justice elle-même n'aura aucun reproche à nous faire ; notre État et nos lois se maintiendront : mais si nous appliquons à ces travaux des sujets indignes, le contraire arrivera, et nous jetterons plus de ridicule encore sur la philosophie.

— Cela serait honteux pour nous.

— Sans doute ; mais il me semble que je ne suis pas moi-même exempt de ridicule.

— En quoi donc ?

— J'oubliais que nous plaisantions, et j'ai peut-être parlé un peu trop vivement. Mais en parlant, j'ai jeté les yeux sur la philosophie, et la voyant traitée indignement, je me suis laissé emporter trop loin, je crois, en me livrant à l'indignation et presque à la colère contre ceux qui

Copyright Arvensa Editions

l'outragent.

— Certes, ce n'est pas l'avis de ton auditeur.

— Mais c'est celui de l'orateur. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que notre premier choix tombait sur des vieillards, et qu'ici un pareil choix ne serait pas de saison ; car il n'en faut pas croire Solon, lorsqu'il dit qu'*un homme qui vieillit peut apprendre beaucoup de choses*[981]. Il serait plutôt en état de courir ; non, c'est à la jeunesse que tous les grands travaux appartiennent.

— Nécessairement.

— C'est donc dès l'enfance qu'il faut appliquer nos élèves à l'étude de l'arithmétique, de la géométrie, et des autres sciences qui servent de préparation à la dialectique. Mais il ne doit y avoir dans les formes de l'enseignement rien qui les contraigne à apprendre.

— Pour quelle raison ?

— Parce que l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave. Que les exercices du corps soient forcés, le corps n'en profite pas moins que s'ils étaient volontaires ; mais les leçons qui entrent de force dans l'âme n'y demeurent pas.

— Il est vrai.

— Ainsi, mon cher ami, bannis toute violence des études de ces enfants : qu'ils s'instruisent en jouant ; par là tu seras plus à portée de connaître leurs dispositions particulières.

— Ce que tu dis est très sensé.

Copyright Arvensa Editions

— Te souvient-il aussi de ce que nous disions plus haut, qu'il fallait mener les enfants à la guerre sur des chevaux, les rendre spectateurs du combat, les approcher même de la mêlée, lorsqu'on le pourra sans danger, et leur faire en quelque manière goûter le sang, comme on fait aux jeunes chiens de meute ?

— Je m'en souviens.

— Tu mettras à part ceux qui auront constamment montré plus de patience dans les travaux, plus de courage dans les dangers, plus d'ardeur pour les sciences.

— A quel âge ?

Lorsqu'ils auront fini leur cours nécessaire d'exercices gymniques ; car ce temps d'exercices qui sera de deux ou trois ans, n'admet pas d'autres occupations, la fatigue et le sommeil étant ennemis des sciences : et d'ailleurs ce n'est pas une épreuve sans importance de savoir comment chacun d'eux se montrera dans le cours gymnique.

— Non, certainement.

— Après ce temps, à partir de leur vingtième année, ceux qu'on aura choisis obtiendront des distinctions plus honorables et on devra leur présenter dans leur ensemble les sciences que dans l'enfance ils ont étudiées isolément, afin qu'ils saisissent sous un point de vue général et les rapports que ces sciences ont entre elles et la nature de l'être.

— Cette méthode est la seule qui produise des résultats solides partout où on la suit.

Copyright Arvensa Editions

Elle offre aussi un moyen excellent de distinguer l'esprit propre à la dialectique de tout autre esprit : celui qui se place dans le point de vue général est dialecticien ; les autres ne le sont pas.

— J'en tombe d'accord.

— C'est à quoi tu devras faire attention, et quand tu auras bien reconnu les naturels les plus solides et dans les sciences et dans la guerre et dans les autres épreuves prescrites, lorsqu'ils auront atteint l'âge de trente ans, tu devras en former une élite nouvelle pour leur accorder de plus grands honneurs, et tu distingueras, en les éprouvant par la dialectique, ceux qui, sans s'aider de leurs yeux ni des autres sens, pourront s'élever jusqu'à la connaissance de l'être par la seule force de la vérité ; et c'est ici, mon cher Glaucon, qu'il faut apporter les plus grandes précautions.

— Pourquoi ?

— As-tu remarqué de quel mal l'étude de la dialectique est de nos jours travaillée ?

— Quel mal ?

— Elle est pleine de désordre.

— Tu as bien raison.

— Mais crois-tu qu'il y ait en ce désordre rien de surprenant, et n'excuses-tu pas ceux qui s'y laissent aller ?

— Comment cela ?

— Ils sont dans le cas d'un enfant supposé qui, élevé dans le sein d'une famille noble, opulente, au milieu du faste et des flatteurs, s'apercevrait, étant devenu grand,

Copyright Arvensa Editions

que ceux qui se disent ses parents ne le sont pas, sans pouvoir retrouver les véritables. Conçois-tu les sentiments qu'il aurait pour ses flatteurs et ses prétendus parents, avant qu'il eût connaissance de sa fausse position et après qu'il en serait instruit ? Ou veux-tu savoir là-dessus ma pensée ?

— Je le veux bien.

— Je m'imagine qu'il aurait d'abord plus de respect pour son père, sa mère, et ceux qu'il regarderait comme ses proches, que pour ses flatteurs ; qu'il aurait plus d'empressement à les secourir, s'ils en avaient besoin ; qu'il serait moins disposé à leur manquer en paroles ou en action ; en un mot, que dans les choses essentielles il leur désobéirait moins qu'à ses flatteurs, pendant tout le temps qu'il ignorerait son état.

— Il y a apparence.

— Mais à peine aurait-il connu la vérité, il me semble qu'aussitôt son empressement et ses attentions diminueraient à l'égard de ses parents, et augmenteraient pour ses flatteurs ; il s'abandonnerait aux conseils de ceux-ci avec moins de réserve qu'auparavant, et il vivrait avec eux publiquement dans la plus grande intimité, tandis qu'il ne s'embarrasserait guère de son père et de ses parents supposés, à moins qu'il ne fût naturellement très sage.

— Tout arriverait comme tu dis ; mais comment cette comparaison s'applique-t-elle à ceux qui se livrent à la dialectique.

Copyright Arvensa Editions

— Voici comment : n'avons-nous pas dès l'enfance sur la justice et l'honnêteté des maximes qui sont pour nous comme des parents au sein desquels nous sommes élevés dans l'habitude de les honorer et de leur obéir ?

— Oui.

— Mais n'y a-t-il pas aussi des maximes opposées à celles-là, maximes séduisantes qui obsèdent notre âme comme autant de flatteurs, sans pourtant nous persuader, pour peu que nous ayons de sagesse, et nous détourner de notre culte et de notre obéissance envers les autres maximes vraiment paternelles ?

— Soit.

— Eh bien, maintenant, qu'il survienne un raisonneur qui demande à un homme ainsi disposé ce que c'est que l'honnête ; après que celui-ci aura fait une réponse conforme à ce qu'il a appris de la bouche du législateur, qu'on le réfute, et, qu'à force de le confondre en tous sens, on le réduise à douter s'il y a rien qui soit honnête plutôt que déshonnête ; qu'on lui inspire le même doute à l'égard du juste, du bien et des autres choses qu'il révérait le plus ; que deviendront alors, dis-moi, à l'égard de toutes ces choses, ses habitudes de respect et de soumission ?

— Nécessairement elles ne seront plus les mêmes.

— Mais lorsqu'il en sera venu à n'avoir plus le même respect pour les maximes qui l'ont élevé, et à ne plus reconnaître comme auparavant la parenté qui l'unit à elles, sans cependant en trouver de plus légitimes, se

Copyright Arvensa Editions

peut-il faire qu'il ne s'abandonne pas au régime qui le flatte ?

— Non.

— Auparavant soumis à la loi, il lui deviendra maintenant rebelle.

— Sans doute.

— Il n'y a donc rien de surprenant dans ce qui arrive à ceux qui se livrent ainsi à la dialectique, et, comme je viens de le dire, ils méritent qu'on leur pardonne.

— Et de plus qu'on les plaigne.

— Or, afin que tu n'aies pas aussi à plaindre les élèves que tu as choisis parmi les hommes de trente ans, avant de les appliquer à la dialectique, prenons toutes les précautions possibles.

— Il le faut.

— N'est-ce pas déjà une importante précaution de leur interdire la dialectique, quand ils sont trop jeunes ? Tu as dû remarquer que les jeunes gens, lorsqu'ils commencent à étudier la dialectique, en abusent et en font un jeu, contredisant sans cesse, et, à l'exemple de ceux qui les ont confondus dans la dispute, confondant les autres à leur tour ; semblables à de jeunes chiens, ils se plaisent à harceler et à mordre avec le raisonnement tous ceux qui les approchent.

— On ne peut pas mieux peindre leur travers.

— Après beaucoup de disputes où ils ont été tantôt vainqueurs, tantôt vaincus, ils finissent bientôt par ne plus rien croire de ce qu'ils croyaient auparavant. Par là ils

Copyright Arvensa Editions

donnent occasion au public de les décrier eux et la philosophie tout entière.

— Cela est certain.

Arrivé à un âge plus mûr, on ne voudra pas donner dans cette manie. On imitera ceux qui veulent faire sérieusement de la dialectique et découvrir la vérité plutôt que ceux qui ne veulent que s'amuser et contredire. Ainsi on prendra soi-même un caractère plus honorable et on rendra à la profession philosophique décriée la dignité qui lui appartient.

— Très bien.

— C'était dans ce même esprit de précaution que nous avions antérieurement insisté pour n'admettre aux exercices de la dialectique que des esprits graves et solides, au lieu d'y admettre, comme on fait de nos jours, le premier venu qui n'y apporte aucune disposition.

— En effet.

— Sera-ce assez de donner à la dialectique le double du temps qu'on aura donné à la gymnastique, de s'y appliquer sans relâche et aussi exclusivement qu'on avait fait pour les exercices du corps ?

— Combien d'années ? Quatre ou six ?

— Environ ; mets-en cinq. Après quoi, tu les feras descendre de nouveau dans la caverne, et tu les obligeras de remplir les emplois militaires et les autres fonctions propres aux jeunes hommes, afin que du côté de l'expérience ils ne restent pas en arrière des autres. Ce seront encore pour eux de nouvelles épreuves : tu

Copyright Arvensa Editions

observeras, au milieu des distractions qui les assiègent de tous les côtés, s'ils demeurent fermes ou s'ils fléchissent un peu.

— Combien de temps dureront ces épreuves ?

— Quinze ans. Il sera temps alors de conduire au terme ceux qui à cinquante ans seront sortis de ces épreuves et se seront distingués dans la vie comme dans les sciences, et de les contraindre à diriger l'œil de l'âme vers l'être qui éclaire toutes choses, afin qu'après avoir contemplé l'essence du bien, ils s'en servent désormais comme d'un modèle pour gouverner chacun à leur tour et l'État et les particuliers et leur propre personne, s'occupant presque toujours de l'étude de la philosophie, mais se chargeant, quand leur tour arrivera, du fardeau de l'autorité et de l'administration des affaires dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable ; c'est alors qu'après avoir travaillé sans cesse à former des hommes qui leur ressemblent, et laissant de dignes successeurs dans la garde de l'État, ils pourront passer de cette vie dans les îles des bienheureux. L'État leur consacrera des monuments et des sacrifices publics, à tel titre que la Pythie voudra autoriser, soit comme à des génies tutélaires, ou du moins comme à des âmes bienheureuses et divines.

— Voilà, Socrate, de merveilleux hommes politiques que tu viens de fabriquer, comme un sculpteur habile.

— Dis aussi des femmes politiques, mon cher Glaucon ;

Copyright Arvensa Editions

car ne crois pas que j'aie voulu parler des hommes plutôt que des femmes, toutes les fois qu'elles seront douées d'une aptitude convenable.

— Cela doit être, si, comme nous l'avons établi, il faut que tout soit commun entre les deux sexes.

— Eh bien, mes amis, admettez-vous maintenant que notre projet d'État et de gouvernement n'est pas un simple souhait, qu'il est difficile sans doute, mais possible, et possible seulement comme il a été dit, savoir, lorsque de vrais philosophes, soit un seul, soit plusieurs, placés à la tête d'un État, méprisant les honneurs qu'on brigue aujourd'hui, comme de nul prix et indignes d'un homme libre, n'estimant que le devoir et les honneurs qui en sont la récompense, et regardant la justice comme la chose la plus importante et la plus nécessaire, dévoués à son service et s'appliquant à la faire prévaloir, entreprendront la réforme de l'État ?

— De quelle manière ?

— Ils relègueront à la campagne tous les citoyens qui seront au-dessus de dix ans, et ayant soustrait de cette manière les enfants de ces citoyens à l'influence des mœurs actuelles qui sont aussi celles des parents, ils les élèveront conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés. Ce sera là le plus prompt et le plus sûr moyen d'établir le gouvernement dont nous avons parlé, de le rendre prospère et très avantageux au peuple chez lequel il sera formé.

Copyright Arvensa Editions

— Sans contredit. Je crois, Socrate, que tu as heureusement trouvé la manière dont notre projet s'exécutera, s'il s'exécute un jour.

— N'avons-nous pas assez prolongé cette discussion sur l'État et sur l'homme individuel qui lui ressemble ? Il est aisé de voir quel doit être cet homme selon nos principes.

— Très aisé ; et, comme tu dis, la matière est épuisée.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME



Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Huitième

— Fort bien, continuai-je, c'est donc une chose reconnue entre nous, mon cher Glaucon, que dans un État qui aspire à la perfection tout doit être en commun, les femmes, les enfants, l'éducation, les exercices qui se rapportent à la paix et à la guerre, et que les chefs y seront des hommes supérieurs comme philosophes et comme guerriers.

— Oui, dit Glaucon.

— Nous sommes convenus aussi qu'après leur institution, les chefs iront avec les guerriers qu'ils commandent, habiter dans des maisons telles que nous les avons dites, communes à tous et où personne n'aura rien en propre ; et, si tu t'en souviens, nous n'avons pas moins été d'accord sur le revenu de ces guerriers que sur leur habitation.

— Je m'en souviens : nous avons pensé qu'ils ne devaient pas être propriétaires comme les guerriers

Copyright Arvensa Editions

d'aujourd'hui, mais qu'athlètes destinés à combattre, et gardiens de l'État, ils devaient recevoir annuellement des autres citoyens, comme salaire de cette protection, ce qu'exigerait leur entretien et leur subsistance, tandis qu'ils auraient à pourvoir à leur sûreté et à celle des autres.

— Bien. Mais puisque tout a été dit sur ce point, rappelons-nous à quel propos nous avons tourné de ce côté, afin de reprendre notre première voie.

— Cela est facile. Tu semblais avoir épuisé ce qui regarde l'État, et tu concluais à peu près comme tu l'as fait tout à l'heure, tenant pour bon l'État que tu venais de décrire, et l'homme qui ressemblerait à ce modèle ; quoique tu parusses avoir un modèle d'État et d'homme plus parfait encore ; mais, disais-tu, si cette forme de gouvernement est bonne, toutes les autres sont défectueuses ; et, autant qu'il m'en souvient, tu en comptais quatre espèces qui méritaient d'être examinées et comparées dans leurs défauts avec les individus dont le type répond à chacune de ces espèces, afin qu'après avoir examiné tous ces individus, et reconnu le caractère du juste et du méchant, nous pussions juger si le premier est le plus heureux, et le second le plus malheureux des hommes, ou s'il en est autrement. Mais dans le moment où je te priais de me désigner ces quatre espèces de gouvernements, Adimante et Polémarque nous interrompirent, et tu t'engageas dans la discussion qui vient de finir.

— Ta mémoire est très fidèle.

Copyright Arvensa Editions

— Fais donc comme les lutteurs : donne-moi encore la même prise, fais à la même question la réponse que tu méditais alors.

— Si je puis.

— Je désire apprendre quels sont les quatre gouvernements dont tu parles.

— Je te satisferai sans peine : ils sont assez célèbres. D'abord le gouvernement le plus vanté de tous, celui de Crète et de Lacédémone ; le second, que l'on met aussi au second rang, savoir, l'oligarchie, gouvernement plein de mille maux ; la démocratie entièrement opposée à l'oligarchie et qui vient après elle ; enfin la bonne tyrannie, qui ne ressemble à aucun des trois autres gouvernements, et qui est la quatrième et la plus grande maladie d'un État. Peux-tu nommer quelque gouvernement d'une forme prononcée et distincte de celles-ci ? Les souverainetés et les royautés vénales sont des gouvernements en quelque sorte intermédiaires, et on n'en trouverait pas moins chez les Barbares que chez les Grecs.

— Oui, on en cite beaucoup et de fort étranges.

— Or tu sais maintenant qu'il y a de nécessité autant de caractères d'hommes que d'espèces de gouvernements : crois-tu en effet que la forme d'un gouvernement vienne des chênes et des rochers[982], et non des mœurs des citoyens, et de la direction que ces mœurs ne peuvent prendre sans la donner à tout le

Copyright Arvensa Editions

reste ?

— Nullement.

— Ainsi, puisqu'il y a cinq espèces de gouvernements, il doit y avoir cinq caractères de l'âme qui leur répondent chez les individus.

— Sans doute.

— Nous avons déjà parlé du caractère qui répond à l'aristocratie ; nous avons dit avec raison qu'il est bon et juste.

— Oui.

— Il nous faut à présent passer en revue les caractères vicieux, d'abord celui qui est jaloux et ambitieux, formé sur le modèle du gouvernement de Lacédémone ; ensuite les caractères oligarchique, démocratique et tyrannique. Quand nous aurons reconnu quel est le plus injuste de ces caractères, nous l'opposerons au plus juste, et la comparaison de la justice pure avec l'injustice aussi sans mélange, nous conduira au résultat que nous cherchons dans cette discussion, jusqu'à quel point l'une et l'autre nous rendent heureux ou malheureux ; et alors nous nous attacherons à l'injustice suivant le conseil de Thrasymaque, ou bien à la justice, conformément aux raisons qui nous semblent déjà manifestes en sa faveur.

— Certainement, c'est ainsi qu'il faut faire.

— Et puisque nous avons commencé précédemment par examiner le caractère moral dans un État avant de le chercher dans les particuliers, parce que cette méthode était la plus lumineuse, ne devons-nous pas faire encore

Copyright Arvensa Editions

ici de même, et considérer d'abord le gouvernement ambitieux (car je n'ai pas de nom usité à lui donner ; je l'appellerai, si vous voulez, timocratie ou timarchie), et passer ensuite à l'homme qui lui ressemble ; puis à l'oligarchie et à l'homme oligarchique ; de là, après avoir jeté les yeux sur la démocratie, nous examinerions l'homme démocratique ; enfin nous arriverions à l'examen du gouvernement et du caractère tyrannique, et nous tâcherions de prononcer avec connaissance de cause sur la question que nous nous sommes proposée.

— Ce serait procéder avec ordre dans cet examen et ce jugement.

— Tâchons d'abord d'expliquer comment il se peut faire que l'aristocratie dégénère en timocratie. N'est-ce pas une vérité très simple que dans un État tout changement a sa source dans la partie qui gouverne, lorsqu'il s'élève en elle quelque division, et que tant que cette partie sera d'accord avec elle-même, quelque petite qu'on la suppose, il est impossible que l'État éprouve aucun changement ?

— Oui.

— Comment donc un État tel que le nôtre éprouvera-t-il un changement ? Par où se glissera-t-il entre les guerriers et les chefs un esprit d'opposition les uns avec les autres et avec eux-mêmes ? Veux-tu qu'à l'imitation d'Homère, nous conjurions les Muses de nous expliquer l'origine de la querelle, et que nous les fassions parler sur un ton tragique et sublime, moitié en badinant et en se

Copyright Arvensa Editions

jouant avec nous comme avec des enfants, et moitié sérieusement ?

— Comment ?

— A peu près ainsi : « Il est difficile qu'un État constitué comme le vôtre, s'altère : mais comme tout ce qui naît dépérit, la constitution de votre État ne sera pas à jamais inébranlable : un jour elle doit se dissoudre, et voici comment. Il y a des retours de fécondité et de stérilité pour les plantes qui naissent dans le sein de la terre comme pour l'âme et le corps des animaux qui vivent sur sa surface ; et ces retours ont lieu, quand l'ordre éternel ramène sur elle-même, pour chaque espèce, sa révolution circulaire, laquelle s'achève dans un espace ou plus court ou plus long, suivant que la vie de ces espèces est plus courte ou plus longue. Les hommes que vous avez élevés pour être les chefs de l'État, malgré leur habileté, pourront bien dans leur calcul, joint à l'observation sensible, ne pas saisir juste l'instant favorable ou contraire à la propagation de leur espèce ; cet instant leur échappera, et ils donneront des enfants à l'État à des époques défavorables. Or, les générations divines ont une période que comprend un nombre parfait ; mais pour la race humaine, il y a un nombre géométrique[983] dont le pouvoir préside aux bonnes et aux mauvaises générations. Ignorant le mystère de ce nombre, vos magistrats uniront les époux à contretemps, et de ces mariages naîtront des enfants qui ne seront

Copyright Arvensa Editions

favorisés ni de la nature ni de la fortune. Leurs pères choisiront, il est vrai, les meilleurs d'entre eux pour les remplacer ; mais comme ceux-ci ne seront pas dignes de leur succéder, à peine parvenus aux dignités de leurs pères, ils commenceront par nous négliger dans leur office de gardiens de l'État, n'estimant pas comme il convient la musique d'abord, puis la gymnastique. Ainsi la génération nouvelle deviendra grossière, étrangère aux Muses. De là sortiront des magistrats qui comme gardiens manqueront absolument d'aptitude pour discerner les races d'or et d'argent, d'airain et de fer, dont parle Hésiode[984], et qui se trouvent chez vous. Le fer venant donc à se mêler avec l'argent, et l'airain avec l'or, il résultera de ce mélange un défaut de ressemblance et d'harmonie : défaut qui, partout où il se trouve, engendre toujours l'inimitié et la guerre. Telle est l'origine qu'il faut assigner à la sédition quelque part qu'elle se déclare. »

— Et nous dirons que les Muses répondent à merveille.

— Nécessairement, puisqu'elles sont des Muses.

— Hé bien ! que disent-elles ensuite ?

— La sédition une fois formée, les deux races de fer et d'airain aspirent à s'enrichir et à acquérir des terres, des maisons, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent, n'étant pas dépourvues, mais riches de leur nature, tendent à la vertu et au maintien de la constitution primitive. Après bien des violences et des luttes, on convient de se partager et de s'approprier les

Copyright Arvensa Editions

terres et les maisons ; et ceux qui gardaient autrefois leurs concitoyens comme des hommes libres, comme leurs amis et leurs nourriciers, en font des esclaves, attachés au service de leurs terres et de leurs maisons, tandis qu'eux-mêmes s'occuperont de la guerre et du soin de défendre cette multitude.

— Oui, c'est bien de là que doit venir, ce me semble, cette révolution.

— Et un tel gouvernement ne fera-t-il pas une sorte de milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie ?

— Oui.

— La révolution se fera comme je l'ai expliqué ; et quant à la forme du nouveau gouvernement, n'est-il pas évident qu'il retiendra quelque chose de l'ancien, et prendra quelque chose aussi du gouvernement oligarchique, puisqu'il tient le milieu entre l'un et l'autre ; et que de plus il aura quelque chose de propre et de distinctif ?

— Sans doute.

— Il conservera de l'aristocratie le respect pour les magistrats, l'aversion naturelle aux soldats pour l'agriculture, les arts mécaniques et les autres professions lucratives, la coutume de prendre les repas en commun, et le soin de cultiver les exercices gymniques et militaires.

— Je le crois.

— D'autre part, craindre d'élever des sages aux premières dignités, parce qu'on n'aura plus de caractères simples et d'une solidité à toute épreuve, mais des

Copyright Arvensa Editions

caractères où se rencontrent des éléments divers ; choisir des caractères où la colère domine[985] et trop simples aussi, nés pour la guerre bien plus que pour la paix ; faire un grand cas des stratagèmes et des ruses de guerre, et avoir toujours les armes à la main, ne sera-ce pas là le trait distinctif de ce gouvernement ?

— Il y a apparence.

— De tels hommes seront avides de richesses comme dans les États oligarchiques. Adorateurs jaloux de l'or et de l'argent, ils l'honoreront dans l'ombre, le tiendront renfermé dans des coffres et des trésors particuliers ; et retranchés dans l'enceinte de leurs maisons comme dans autant de nids, ils y feront de folles dépenses pour des femmes et pour qui bon leur semblera.

— Cela est très vrai.

— Ils seront donc avares de leur argent, parce qu'ils l'aiment et en sont possesseurs clandestins, et en même temps prodigues du bien d'autrui par le désir qu'ils ont de satisfaire leurs passions. Livrés en secret à tous les plaisirs, ils éviteront les regards de la loi, comme les enfants déréglés évitent ceux de leur père, grâce à une éducation à laquelle la contrainte a présidé et non la persuasion, et cela parce qu'on a négligé la véritable Muse, j'entends l'étude de la dialectique et de la philosophie, et qu'on a préféré la gymnastique à la musique.

— Voilà la description d'un gouvernement fort mélangé de bien et de mal.

Copyright Arvensa Editions

Il présente en effet ce mélange. Comme la colère y est la qualité dominante, on y remarque par dessus tout l'ambition et la brigue.

— A la bonne heure.

— Telles seraient donc l'origine et les mœurs de ce gouvernement, autant que je puis en esquisser les principaux traits, sans prétendre en faire un tableau achevé ; car il suffit à notre dessein de connaître d'après cette esquisse l'homme juste et son contraire ; et d'ailleurs nous nous jetterions dans des détails interminables, si nous voulions décrire avec la dernière exactitude chaque gouvernement et chaque caractère.

— Tu as raison.

— Quel est l'homme qui répond à ce gouvernement ? Comment se forme-t-il et quel est son caractère ?

— Je m'imagine alors, dit Adimante, qu'il doit ressembler à Glaucon, du moins sous le rapport de l'ambition[986].

— Oui, peut-être par cet endroit ; mais en voici d'autres par où il me semble qu'il diffère de notre ami.

— Lesquels ?

— Il doit être plus vain et moins cultivé par le commerce des Muses, quoiqu'il les aime assez ; il sera disposé à écouter, mais il n'aura aucun talent pour la parole. Quelquefois dur envers ses esclaves, au lieu de les mépriser, comme font ceux qui ont reçu une bonne éducation, il sera doux envers les hommes libres, et plein

Copyright Arvensa Editions

de déférence pour ses supérieurs. Jaloux de s'élever aux honneurs et aux dignités, il y prétendra, non par l'éloquence, ni par aucun talent du même ordre, mais par les travaux guerriers et tous ceux qui tiennent aux habitudes guerrières ; et par conséquent il sera amateur passionné de la chasse et des exercices gymniques.

— Voilà au naturel les mœurs des citoyens de cet État.

— Il pourra bien pendant sa jeunesse mépriser les richesses ; mais son attachement pour elles croîtra avec l'âge, parce que sa nature le porte à l'avarice, et que sa vertu n'est point pure, destituée qu'elle est de son fidèle gardien.

— Quel est ce gardien ?

— La dialectique, tempérée par la musique ; elle seule une fois établie dans l'âme s'y maintient toute la vie conservatrice de la vertu.

— Fort bien.

— Tel est le jeune homme ambitieux, image du gouvernement timocratique.

— Tout à fait.

— Voici à présent de quelle manière à peu près il se forme. Ce sera par exemple le fils encore jeune d'un homme de bien, citoyen d'un État mal gouverné, qui fuit les honneurs, les dignités, la magistrature et tous les embarras que les charges traînent après elles, qui enfin consent à vivre obscur pour conserver son repos.

— Et comment se développe le caractère du jeune homme ?

Copyright Arvensa Editions

— D'abord il entend sa mère se plaindre que son époux n'a aucune charge dans l'État, ce qui la réduit à une position inférieure parmi les autres femmes ; et puis qu'elle le voit trop peu empressé d'amasser des richesses, ne sachant pas défendre ses intérêts, quand on les attaque, devant les tribunaux dans des affaires civiles ou politiques, et supportant toutes ces avanies avec lâcheté ; qu'enfin elle s'aperçoit tous les jours que tout occupé de lui-même, il la traite avec indifférence. Il entend sa mère outrée de tous ces griefs lui répéter que son père est un homme indolent et sans caractère, et cent autres propos que les femmes en pareil cas ne manquent pas de débiter.

— Sans doute ; c'est à n'en pas finir et tout à fait dans leur caractère.

— Tu sais bien aussi que souvent de pareils discours sont adressés en secret au fils de la maison par des domestiques qui s'imaginent par là faire preuve d'affection envers lui ; et s'ils voient, par exemple, que le père ne poursuit pas le paiement de quelque dette ou la réparation de quelque injure, ils exhortent le fils à faire valoir ses droits lorsqu'il sera grand, et à être plus homme que son père. Sort-il de sa maison ? Il en entend et il en voit bien d'autres ; ici méprisés et traités d'imbéciles ceux qui ne s'occupent que de ce qui les regarde, et là honorés et vantés ceux qui s'occupent de ce qui ne les regarde pas. Le jeune homme qui entend et voit tout cela, et qui d'autre part entend de la bouche de son père un langage tout différent, et qui voit la conduite de son père en

Copyright Arvensa Editions

opposition avec celle des autres, se sent à la fois tiré de deux côtés ; par son père, qui cultive et qui fortifie la partie raisonnable de son âme, et par les autres qui enflamment sa colère et ses désirs ; et comme son naturel n'est point celui d'un malhonnête homme, et qu'il est seulement sollicité au mal par les mauvais exemples, il prend le milieu entre ces deux partis extrêmes, et livre le gouvernement de son âme à cette partie de lui-même où réside la colère et l'esprit de dispute, et qui tient le milieu entre la raison et le désir ; il devient un homme altier et ambitieux.

— Tu as très bien expliqué, selon moi, l'origine et le développement de ce caractère.

— Nous avons donc la seconde espèce d'homme et de gouvernement.

— Oui.

— Ainsi passons en revue, comme dans Eschyle,

— Un autre homme auprès d'un autre État[987];

— Et pour garder le même ordre, commençons par l'État.

— J'y consens.

— Le gouvernement qui vient après est, je crois, l'oligarchie.

— Qu'entends-tu par oligarchie ?

— J'entends une forme de gouvernement où le cens décide de la condition de chaque citoyen, où les riches par conséquent ont le pouvoir auquel les pauvres n'ont

Copyright Arvensa Editions

aucune part.

— Je comprends.

— Ne dirons-nous pas d'abord comment la timarchie se change en oligarchie ?

— Oui.

— Il n'y a pas d'aveugle qui ne voie comment se fait le passage de l'une à l'autre.

— Comment ?

— Ce qui perd la timarchie, ce sont ces trésors particuliers que chacun remplit pour soi seul. D'abord cela fait qu'on songe à des dépenses de luxe pour soi et pour sa femme, et qu'ainsi on méconnaît et on élude la loi.

— Cela doit être.

— Ensuite l'exemple des uns excitant les autres, on se pique d'émulation et en peu de temps la contagion devient universelle.

— Cela doit être encore.

— Enfin, la passion d'amasser faisant toujours de nouveaux progrès, à mesure que le crédit des richesses augmente, celui de la vertu diminue. La richesse et la vertu ne sont-elles pas en effet comme deux poids mis dans une balance, dont l'un ne peut monter que l'autre ne baisse ?

— Oui.

— Par conséquent, la vertu et les gens de bien sont moins estimés dans un État, à proportion qu'on y estime davantage les riches et les richesses.

— Cela est évident.

Copyright Arvensa Editions

— Mais on s'adonne à ce qu'on estime, et on néglige ce qu'on méprise.

Sans doute.

— Ainsi les mêmes hommes, d'ambitieux et d'intrigants qu'ils étaient, finissent par être avares et avides de richesses. Tous leurs éloges, toute leur admiration est pour les riches ; les emplois ne sont que pour eux : c'est assez d'être pauvre pour être méprisé.

— Il est vrai.

— Alors une loi s'établit, qui constitue le pouvoir oligarchique sur la quotité de la fortune ; le cens exigé est plus ou moins considérable, selon que le principe oligarchique a plus ou moins de force, et l'accès des charges publiques est interdit à tous ceux dont le bien ne monte pas au taux marqué. Cette loi passe par la voie de la force et des armes, ou, avant qu'on y ait recours, la crainte la fait adopter. N'est-ce pas ainsi que les choses ont lieu ?

— Oui.

— Voilà donc à peu près comment cette forme de gouvernement s'établit.

— Oui. Mais quelles sont ses mœurs et les vices que nous lui reprochons ?

— Le premier est le principe même de ce gouvernement. Remarque en effet ce qui arriverait si dans le choix du pilote on avait uniquement égard au cens, et que le pauvre, fût-il bien plus capable, ne pût approcher du gouvernail.

Copyright Arvensa Editions

— Les vaisseaux seraient très mal gouvernés.

— N'en serait-il pas de même à l'égard de tout autre gouvernement quel qu'il soit ?

— Je le pense.

— Faut-il excepter celui d'un État ?

— Moins qu'un autre : d'autant plus que c'est de tous les gouvernements le plus difficile et le plus important.

— L'oligarchie a donc d'abord ce vice capital.

— Évidemment.

— Mais quoi ? cet autre vice est-il moins grand ?

— Quel vice ?

— Un pareil État par sa nature n'est point un ; il renferme nécessairement deux États, l'un composé de riches, l'autre de pauvres[988], qui habitent le même sol et conspirent sans cesse les uns contre les autres.

— Non certes, ce vice n'est pas moins grand que le premier.

— Ce n'est pas non plus un grand avantage pour ce gouvernement, que la presque impossibilité de faire la guerre, parce qu'il faut ou bien armer la multitude et avoir alors à la redouter plus que l'ennemi, ou ne pas s'en servir, et se présenter au combat avec une armée vraiment oligarchique[989] ; sans compter que personne ne veut fournir aux frais de la guerre, attendu que chacun tient à son argent.

— Il s'en faut bien que ce soit un avantage.

— Y approuves-tu encore cette disposition à se mêler

Copyright Arvensa Editions

de tout, que nous avons tant blâmée autrefois, c'est-à-dire que les mêmes gens y exercent à la fois les fonctions de laboureurs, de commerçants et de guerriers ?

— Nullement.

— Vois si le plus grand vice de cette constitution n'est pas celui que je vais dire.

— Lequel ?

— La liberté qu'on y laisse à chacun de se défaire de son bien ou d'acquérir celui d'autrui, et à celui qui a vendu son bien, de demeurer dans l'État sans y avoir aucune fonction ni d'artisan, ni de commerçant, ni de soldat, ni d'autre titre enfin que celui de pauvre et d'indigent.

— Oui, c'est là le plus grand vice.

— On ne songe pas à prévenir ce désordre dans les gouvernements oligarchiques : car si on le prévenait, les uns n'y posséderaient pas des richesses immenses, tandis que les autres sont réduits à la dernière misère.

— Cela est vrai.

— Fais encore attention à ceci. Lorsque cet homme, maintenant pauvre, se ruinait par de folles dépenses, quel avantage en résultait-il pour l'État ? Passait-il donc pour être un de ses chefs, ou en effet n'était-il ni chef ni serviteur, et tout son emploi n'était-il pas de dépenser son bien ?

— Ce n'était qu'un prodigue et rien de plus.

— Veux-tu que nous disions de cet homme que comme le frelon est le mal de la ruche[990], de même lui

Copyright Arvensa Editions

est le mal de l'État ?

— Je le veux bien, Socrate.

— Mais il y a cette différence, mon cher Adimante, que Dieu a fait naître sans aiguillon tous les frelons ailés, au lieu que parmi ces frelons à deux pieds, s'il y en a qui n'ont pas d'aiguillons, d'autres en revanche en ont de très piquants. Ceux qui n'en ont pas finissent avec l'âge par devenir des mendiants ; et de ceux qui en ont sortent tous les malfaiteurs.

— Rien de plus vrai.

— Il est donc manifeste que dans tout État où tu verras des pauvres, il y a aussi des filous cachés, des coupeurs de bourse, des sacrilèges et des fripons de toute espèce.

— On n'en saurait douter.

— Mais dans les gouvernements oligarchiques, ne vois-tu pas de pauvres ?

— Presque tous les citoyens le sont, à l'exception des chefs.

— Ne sommes-nous point par conséquent autorisés à croire qu'il s'y trouve beaucoup de malfaiteurs armés d'aiguillons, que les magistrats surveillent et contiennent par la force ?

— Oui.

— Ne dirons-nous pas que ce qui les y a fait naître, c'est le défaut de culture, la mauvaise éducation et la constitution même du gouvernement ?

— Sans doute.

— Telle est donc le caractère de l'État oligarchique :

Copyright Arvensa Editions

tels sont ses vices ; peut-être en a-t-il encore davantage.

— Peut-être.

— Ainsi se trouve achevé le tableau de ce gouvernement qu'on nomme oligarchie, où le cens élève aux différents degrés du pouvoir.

— Examinons maintenant l'homme oligarchique : voyons comment il se forme et quel est son caractère.

— J'y consens.

— Le changement de l'esprit timarchique en oligarchique dans un individu, ne se fait-il pas de cette manière ?

— De quelle manière ?

— Le fils veut d'abord imiter son père et marcher sur ses traces ; mais ensuite voyant que son père s'est brisé contre l'État, comme un vaisseau contre un écueil ; qu'après avoir prodigué ses biens et sa personne, soit à la tête des armées ou dans quelque autre grande charge, il est traîné devant les juges, attaqué par des imposteurs, condamné à la mort, à l'exil, à la perte de son honneur ou de ses biens :

— Et cela est très ordinaire.

— Voyant, dis-je, fondre sur son père ces malheurs qu'il partage avec lui, dépouillé de son patrimoine, craignant pour sa propre vie, il précipite cette ambition et ces grands sentiments du trône qu'il leur avait élevé dans son âme ; et, humilié par la pauvreté, tourne ses pensées vers l'art de faire fortune, et à force de travail et d'épargnes sordides, vient à bout d'amasser de l'argent.

Copyright Arvensa Editions

Ne crois-tu pas qu'alors sur ce même trône d'où il a chassé l'ambition, il fera monter l'esprit de convoitise et d'avarice, qu'il l'établira son grand roi, lui mettra le diadème et le collier, et lui ceindra le cimeterre[991]?

— Je le crois.

— Mettant ensuite aux pieds de ce nouveau maître, d'un côté la raison, de l'autre le courage, qu'il lui livre en esclaves, il oblige l'une à ne réfléchir, à ne songer qu'aux moyens d'accumuler de nouveaux trésors, et il force l'autre à n'admirer, à n'honorer que les richesses et les riches, à mettre toute sa gloire dans la possession d'une grande fortune et de tout ce qui s'y rapporte.

— Il n'est point dans un jeune homme de passage plus rapide ni plus violent que celui de l'ambition à l'avarice.

— N'est-ce pas là le caractère oligarchique ?

— Du moins la révolution qui le métamorphose l'a trouvé tout à fait semblable au gouvernement dont nous avons vu sortir l'oligarchie.

— Voyons donc s'il ressemble à celle-ci.

— Je le veux bien.

— N'a-t-il pas d'abord avec l'oligarchie ce premier trait de ressemblance, d'estimer par-dessus tout les richesses ?

— Oui. Il lui ressemble de plus par l'esprit d'épargne et par l'industrie ; il n'accorde à la nature que la satisfaction des désirs nécessaires ; il s'interdit toute autre dépense, et maîtrise tous les autres désirs comme insensés.

— Cela est vrai.

Copyright Arvensa Editions

— C'est un homme sordide, qui fait argent de tout, qui thésaurise ; un de ces talents dont le vulgaire fait grand cas. N'est-ce pas là le portrait fidèle du caractère analogue au gouvernement oligarchique ?

— Oui, selon moi : car de part et d'autre on préfère la richesse à tout.

— Je suppose aussi que cet homme n'a guère songé à s'instruire.

— Il n'y a pas d'apparence : autrement, il n'aurait pas pris un guide aveugle[992].

Prends bien garde encore à ceci. Ne dirons-nous pas que le défaut d'éducation a fait naître en lui des désirs de la nature des frelons, les uns qui sont comme des mendiants, les autres comme des malfaiteurs, que contient violemment l'autre passion qui le domine ?

— Fort bien.

— Sais-tu en quelles occasions se montrera la partie malfaisante de ses désirs ?

— En quelles occasions ?

— Lorsqu'il sera chargé de quelque tutelle, ou de quelque autre commission, où il aura toute licence de mal faire.

— Tu as raison.

— N'est-il pas clair par là que dans les autres circonstances où il obtient l'estime par d'honorables apparences, c'est en se faisant à lui-même une sage violence qu'il comprime les mauvais désirs qui sont en lui,

Copyright Arvensa Editions

non pas par le sentiment du devoir ni par l'effet d'une tranquille réflexion, mais par nécessité et par peur, et parce qu'il tremble de compromettre sa fortune ?

— Cela est certain.

— Mais lorsqu'il sera question de dépenser le bien d'autrui, c'est alors, mon cher ami, que dans la plupart de ces âmes tu découvriras ces désirs qui tiennent du naturel des frelons.

— J'en suis très persuadé.

— Un homme de ce caractère ne sera donc pas exempt de séditions au dedans de lui-même : il y aura deux hommes en lui avec des désirs contraires, dont les meilleurs, pour l'ordinaire, l'emporteront sur les plus mauvais.

— A la bonne heure.

— Aussi aura-t-il, je pense, de meilleures apparences que bien d'autres ; mais la vraie vertu d'une âme d'accord avec elle-même et où règne l'unité, sera bien loin de lui.

— Je le crois.

— Faut-il en matière privée et entre concitoyens figurer dans quelque concours ou toute autre poursuite honorable ? Cet homme ménager se montrera très faible jouteur. Comme il ne se soucie pas de dépenser de l'argent pour se faire honneur ni pour ces sortes de combats ; et comme il craint d'éveiller en lui-même les passions prodigues et d'en faire ses auxiliaires, mais aussi des rivales dangereuses de sa passion dominante, il se présente dans la lice sur un pied oligarchique, avec une

Copyright Arvensa Editions

petite partie de ses ressources : il a presque toujours le dessous ; mais il s'enrichit.

— C'est cela.

— Hésiterons-nous encore à placer pour la ressemblance l'homme avare et ménager à côté du gouvernement oligarchique ?

— Non.

— C'est maintenant, je crois, le tour de la démocratie ; il faut en examiner l'origine et les mœurs, et observer ensuite la même chose dans l'homme démocratique, afin de les comparer ensemble et de les juger.

— Oui, pour suivre notre marche ordinaire.

— Eh bien, voici à peu près comment l'insatiable désir de ce bien suprême, que tous ont devant les yeux, c'est-à-dire la plus grande richesse possible, fait passer un gouvernement de l'oligarchie à la démocratie.

— Comment cela ?

— Les chefs ne devant leur autorité qu'aux grands biens qu'ils possèdent, se gardent de faire des lois pour réprimer le libertinage des jeunes gens et les empêcher de se ruiner en dépenses excessives ; car ils ont dessein d'acheter leurs biens, de se les approprier par voie usuraire, et d'accroître par ce moyen leurs propres richesses et leur crédit.

— Rien de mieux.

— Or, il est bien évident déjà que dans un État les citoyens ne peuvent estimer les richesses et acquérir en même temps la tempérance convenable, mais que c'est

Copyright Arvensa Editions

une nécessité qu'ils sacrifient une de ces deux choses à l'autre.

— Cela est de la dernière évidence.

— Ainsi dans les oligarchies, les chefs, par leur négligence et les facilités qu'ils accordent au libertinage, réduisent quelquefois à l'indigence des hommes bien nés.

— Certainement.

— Et voilà, ce me semble, établis dans l'État des gens pourvus d'aiguillons et bien armés, les uns accablés de dettes, les autres notés d'infamie, d'autres tout cela ensemble, en état d'hostilité et de conspiration contre ceux qui se sont enrichis des débris de leur fortune, et contre le reste des citoyens, imbus enfin de l'esprit de révolution.

— Tout à fait.

— Cependant ces usuriers avides, tout attachés à leur affaire, et sans paraître voir ceux qu'ils ont ruinés, à mesure que d'autres se présentent, leur font de larges blessures au moyen de leur or, et tout en multipliant les revenus de leur patrimoine, travaillent à multiplier dans l'État l'engeance du frelon et du mendiant.

— Il n'est que trop vrai.

— Et le fléau a beau s'étendre, ils ne veulent recourir pour l'arrêter ni à l'expédient dont il a été question, en empêchant les particuliers de disposer de leurs biens à leur fantaisie, ni à cet autre expédient de faire une loi qui détruise tous ces abus.

— Quelle loi ?

Copyright Arvensa Editions

— Une loi qui vienne après celle contre les dissipateurs, et qui obligerait bien les citoyens à être honnêtes ; car, si les transactions privées de ce genre avaient lieu aux risques et périls des préteurs, le scandale de ces grandes fortunes usurairement amassées, diminuerait dans l'État, et il s'y formerait bien moins de tous ces maux dont nous avons parlé.

— J'en conviens.

— C'est par une conduite pareille que ceux qui gouvernent réduisent les gouvernés à cette triste situation : ils se corrompent eux et leurs enfants ; ceux-ci gâtés par le luxe et l'inexpérience des fatigues du corps et de l'âme, deviennent indolents et trop faibles pour résister, soit au plaisir, soit à la douleur.

— Cela est vrai.

— Eux-mêmes, uniquement occupés à s'enrichir, ils négligent tout le reste, et ne se mettent pas plus en peine de la vertu que les pauvres.

— Sans contredit.

— Or, en de telles dispositions, lorsque les gouvernants et les gouvernés se trouvent ensemble en voyage, ou dans quelque autre rencontre, dans une théorie[993], à l'armée, sur mer ou sur terre, et qu'ils s'observent mutuellement dans les occasions périlleuses, les riches n'ont certes nul sujet de mépriser les pauvres ; au contraire, souvent un pauvre maigre et hâlé, posté dans la mêlée à côté d'un riche élevé à l'ombre et

Copyright Arvensa Editions

surchargé d'embonpoint, en le voyant tout hors d'haleine et embarrassé de sa personne, ne penses-tu pas qu'il se dit à lui-même que ces gens-là ne doivent leurs richesses qu'à la lâcheté des pauvres ; et quand ils seront entre eux, ne se diront-ils pas les uns les autres ? En vérité, nos hommes d'importance c'est bien peu de chose !

— Oh ! je suis bien sûr qu'ils font de la sorte.

— Et comme un corps infirme n'a besoin, pour tomber à bas, que du plus léger accident, et que souvent même il se dérange, sans aucune cause extérieure ; ainsi un État, dans une situation analogue, tombe dans une crise dangereuse et se déchire lui-même, à la moindre occasion, soit que les riches et les pauvres appellent à leur secours, ceux-ci les citoyens d'un État démocratique, ceux-là les chefs d'un État oligarchique ; quelquefois même, sans que les étrangers s'en mêlent, la discorde n'éclate pas moins.

— Oui, vraiment.

— Eh bien, à mon avis, la démocratie arrive, lorsque les pauvres, ayant remporté la victoire sur les riches, massacrent les uns, chassent les autres, et partagent également avec ceux qui restent, l'administration des affaires et les charges publiques, lesquelles, dans ce gouvernement, sont données par le sort pour la plupart.

— C'est ainsi en effet que s'établit la démocratie, soit par la voie des armes, soit par la retraite des riches, effrayés de leur danger.

— Voyons donc quelles seront les mœurs, quel sera le

Copyright Arvensa Editions

caractère de ce gouvernement. Tout à l'heure nous rencontrerons un homme d'un caractère analogue à celui-là, que nous pourrons appeler l'homme démocratique.

— Certainement.

— D'abord, tout le monde est libre dans cet État ; on y respire la liberté et l'affranchissement de toute gêne ; chacun y est maître de faire ce qu'il lui plaît.

— On le dit ainsi.

— Mais partout où l'on a ce pouvoir, il est clair que chaque citoyen choisit le genre de vie qui lui agrée davantage.

— Sans doute.

— Par conséquent, un pareil gouvernement doit offrir plus qu'aucun autre un mélange d'hommes de toute sorte.

— Oui.

— Vraiment, cette forme de gouvernement a bien l'air d'être la plus belle de toutes ; et comme un habit où l'on aurait brodé toutes sortes de fleurs, ce gouvernement bigarré de mille et mille caractères pourrait bien paraître admirable.

— Pourquoi non ?

bien des gens du moins le jugeront merveilleux, comme les enfants et les femmes quand ils voient des objets bigarrés.

— Je le crois.

— C'est là, mon cher, qu'on a beau jeu pour trouver un gouvernement.

Copyright Arvensa Editions

— Comment ?

— Parce que, grâce à cette grande liberté, celui-là renferme tous les gouvernements possibles. Il semble en effet que si quelqu'un voulait former le plan d'un État, comme nous faisions tout à l'heure, il n'aurait qu'à se transporter dans un État démocratique comme dans un marché de gouvernements de toute espèce ; et il pourrait y choisir celui qu'il voudrait et exécuter ensuite son projet d'après le modèle qu'il aurait choisi.

— Il ne manquerait assurément pas de modèles.

— A juger sur le premier coup d'œil, n'est-ce pas une condition merveilleuse et bien commode, de ne pouvoir être contraint d'accepter aucune charge administrative, quelque mérite que vous ayez pour la remplir ; de n'être pas tenu non plus de vous laisser administrer, si vous ne le voulez point ; de ne pas aller à la guerre quand les autres y vont ; et tandis que les autres vivent en paix, de n'y point vivre vous-même, si cela ne vous plaît pas ; et en dépit de la loi qui vous interdirait toute fonction dans l'administration ou dans la judicature, d'être juge ou magistrat, s'il vous en prend la fantaisie ?

— Oui, du moins à la première vue.

— N'est-ce pas encore quelque chose d'admirable que la douceur avec laquelle on y traite certains condamnés ? N'as-tu pas vu dans quelque État de ce genre, des hommes, condamnés à la mort ou à l'exil, rester et se promener en public, et, comme s'il n'y avait là personne pour s'en inquiéter ou même pour s'en apercevoir, un

Copyright Arvensa Editions

pareil personnage marcher comme un héros ?

— Certainement, j'en ai vu plusieurs.

— Et cette indulgence de l'État, ce dégagement de tout scrupule mesquin qui lui fait dédaigner ces maximes que nous avions la simplicité de traiter avec tant de respect, en traçant le plan de notre État, quand nous disions qu'à moins d'être doué d'une nature extraordinaire nul ne saurait devenir vertueux, si dès l'enfance le beau et l'honnête n'ont occupé ses jeux, et si ensuite il n'en a pas fait une étude sérieuse… Oh ! avec quelle grandeur d'âme on y foule aux pieds toutes ces maximes ! Sans se mettre en peine d'examiner quelle éducation a formé celui qui se mêle des affaires publiques, on l'accueille avec honneur, pourvu seulement qu'il se dise plein de zèle pour les intérêts du peuple.

— C'est en effet bien de la magnanimité.

— Tels sont, avec d'autres semblables, les avantages de la démocratie. C'est, comme tu vois, un gouvernement charmant, où personne ne commande, d'une bigarrure piquante, et qui a trouvé le moyen d'établir l'égalité entre les choses inégales comme entre les choses égales.

— Tu n'en dis rien qui ne soit à la connaissance de tout le monde.

— Considère à présent ce caractère dans un individu, ou plutôt, pour garder toujours le même ordre, ne verrons-nous pas auparavant comment il se forme ?

— Oui.

— N'est-ce pas ainsi ? L'homme avare et oligarchique a

Copyright Arvensa Editions

un fils qu'il élève dans ses sentiments.

— Fort bien.

— Ce fils maîtrise par la force, ainsi que son père, les désirs qui le portent à la dépense, mais qui sont ennemis du gain, désirs qu'on appelle superflus.

— Cela doit être.

— Veux-tu, pour éviter tout malentendu, que nous commencions par établir la distinction des désirs nécessaires et des désirs superflus ?

— Je le veux bien.

— N'a-t-on pas raison d'appeler désirs nécessaires ceux dont il n'est pas en notre pouvoir de nous dépouiller, et qu'il nous est d'ailleurs utile de satisfaire ? Car il est évident que ce sont des nécessités de notre nature : n'est-ce pas ?

— Oui.

— C'est donc à bon droit que nous appellerons ces désirs nécessaires.

— Sans doute.

— Pour ceux dont il est aisé de se délivrer, si l'on s'y applique de bonne heure, et dont la présence, loin de produire en nous aucun bien, ne nous fait que du mal, ne les qualifierons-nous pas justement en les appelant des désirs superflus ?

— Très justement.

— Prenons un exemple des uns et des autres, afin de nous en former une idée exacte.

— A merveille.

Copyright Arvensa Editions

— Le désir de manger, autant qu'il le faut pour entretenir la santé et la vigueur, et le même désir d'avoir à manger du pain et quelques mets, n'est-il pas nécessaire ?

— Je le pense.

— Le désir de manger du pain sera nécessaire à double titre, et comme utile, et comme pouvant empêcher de vivre s'il n'était pas satisfait.

— Oui.

— Tandis que celui de manger des mets préparés n'est nécessaire qu'en tant qu'il sert à la vigueur.

— Cela est vrai.

— Mais le désir qui va au-delà, et se porte sur des mets plus recherchés, désir que presque tout le monde est capable de surmonter en le châtiant de bonne heure et en lui donnant une culture convenable, désir nuisible au corps, et non moins nuisible dans l'âme à la raison et à la tempérance, ne doit-il pas être compté parmi les désirs superflus ?

— Sans contredit.

— Nous dirons donc que ceux-ci sont des désirs prodigues ; ceux-là des désirs profitables, parce qu'ils servent à nous rendre plus capables d'agir.

— Oui.

— Nous porterons le même jugement sur les plaisirs de l'amour, et tous les autres plaisirs.

— Soit.

— N'est-il pas maintenant bien entendu que celui à qui

Copyright Arvensa Editions

nous avons donné le nom de frelon, c'est l'homme dominé par les désirs superflus ; au lieu que l'homme gouverné par les désirs nécessaires, c'est notre personnage avare et oligarchique ?

— A la bonne heure.

— Revenons au passage de l'oligarchie à la démocratie dans cet individu : voici, ce me semble, de quelle manière cela arrive ordinairement.

— Comment ?

— Lorsqu'un jeune homme, mal élevé, ainsi que nous l'avons dit, et nourri dans des principes sordides, a goûté une fois du miel des frelons, qu'il s'est trouvé dans la compagnie de ces insectes ardents, et habiles à irriter en lui des désirs et des caprices sans nombre et de toute espèce, n'est-ce pas alors que son gouvernement intérieur, d'oligarchique qu'il était, devient démocratique ?

— Nécessairement.

— Et comme l'État a changé de forme, quand l'une des deux factions a été assistée du dehors par des forces du même ordre qu'elle, ainsi ce jeune homme ne changera-t-il pas de mœurs, quand certaines de ses passions recevront le secours de passions analogues et de même nature.

— Tout-a-fait.

— Et si son père ou ses proches envoyaient de leur côté du secours à la faction des désirs oligarchiques, et employaient pour la soutenir les avis salutaires et les

Copyright Arvensa Editions

réprimandes, son cœur ne serait-il pas en proie à tous les troubles d'une guerre intestine ?

— Comment en pourrait-il être autrement ?

— Quelquefois la faction oligarchique l'emportera sur la faction démocratique : alors, une honte généreuse se réveillant en lui, les mauvais désirs sont en partie détruits, en partie mis en fuite, et tous ses sentiments se remettent en bon ordre.

— Cela arrive quelquefois.

— Mais bientôt à la place des désirs mis en fuite surviennent de nouveaux désirs de la même famille, qu'a laissé croître inaperçus, grandir et se multiplier la mauvaise éducation que le jeune homme a reçue de son père.

— C'est l'ordinaire.

— Ils l'entraînent de nouveau dans les mêmes compagnies, et par suite de ce commerce clandestin, ils vont se multipliant sans cesse.

— Comment n'en serait-il pas ainsi ?

— Enfin, ils s'emparent de la citadelle de l'âme de ce jeune homme, après s'être aperçus quelle est vide de science, de nobles exercices et de maximes vraies, garde la plus sûre de la raison des mortels, amis des dieux.

— Sans aucun doute.

— Au lieu de ces nobles milices, ce sont les maximes et les opinions fausses et présomptueuses qui accourent en foule et se jettent dans la place.

— Cela est inévitable.

Copyright Arvensa Editions

— N'est-ce point alors qu'il retourne dans la première compagnie où on s'enivre de lotos, et ne rougit plus de son commerce intime avec elle ? S'il vient de la part de ses amis et de ses proches quelque renfort au parti de l'économie et des épargnes, les maximes présomptueuses fermant promptement les portes du château royal, refusent l'entrée au secours qu'on envoie, et n'admettent pas même la députation bienveillante des sages conseils des vieillards. Secondées d'une multitude de désirs pernicieux, elles s'assurent l'empire par la force ouverte ; et traitant la honte d'imbécillité, la proscrivent ignominieusement, chassent la tempérance avec outrage en lui donnant le nom de lâcheté, et exterminent la modération et la frugalité, qu'elles appellent rusticité et bassesse.

— Oui vraiment.

— Après avoir fait place nette, et purifié à leur manière l'âme du jeune homme qu'elles obsèdent, comme si elles l'initiaient aux grands mystères, elles ne tardent pas à y introduire avec un nombreux cortège, richement parés et la couronne sur la tête, l'insolence, l'anarchie, le libertinage et l'effronterie, chantant leurs louanges et les décorant de beaux noms : appelant l'insolence belles manières, l'anarchie liberté, le libertinage magnificence, l'effronterie courage. N'est-ce pas ainsi qu'un jeune homme accoutumé dès l'enfance à n'écouter que les désirs nécessaires, en vient à émanciper ou plutôt à laisser dominer en lui les désirs superflus et pernicieux ?

Copyright Arvensa Editions

— Cela est frappant.

— Comment vit-il après cela ? Sans distinguer les désirs superflus des désirs nécessaires, il prodigue aux uns et aux autres son argent, ses soins et son temps. S'il est assez heureux pour ne pas porter trop loin ses désordres, et si, l'âge ayant un peu apaisé le tumulte de ses passions, il rappelle le parti qui a succombé et ne s'abandonne pas tout entier au parti vainqueur, il établit alors entre ses désirs une espèce d'égalité, et livre tour à tour son âme au premier à qui le sort est favorable, jusqu'à ce que ce désir soit satisfait ; puis il passe sous l'empire d'un autre, et ainsi de suite, n'en repoussant aucun, et les traitant tous également bien.

— Tu as raison.

— Que quelqu'un vienne lui dire qu'il y a des plaisirs de deux sortes : les uns, qui vont à la suite des désirs innocents et légitimes, les autres qui sont le fruit de désirs coupables ; qu'il faut s'attacher aux uns et les honorer, châtier et dompter les autres ; il ferme toutes les avenues de la citadelle à ce sage discours, et n'y répond qu'en branlant la tête, soutenant que tous les plaisirs sont de même nature, et méritent d'être également recherchés.

— Dans la disposition d'esprit où il est, c'est bien là ce qu'il doit faire.

— Il vit donc au jour la journée dans cette complaisance pour le premier caprice qui se présente. Aujourd'hui il s'enivre et il lui faut des joueuses de flûte : demain il jeûne et ne boit que de l'eau ; tantôt il s'exerce

Copyright Arvensa Editions

au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois il est philosophe ; le plus souvent il est homme d'État, il se lance dans la politique, parle et agit à tort et à travers. Un jour, des gens de guerre lui font envie, et le voilà devenu guerrier : un autre jour ce sont des hommes de finances : le voilà qui se jette dans les affaires. En un mot, aucun ordre, aucune loi ne préside à sa conduite, et il ne cesse de mener cette vie qu'il appelle libre, agréable et fortunée.

— Voilà au naturel la vie d'un ami de l'égalité.

— Cet homme offrant en lui toutes sortes de contrastes et la réunion de presque tous les caractères, a, selon moi, tout l'agrément et toute la variété de l'État populaire ; et il n'est pas étonnant que tant de personnes de l'un et de l'autre sexe trouvent si beau un genre de vie où sont rassemblées toutes les espèces de gouvernements et de caractères.

— Je le conçois.

— C'est donc entendu. Mettons cet homme en regard de la démocratie, comme pouvant à bon droit être nommé démocratique.

— C'est entendu.

— Il nous reste désormais à considérer la plus belle forme de gouvernement et le plus beau caractère ; je veux dire la tyrannie et le tyran.

— Fort bien.

— Voyons donc, mon cher ami, comment se forme le gouvernement tyrannique ; et d'abord il est à peu près

Copyright Arvensa Editions

évident qu'il provient de la démocratie.

— Cela est évident.

— La manière dont la démocratie se forme de l'oligarchie, n'est-elle pas à peu près la même que celle dont la démocratie engendre la tyrannie ?

— Comment ?

— Ce qu'on regarde dans l'oligarchie comme le plus grand bien, ce qui même donne naissance à cette forme de gouvernement, ce sont les richesses excessives des particuliers : n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et ce qui cause sa ruine, c'est le désir insatiable de ces richesses, et l'indifférence que la passion de s'enrichir inspire pour tout le reste ?

— Cela est encore vrai.

— Maintenant ce qui fait la ruine de l'État démocratique, n'est-ce pas aussi le désir insatiable de ce qu'il regarde comme son bien suprême ?

— Quel bien ?

— La liberté. En effet, dans un État démocratique, vous entendrez dire de toutes parts que la liberté est le plus précieux des biens ; et que pour cette raison, quiconque est né de condition libre ne saurait vivre convenablement dans un autre État.

— Rien n'est plus ordinaire qu'un pareil langage.

— Or, et c'est où j'en voulais venir, l'amour de la liberté porté à l'excès, et accompagné d'une indifférence extrême pour tout le reste, ne change-t-il pas enfin ce

Copyright Arvensa Editions

gouvernement et ne rend-il pas la tyrannie nécessaire ?

— Comment donc ?

— Lorsqu'un État démocratique, dévoré de la soif de la liberté, trouve à sa tête de mauvais échansons qui lui versent la liberté toute pure, outre mesure et jusqu'à l'enivrer ; alors si ceux qui gouvernent ne sont pas tout à fait complaisants et ne donnent pas au peuple de la liberté tant qu'il en veut, celui-ci les accuse et les châtie comme des traîtres et des partisans de l'oligarchie[994].

— Oui, certes.

— Ceux qui sont encore dociles à la voix des magistrats, il les outrage et les traite d'hommes serviles et sans caractère. Il loue et honore en particulier et en public les gouvernants qui ont L'air de gouvernés, et les gouvernés qui prennent l'air de gouvernants. N'est-il pas inévitable que dans un pareil État l'esprit de liberté s'étende à tout ?

— Comment cela ne serait-il pas ?

— Qu'il pénètre, mon cher ami, dans l'intérieur des familles, et qu'à la fin la contagion de l'anarchie gagne jusqu'aux animaux ?

— Qu'entends-tu par là ?

— Je veux dire que le père s'accoutume à traiter son enfant comme son égal, à le craindre même ; que celui-ci s'égale à son père et n'a ni respect ni crainte pour les auteurs de ses jours, parce qu'autrement sa liberté en souffrirait ; que les citoyens et les simples habitants et les

Copyright Arvensa Editions

étrangers même aspirent aux mêmes droits.

— C'est bien là ce qui arrive.

— Oui, et il arrive aussi d'autres misères telles que celles-ci. Sous un pareil gouvernement, le maître craint et ménage ses disciples ; ceux-ci se moquent de leurs maîtres et de leurs surveillants. En général les jeunes gens veulent aller de pair avec les vieillards, et lutter avec eux en propos et en actions. Les vieillards, de leur côté, descendent aux manières des jeunes gens, en affectent le ton léger et l'esprit badin, et imitent la jeunesse de peur d'avoir l'air fâcheux et despotique.

— Tout à fait.

— Mais le dernier excès de la liberté dans un État populaire, c'est quand les esclaves de l'un et de l'autre sexe ne sont pas moins libres que ceux qui les ont achetés. Et nous allions presque oublier de dire jusqu'où vont l'égalité et la liberté dans les rapports des femmes et des hommes.

— Et pourquoi donc ne dirions-nous pas, selon l'expression d'Eschyle,

Tout ce qui nous vient maintenant à la bouche[995]*?*

— Sans doute, et c'est aussi ce que je fais. Il n'est pas jusqu'aux animaux à l'usage des hommes qui en vérité ne soient là plus libres que partout ailleurs ; c'est à ne pas le croire, si on ne l'a pas vu. Des petites chiennes y sont tout comme leurs maîtresses, suivant le proverbe ; les chevaux

Copyright Arvensa Editions

et les ânes, accoutumés à une allure fière et libre, s'en vont heurter ceux qu'ils rencontrent, si on ne leur cède le passage. Et ainsi du reste ; tout y respire la liberté.

— Tu me racontes mon propre songe. Je ne vais jamais à la campagne, que cela ne m'arrive.

Or, vois-tu le résultat de tout ceci, combien les citoyens en deviennent ombrageux, au point de s'indigner et de se soulever à la moindre apparence de contrainte ? Ils en viennent à la fin, comme tu sais, jusqu'à ne tenir aucun compte des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître.

— Je le sais parfaitement.

— Eh bien, mon cher ami, c'est de ce jeune et beau gouvernement que naît la tyrannie, du moins à ce que je pense.

— Bien jeune, en effet ; mais qu'arrive-t-il ensuite ?

— Le même fléau qui a perdu l'oligarchie, prenant de nouvelles forces et de nouveaux accroissements à la faveur de la licence universelle, prépare l'esclavage à l'État démocratique : car tout excès amène volontiers l'excès contraire dans les saisons, dans les végétaux, dans nos corps, et dans les États tout comme ailleurs.

— Cela doit être.

— Ainsi dans un État comme dans un individu ce qui doit succéder à l'excès de la liberté c'est précisément l'excès de la servitude.

— Cela doit être encore.

— Par conséquent, ce qui doit être, c'est que la

Copyright Arvensa Editions

tyrannie ne prenne naissance d'aucun autre gouvernement que du gouvernement populaire ; c'est-à-dire qu'à la liberté la plus illimitée succède le despotisme le plus entier et le plus intolérable.

— Tel est l'ordre même des choses.

— Mais ce n'est pas là ce que tu demandes. Tu veux savoir quel est ce même fléau qui, s'attachant à la démocratie comme à l'oligarchie, conduit celle-là à la tyrannie.

— Tu as raison.

— Par ce fléau, j'entends cette foule de gens oisifs et prodigues, les uns plus courageux qui sont à la tête, les autres plus lâches qui vont à la suite. Nous les avons comparés les premiers à des frelons armés d'aiguillons, les seconds à des frelons sans aiguillon.

— Et très justement.

— Ces deux espèces d'hommes portent dans tout corps politique le même désordre que le phlegme et la bile dans le corps humain. Le législateur, en habile médecin de l'État, devra prendre par avance à leur égard les mêmes précautions que le sage cultivateur d'abeilles prend à l'égard des frelons. Son premier soin sera d'empêcher qu'ils ne s'introduisent dans la ruche ; et s'ils y pénètrent, il les détruira au plus tôt avec les alvéoles qu'ils ont infestés.

— Non, il n'y a pas d'autre parti à prendre.

— Pour concevoir plus clairement ce que nous voulons dire, suivons ce procédé.

Copyright Arvensa Editions

— Lequel ?

— Divisons par la pensée l'État populaire en trois classes, dont en effet il est composé. La première est cette engeance qui, grâce à la licence publique, ne foisonne pas moins dans la démocratie que dans l'oligarchie.

— D'accord.

— Seulement elle y est beaucoup plus malfaisante.

— Pour quelle raison ?

— C'est que dans l'autre État, comme ces gens n'ont aucun crédit, et qu'on a soin de les écarter de toutes les charges, ils restent sans action et sans force ; au lieu que dans la démocratie, ce sont eux presque exclusivement qui sont à la tête des affaires. Les plus ardents parlent et agissent ; les autres, assis autour de la tribune, bourdonnent, et ferment la bouche à quiconque veut parler en sens contraire : de sorte que dans ce gouvernement toutes les affaires passent par leurs mains, à l'exception d'un très petit nombre.

— Cela est vrai.

— Il y a encore une autre classe qui est distincte de la multitude.

— Quelle est-elle ?

— Là où tout le monde travaille à s'enrichir, ceux qui sont les plus sages dans leur conduite sont aussi pour l'ordinaire les plus riches.

— Cela doit être.

— C'est de là, j'imagine, que les frelons tirent le plus de miel et le plus facilement.

Copyright Arvensa Editions

— Sans doute. Quel butin pourrait-on faire sur ceux qui ne possèdent que peu de chose ?

— Aussi donne-t-on aux riches le nom d'herbe aux frelons.

— Ordinairement.

— La troisième classe, c'est le menu peuple, tous ceux qui travaillant de leurs bras sont étrangers aux affaires et ne possèdent presque rien. Dans la démocratie, cette classe est la plus nombreuse, et la plus puissante, lorsqu'elle se rassemble.

— Oui. Mais elle ne se rassemble guère, s'il ne doit pas lui revenir pour sa part quelque peu de miel.

— Et il lui en revient toutes les fois que les chefs trouvent moyen de s'emparer des biens des riches pour les distribuer au peuple, en gardant la meilleure part pour eux-mêmes.

— C'est ainsi qu'il lui revient quelque chose. Cependant les riches qu'on dépouille sont bien obligés de se défendre ; ils s'adressent au peuple, et emploient tous les moyens pour se tirer d'embarras.

— Sans contredit.

— Les autres, de leur côté, les accusent, n'eussent-ils jamais songé à la moindre innovation, de conspirer contre le peuple et de vouloir l'oligarchie.

— Ils n'y manquent pas.

— Mais à la fin, lorsque ceux-ci voient le peuple, moins par mauvaise volonté que par ignorance, et séduit par les artifices de leurs calomniateurs, disposé à leur faire

Copyright Arvensa Editions

injustice, alors, bon gré malgré, ils deviennent en effet oligarchiques. Ce n'est point leur faute, mais celle de ce frelon qui, les piquant de son aiguillon, les pousse à cette extrémité.

— Assurément.

— Alors viennent les poursuites, les procès, les luttes des partis.

— Oui.

— Maintenant, n'est-il pas ordinaire au peuple d'avoir quelqu'un à qui il confie particulièrement ses intérêts et qu'il travaille à agrandir et à rendre puissant ?

— Oui.

— Il est évident que c'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran, et non d'ailleurs.

— La chose est manifeste.

— Mais, par où le protecteur du peuple commence-t-il à en devenir le tyran ? N'est-ce pas évidemment lorsqu'il commence à lui arriver quelque chose de semblable à ce qui se passe, dit-on, dans le temple de Jupiter Lycéen en Arcadie[996] ?

— Que dit-on qu'il s'y passe ?

— On dit que celui qui a goûté des entrailles d'une créature humaine mêlées à celles des autres victimes, se change inévitablement en loup. Ne l'aurais-tu pas entendu dire ?

— Oui.

— De même lorsque le chef du peuple, assuré du

Copyright Arvensa Editions

dévouement de la multitude, trempe ses mains dans le sang de ses concitoyens ; quand sur des accusations injustes, suivant la marche ordinaire, il traîne ses adversaires devant les tribunaux pour les faire périr odieusement ; qu'il abreuve sa langue et sa bouche impie du sang de ses proches, qu'il exile et qu'il tue, et montre à la multitude l'image de l'abolition des dettes et d'un nouveau partage des terres ; n'est-ce pas dès lors pour cet homme une nécessité et comme une loi du destin de périr de la main de ses ennemis ou de devenir tyran et de se changer en loup ?

— Il n'y a pas de milieu.

— Le voilà donc en guerre ouverte avec tous ceux qui ont de la fortune ?

— Oui.

— Supposez qu'on parvienne à le chasser, mais qu'il revienne malgré ses ennemis, ne revient-il pas tyran achevé ?

— Certainement.

— Mais si les riches ne peuvent ni le chasser, ni le faire périr en le décriant parmi le peuple, ils conspirent sourdement contre sa vie.

— C'est ce qui a lieu volontiers.

— Arrivé là, l'ambitieux, à l'exemple[997] de tous ceux qui en sont venus comme lui à ces extrémités, adresse au peuple la fameuse requête du tyran : il lui demande une garde, afin que le défenseur du peuple soit en sûreté.

Copyright Arvensa Editions

— Oui vraiment.

— Et le peuple la lui donne, craignant tout pour son défenseur, et en parfaite sécurité pour lui-même.

— A merveille.

— C'est en ce moment, mon cher ami, que tout homme qui a de la fortune, et qui est suspect par conséquent d'être un ennemi du peuple, prend le parti que conseillait l'oracle à Crésus[998] :

Il s'enfuit vers l'Hermus au lit pierreux,
Quitte la patrie et ne craint pas le reproche de lâcheté.

— Fort bien ; car il ne l'aurait pas craint deux fois.

— En effet, s'il est pris dans sa fuite, il lui en coûte la vie.

— Nécessairement.

— En attendant, notre protecteur du peuple ne s'endort pas dans sa grandeur[999] ; il monte ouvertement sur le char de l'État, écrase une foule de victimes, et de protecteur du peuple devient un tyran.

— Il faut s'y attendre.

— A présent, considérons quelle est sa félicité propre, et celle de l'État où s'est rencontré un semblable mortel.

— Je le veux bien.

— D'abord dans les premiers jours de sa domination, n'accueille-t-il pas d'un sourire et d'un air gracieux tous ceux qu'il rencontre ? Il assure qu'il n'est pas un tyran, il

Copyright Arvensa Editions

est prodigue de grandes promesses en public et en particulier, il affranchit des débiteurs, partage des terres entre le peuple et ses favoris, et affecte envers tous la bienveillance et l'affabilité.

— C'est probable.

— Quand il en a fini avec ses ennemis du dehors, en s'arrangeant avec les uns, en ruinant les autres, et qu'il a mis son pouvoir à l'abri de ce côté, il a soin de susciter toujours quelques guerres, afin que le peuple ne puisse se passer d'un chef.

— Cela doit être.

— Afin encore qu'épuisés de contributions et appauvris, les citoyens ne songent qu'à leurs besoins de tous les jours, et deviennent moins dangereux pour lui[1000].

— C'est cela.

— Et s'il en est qu'il soupçonne d'avoir le cœur trop haut pour plier sous ses volontés, c'est encore un excellent prétexte pour s'en défaire en les livrant à l'ennemi. Par toutes ces raisons, le tyran est donc toujours condamné à fomenter la guerre.

— Oui.

— Mais une pareille conduite ne peut manquer de lui attirer la haine des citoyens.

Sans doute.

— Et n'arrivera-t-il pas que parmi ceux qui ont contribué à son élévation et qui ont du crédit, plusieurs

Copyright Arvensa Editions

s'échapperont en paroles hardies, soit entre eux, soit devant lui, et critiqueront ce qui se passe, ceux-là du moins qui auront le plus de courage ?

— Il y a grande apparence.

— Il faut donc que le tyran s'en défasse, s'il veut rester le maître, jusque là qu'il ne laisse subsister parmi les siens, non plus que parmi ses ennemis, un seul homme de quelque valeur.

— Évidemment.

— Il faut que son œil pénétrant s'applique à bien discerner qui a du courage, qui, de la grandeur d'âme, qui, de la prudence, qui, des richesses. Tel est son bonheur : il est réduit, qu'il le veuille ou non, à leur faire la guerre à tous et à leur tendre des pièges, jusqu'à ce qu'il ait purgé l'État.

— Belle manière de le purger !

— C'est juste le contraire des médecins, qui purgent le corps en ôtant ce qu'il y a de mauvais et en laissant ce qu'il y a de bon.

— C'est là pour lui, à ce qu'il paraît, la condition du pouvoir suprême.

— En vérité, n'est-ce pas une bien agréable alternative que celle de périr ou de vivre avec une foule d'hommes méprisables, dont encore il ne peut éviter la haine ?

Telle est pourtant la situation où il se trouve.

— N'est-il pas vrai que plus il se rendra odieux à ses concitoyens par ses cruautés, plus il aura besoin d'une garde nombreuse et fidèle ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Mais où trouvera-t-il des gens fidèles ? D'où les fera-t-il venir ?

— S'il leur offre un salaire, ils accourront en foule de toutes parts.

— Je crois t'entendre, Adimante. Il lui viendra par essaims des frelons de tous les pays.

— C'est bien là ce que je veux dire.

— Mais pourquoi ne prendrait-il pas des gens du pays ?

— Comment ?

— En faisant entrer dans sa garde des esclaves qu'il affranchirait après les avoir enlevés à leurs maîtres.

— Fort bien ; car ces esclaves seraient les plus dévoués de ses satellites.

— Le sort du tyran est bien digne d'envie, si tels sont les amis et les familiers qu'elle lui impose, après qu'il aura détruit ceux dont nous avons parlé.

— Voilà ses seuls amis.

— Ces compagnons du tyran l'admirent ; ce sont là les nouveaux citoyens qui vivent avec lui, tandis que les honnêtes gens le haïssent et le fuient.

— Cela doit être.

— On n'a donc pas tort de vanter la tragédie comme une école de sagesse et particulièrement Euripide.

— A quel propos dis-tu cela ?

— C'est qu'Euripide a prononcé cette sentence d'un sens bien profond : *Les tyrans deviennent habiles par le*

Copyright Arvensa Editions

commerce des habiles[1001] ; voulant dire évidemment que leur société ne se compose que de gens habiles.

— Oui, il qualifie la tyrannie de divine, et autres choses semblables, lui et les autres poètes[1002].

— Aussi les poètes tragiques ont-ils l'esprit trop bien fait pour trouver mauvais que dans notre État, et dans tous ceux qui s'en rapprochent par leur constitution, on refuse de recevoir les chantres des tyrans.

— Ceux d'entre eux qui seront un peu raisonnables, ne sauraient s'en offenser.

— Quant aux autres États, ils peuvent les parcourir, y rassembler la multitude, et prenant à leurs gages des voix belles, fortes, insinuantes, y répandre le goût de la tyrannie et de la démocratie.

— A merveille.

— Et y gagner encore de l'argent et des honneurs, surtout auprès des tyrans, comme c'est naturel, et en second lieu auprès des démocraties. Mais à mesure qu'ils s'élèvent vers des gouvernements plus parfaits, leur gloire se lasse, manque d'haleine, et n'a plus la force d'avancer.

— Tu as raison.

— Mais ceci n'est qu'une digression. Revenons au tyran, et voyons comment il fera pour nourrir cette armée de satellites belle, nombreuse, mélangée et renouvelée à tous moments.

S'il y a dans l'État des temples riches, il les dépouillera ; et tant que les produits de la vente des choses sacrées ne

Copyright Arvensa Editions

seront pas épuisés, il ne demandera pas au peuple de trop fortes contributions : cela est évident.

— Mais quand ce fonds viendra à lui manquer ?

— Alors il vivra du bien de son père, lui, ses convives, ses favoris et ses maîtresses.

J'entends : c'est-à-dire que le peuple qui a donné naissance au tyran, le nourrira lui et les siens.

— Il le faudra bien.

— Mais quoi ! si le peuple se fâchait à la fin, et lui disait qu'il n'est pas juste qu'un fils déjà grand et fort soit à charge à son père ; qu'au contraire, c'est à lui de pourvoir à l'entretien de son père ; qu'il ne l'a pas formé et élevé si haut pour se voir, aussitôt qu'il serait grand, l'esclave de ses esclaves, et pour le nourrir avec tous ces esclaves et ce ramas d'étrangers sans aveu : mais pour être affranchi, sous ses auspices, du joug des riches et de ceux qu'on appelle dans la société les honnêtes gens ; qu'ainsi il lui ordonne de se retirer avec ses amis, du même droit qu'un père chasse son fils de sa maison avec ses turbulents compagnons de débauche.

— Alors, par Jupiter, le peuple verra quel enfant il a engendré, caressé, élevé, et que ceux qu'il prétend chasser sont plus forts que lui.

— Que dis-tu ? quoi ! le tyran oserait faire violence à son père, et même le frapper, s'il ne cédait pas ?

— Oui, car il l'a désarmé.

— Le tyran est donc un fils ingrat, un parricide ; et nous voilà arrivés à ce que tout le monde appelle la

Copyright Arvensa Editions

tyrannie. Le peuple, en voulant éviter, comme on dit, la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre le plus dur et le plus amer esclavage.

— C'est là en effet ce qui arrive.

— Eh bien, Adimante, aurions-nous mauvaise grâce à dire que nous avons expliqué d'une manière satisfaisante le passage de la démocratie à la tyrannie, et les mœurs de ce gouvernement ?

— L'explication est complète.

FIN DU LIVRE HUITIÈME



Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Neuvième

— Il nous reste à examiner le caractère du tyran dans l'individu, comment l'homme tyrannique naît de l'homme démocratique, quelles sont alors ses mœurs, et si son sort est heureux ou malheureux.

— Oui, c'est l'homme tyrannique qui nous reste à examiner.

— Sais-tu ce qui me manque encore ?

— Quoi ?

— Nous n'avons pas, ce me semble, assez nettement exposé la nature et les diverses espèces de désirs. Tant que ce point sera défectueux, nous n'arriverons à rien de clair.

— Mais nous sommes à temps d'y revenir.

— Sans doute. Voici ce que je suis bien aise de remarquer dans les désirs. Parmi les désirs et les plaisirs non nécessaires, j'en aperçois d'illégitimes qui naissent probablement dans l'âme de tous les hommes, mais qui,

Copyright Arvensa Editions

chez quelques-uns, réprimés par les lois et par d'autres désirs meilleurs, s'en vont tout à fait, grâce à la raison, ou demeurent faibles et en petit nombre, tandis que chez d'autres ils subsistent en plus grand nombre et plus forts.

— De quels désirs parles-tu ?

— Je parle de ceux qui se réveillent durant le sommeil, lorsque la partie de l'âme qui est raisonnable, pacifique et faite pour commander, est comme endormie ; et que la partie animale et féroce, excitée par le vin et la bonne chère, se soulève, et repoussant le sommeil cherche à s'échapper et à satisfaire ses propres penchants. Elle ose tout alors, comme si elle avait secoué et rejeté toute honte et toute retenue ; l'inceste avec une mère ne l'arrête pas ; elle ne distingue ni dieu, ni homme, ni bête ; aucun meurtre, aucun affreux aliment ne lui fait horreur ; en un mot, il n'est point d'infamie, point d'extravagance dont elle ne soit capable.

— Tu dis très vrai.

— Mais lorsqu'un homme mène une vie sobre et réglée ; lorsqu'il se livre au sommeil, après avoir éveillé en lui la raison, l'avoir nourrie de nobles pensées, de spéculations élevées, et s'être entretenu avec lui-même ; lorsqu'il a évité d'affamer aussi bien que de rassasier le désir, afin que celui-ci se repose et ne vienne point troubler, de ses joies ou ses tristesses, le principe meilleur, mais qu'il le laisse, seul et dégagé, examiner et poursuivre d'une ardeur curieuse ce qu'il voudrait savoir du passé, du présent et même de l'avenir ; lorsque cet

Copyright Arvensa Editions

homme a eu soin aussi de maintenir en repos la colère, et qu'il se couche, le cœur tranquille et exempt de ressentiment contre qui que ce soit ; enfin, lorsque ses yeux se ferment, le principe de la sagesse seul en mouvement dans le silence des deux autres, en cet état, tu le sais, l'âme entre dans un rapport plus intime avec la vérité, et les visions des songes n'ont rien de criminel[1003].

— J'admets tout cela parfaitement.

— Je me suis trop étendu peut être ; ce que nous voulons constater, c'est qu'il y a en chacun de nous, même dans ceux qui paraissent les plus modérés, une espèce de désirs cruels, intraitables, sans lois ; et c'est ce que les songes attestent. Vois si ce que je dis est vrai et si tu en tombes d'accord ?

— J'en tombe d'accord.

— Rappelle-toi maintenant le portrait que nous avons fait de l'homme démocratique. Nous disions que dans sa jeunesse il avait été élevé par un père parcimonieux, n'estimant que les désirs qui ont le gain pour objet, et se mettant peu en peine des désirs superflus qui se rapportent au luxe et aux plaisirs : n'est-ce pas ?

— Oui.

— Que jeté dans la compagnie de gens frivoles et livrés à ces désirs superflus dont je viens de parler, entraîné dans toutes leurs folies et adoptant leur manière d'être par aversion pour l'économie étroite de son père ; doué

Copyright Arvensa Editions

pourtant d'un meilleur naturel que ses corrupteurs, ce jeune homme, tiraillé de deux côtés opposés, avait pris un milieu, et s'était décidé à user de l'un et de l'autre système avec modération, selon lui, et à mener une vie également éloignée de la contrainte servile et du désordre qui ne connaît point de loi ; qu'ainsi d'oligarchique il était devenu démocratique.

— Cela est vrai. Telle est bien l'idée que nous nous en sommes faite.

— Donne à présent à cet homme devenu vieux un fils élevé dans des habitudes semblables.

— Fort bien.

— Imagine ensuite qu'il lui arrive la même chose qu'à son père, je veux dire qu'il se trouve entraîné à une vie licencieuse, vie de liberté par excellence au dire de ses guides ; que son père et ses proches prêtent main-forte aux désirs modérés, tandis que les autres secondent de tout leur pouvoir la faction contraire ; quand ces enchanteurs habiles qui possèdent le secret de faire des tyrans, désespéreront de tout autre moyen de retenir ce jeune homme, ils feront naître en son cœur, par leurs artifices, l'amour de se mettre à la tête des désirs oisifs et prodigues, amour qui est une sorte de grand frelon ailé ; car crois-tu qu'un pareil amour soit autre chose ?

— Non, rien autre chose.

— Bientôt les autres désirs, ceux d'un caractère ardent, avec les parfums, les onguents recherchés, le vin, les fleurs, ainsi que les plaisirs sans frein qui sont toujours

Copyright Arvensa Editions

de la partie, viennent bourdonner autour de l'amour, le nourrissent, l'élèvent, et arment enfin le frelon de l'aiguillon de l'ambition ; alors, escorté de la folie et comme un forcené, ce tyran de l'âme immole tous les sentiments et les désirs honnêtes et pudiques qu'il peut trouver en lui-même, et s'applique à les en bannir, jusqu'à ce que toute sagesse ait fait place à une fureur inconnue.

— Voilà bien comment se forme l'homme tyrannique.

— N'est-ce pas pour cette raison que dès longtemps l'amour a été appelé tyran ?

Il y a toute apparence.

— N'est-il pas vrai aussi que tout homme tombé dans l'ivresse a une disposition à la tyrannie ?

— Oui.

— De même encore un esprit dérangé et tombé en démence veut commander aux hommes et même aux dieux, et espère en être capable.

— Assurément.

— Ainsi, mon cher, rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature ou l'éducation, ou l'une et l'autre ensemble, l'ont fait amoureux, ivrogne et fou.

— Non rien vraiment.

— Nous venons de voir comment se forme, selon toute vraisemblance, l'homme tyrannique. Mais comment vit-il ?

— Je te répondrai comme on fait en plaisantant : *C'est toi qui me le diras.*

— Je vais donc te le dire. J'imagine que ce sont

Copyright Arvensa Editions

désormais des fêtes, des banquets, des réjouissances et des courtisanes chez celui qui a laissé ce tyran d'amour pénétrer dans son âme et en gouverner tous les mouvements.

— En peut-il être autrement ?

— Chaque jour, chaque nuit ne germera-t-il pas au dedans de lui-même une foule de désirs indomptables et fort exigeants ?

— Oui.

— Ainsi, ses revenus, s'il en a, seront bientôt épuisés à les satisfaire.

— Tout à fait.

— Après cela viendront les emprunts, suivis de la dissipation de sa fortune.

— Sans contredit.

— Et lorsqu'il n'aura plus rien, n'est-il pas inévitable que cette foule de désirs qui s'agitent dans son âme comme dans leur nid, poussent des cris tumultueux, et que, pressé de leurs aiguillons, et surtout de celui de l'amour, à qui tous les autres désirs servent pour ainsi dire d'escorte, il courra çà et là comme un forcené, cherchant de tous côtés quelque proie qu'il puisse surprendre par artifice ou ravir par force ?

— Oui certes.

— Ainsi, ce sera pour lui une nécessité de piller de tous côtés ou d'endurer les plus cruels chagrins.

— Il n'y a pas de milieu.

— Et comme les nouvelles passions survenues dans

Copyright Arvensa Editions

son cœur ont supplanté les anciennes et se sont enrichies de leurs dépouilles ; de même, quoique plus jeune, ne voudra-t-il pas usurper les droits de ses père et mère, et, après avoir dissipé sa part, leur enlever leur bien pour en faire largesse en son nom ?

— Cela est très vraisemblable.

— Et si ses parents ne lui cèdent point, n'essaiera-t-il pas d'abord contre eux le larcin et la fraude ?

— Il le fera.

— Si cette voie ne lui réussit pas, n'aura-t-il pas recours à la rapine et à la force ouverte ?

— Je le pense.

— Et si les pauvres vieilles gens font résistance, aura-t-il tant de réserve et de scrupule qu'il ne les traite un peu à la façon des tyrans ?

— Pour moi, je ne suis pas fort rassuré sur le sort des parents de ce jeune homme-là.

— Quoi donc, Adimante ! pour une courtisane, qui est à lui depuis hier, et à laquelle il ne tient que par un caprice ; ou pour quelque adolescent qu'il connaît à peine et qui n'est pour lui qu'un caprice aussi, tu crois qu'il irait jusqu'à porter la main sur sa mère, qui lui est chère depuis si longtemps et qui lui est unie par un lien si sacré, ou sur son vieux père, le plus ancien et le plus nécessaire des amis ; tu crois qu'il osera les asservir à cette fille, à cet enfant qu'il aura introduits dans la maison paternelle ?

— Oui, je le crois.

— C'est apparemment un grand bonheur d'avoir

Copyright Arvensa Editions

donné le jour à un fils de caractère tyrannique.

— Il s'en faut bien.

— Mais quoi ! lorsqu'il aura consumé tout le bien de ses père et mère, et que l'essaim des désirs qui s'est formé dans son cœur, s'y sera multiplié, ne sera-t-il pas réduit à forcer des maisons, à dépouiller de nuit des voyageurs, à piller des temples ? Cependant les sentiments d'honneur et de probité, qu'il avait dès l'enfance, disparaîtront devant les passions, nouvellement affranchies, qui servent de satellites à l'amour. Ces mêmes passions, qui à peine s'émancipaient la nuit dans ses songes, du temps que lui-même obéissait encore aux lois et à son père, à l'époque démocratique de sa vie ; aujourd'hui que le voilà sous le régime tyrannique de l'amour, elles le mettront sans cesse pendant la veille dans l'état où il se trouvait quelquefois en dormant. Aucun meurtre, aucun horrible festin, aucun crime ne l'arrêtera ; l'amour vivant dans son âme en véritable tyran, sans frein et sans loi, comme en étant le seul souverain, le traitera comme le tyran traite l'État où il règne, et le poussera à toutes les extrémités, pour qu'il trouve de quoi l'entretenir, lui et cette foule de passions tumultueuses qu'il traîne à sa suite ; les unes venues de dehors par les mauvaises compagnies, les autres nées au dedans, et qui ont été déchaînées par leur propre audace ou affranchies par lui-même. N'est-ce pas là la vie que mènera ce jeune homme ?

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Or, si dans un État il ne se rencontre qu'un petit nombre d'hommes semblables, au milieu d'une population honnête, ils sortiront du pays pour aller se mettre au service de quelque tyran étranger, ou pour se vendre comme auxiliaires s'il y a guerre quelque part ; ou, s'il y a partout paix et tranquillité, ils resteront dans leur patrie et y commettront un grand nombre de petits maux.

— Lesquels ?

— Par exemple, voler, forcer des maisons, couper des bourses, dépouiller des passants, piller des temples, faire capture et trafic d'esclaves. S'ils savent parler, ils feront le métier d'accusateurs, de faux témoins, de prévaricateurs prêts à se vendre.

— Voilà donc ce que tu appelles de petits maux, tant que ces hommes seront en petit nombre ?

— Oui ; les petites choses ne sont telles que par comparaison avec les grandes ; et tous ces maux mis à côté de la dépravation et de la misère d'un État qui a affaire à un tyran, ne sont, comme on dit, que bagatelle. Mais quand il y a dans un État beaucoup d'hommes de ce caractère, et que leur parti venant à se grossir chaque jour de nombreux adhérents, ils sentent que la majorité est à eux ; ce sont eux qui, à l'aide de la démence populaire, engendrent le tyran, prenant pour cela celui d'entre eux qui a dans son âme le tyran le plus puissant et le mieux escorté.

— C'est en effet l'homme le plus propre au métier de tyran.

Copyright Arvensa Editions

— Passe encore, si on se soumet volontairement ; mais si on résiste, alors, tout comme il a maltraité son père et sa mère, il saura bien, s'il est le plus fort, corriger son pays, en y introduisant de jeunes amis, et en leur tenant asservis, contre les droits de l'ancienne affection, cette mère et ce père qu'on appelle la patrie[1004]. C'est là qu'aboutiront les désirs du tyran.

— Sans doute.

— Maintenant n'est-il pas vrai que ces hommes encore dans la vie privée, et avant d'arriver au pouvoir, se conduisent de la sorte : ou bien ils ont des flatteurs prêts à leur obéir en tout, ou ils rampent eux-mêmes devant les autres, quand ils ont besoin d'eux, et n'hésitent pas à jouer tous les rôles pour montrer leur dévouement, sauf à leur devenir étrangers dès qu'ils ont obtenu ce qu'ils souhaitent ?

— Rien n'est plus ordinaire.

— Ils passent donc leur vie sans être amis de personne, sans cesse despotes ou esclaves ; pour la liberté et l'amitié véritable, le naturel tyrannique est condamné à ne jamais les connaître.

— Cela est vrai.

— Ne peut-on pas appeler ces hommes, avec raison, des hommes sans foi ?

— Oui.

— Et des hommes injustes à l'excès, si ce que nous avons décidé ensemble précédemment sur la nature de la

Copyright Arvensa Editions

justice, n'est pas une chimère ?

— Et certes ce n'en est pas une.

— Résumons donc le parfait scélérat : c'est celui qui réalise le portrait que nous venons de faire.

— Tout à fait.

— Ainsi ce doit être celui qui, avec le caractère le plus tyrannique qu'on puisse avoir, sera encore revêtu de l'autorité souveraine ; et plus il aura vécu de temps dans l'exercice de la tyrannie, plus il sera méchant.

— C'est une conséquence nécessaire, dit Glaucon, prenant à son tour la parole.

Mais s'il est évidemment le plus méchant des hommes, continuai-je, n'en est-il pas évidemment aussi le plus malheureux ? Et ne sera-t-il pas en réalité d'autant plus longtemps et d'autant plus profondément méchant et malheureux, que sa tyrannie sera plus longue et plus absolue ? Après cela, permis à la multitude d'avoir à cet égard des opinions aussi nombreuses qu'elle-même.

— Il n'en saurait être autrement.

— Peut-on supposer que la ressemblance ne soit pas exacte de l'homme tyrannisé intérieurement avec l'État tyrannique, comme de l'homme moralement démocratique avec l'État analogue, et ainsi des autres ?

— Eh bien ?

— Par conséquent, ce qu'un État est par rapport à un autre État, soit pour la vertu soit pour le bonheur, un homme l'est par rapport à un autre homme.

— Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

— Mais, dis-moi, quel est le rapport d'un État gouverné par un tyran à l'État gouverné par un roi[1005], et tel que nous l'avons décrit d'abord ?

— Ce sont exactement les deux contraires ; l'un est le meilleur, l'autre le pire.

— Je ne te demanderai pas lequel des deux est le meilleur et le pire ; cela est évident : mais je te demande si tu juges que celui qui est le meilleur est aussi le plus heureux, et celui qui est le plus mauvais, le plus malheureux. N'allons pas nous laisser éblouir en considérant le tyran seul, qui après tout n'est qu'un individu, et le petit nombre de favoris qui l'environnent : entrons dans l'État, examinons-le tout entier, pénétrons et regardons partout, et prononçons ensuite sur ce que nous aurons vu.

— Tu ne demandes rien que de juste. Il est évident pour tout le monde qu'il n'est point d'État plus malheureux que celui qui obéit à un tyran, ni de plus heureux que celui qui est gouverné par un roi.

— Aurai-je tort de demander les mêmes précautions pour l'examen des individus ; de n'accorder le droit de prononcer sur leur compte qu'à celui qui peut pénétrer par la pensée dans l'intérieur de l'homme, qui, ne s'arrêtait pas comme un enfant aux apparences, n'est point ébloui de ces dehors fastueux dont le pouvoir tyrannique se revêt pour en imposer à la multitude, mais qui sait voir clair à travers tout cela ? Si donc je prétendais

Copyright Arvensa Editions

que nous devons tous écouter ici celui qui d'abord serait un juge éclairé, et qui de plus aurait vécu sous le même toit avec des tyrans, qui les aurait vus dans leur intérieur, avec leurs familiers, dépouillés de leur pompe de théâtre, ou bien encore dans les moments de crises politiques ; si j'engageais l'homme instruit par cette expérience à prononcer sur le bonheur ou le malheur de la condition du tyran, comparée à celle des autres ? …

— Tu ne saurais mieux faire.

— Veux-tu que nous supposions pour un moment que nous sommes nous-mêmes en état de juger et que nous avons eu commerce avec des tyrans, afin que nous ayons quelqu'un qui réponde à nos interrogations ?

— Je le veux bien.

— Suis-moi donc et juge. Rappelle-toi la ressemblance qui existe entre l'État et l'individu, et les considérant l'un après l'autre, dis-moi quelle doit être leur situation à tous deux.

Voyons.

— Pour commencer par l'État, diras-tu d'un État soumis à un tyran, qu'il est libre ou esclave ?

— Je dis qu'il est esclave autant qu'on peut l'être.

Tu vois cependant dans cet État des gens maîtres de quelque chose et libres dans leurs actions.

— J'en vois, mais en très petit nombre ; et, à dire vrai, la plus grande et la plus honorable partie des citoyens est réduite à un dur et honteux esclavage.

— Si donc il en est de l'individu comme de l'État, n'est-

Copyright Arvensa Editions

ce pas une nécessité qu'il se passe en lui les mêmes choses, que la servitude et la bassesse fassent comme le fond de son âme, et que les meilleures parties de cette âme soient précisément celles qui subissent le joug, tandis qu'une petite minorité y domine, formée de la partie la plus méchante et la plus furieuse ?

— Cela doit être.

— Que diras-tu d'une âme en cet état ? qu'elle est libre ou esclave ?

— Je dis qu'elle est esclave.

— Mais un État esclave et dominé par un tyran, ne fait point ce qu'il veut.

— Non certainement.

— Ainsi, à l'examiner à fond, une âme tyrannisée ne fera pas non plus ce qu'elle veut ; mais sans cesse et violemment agitée par la passion, elle sera pleine de trouble et de repentir.

— Sans doute.

— L'État où règne le tyran est-il nécessairement riche ou pauvre ?

— Il est pauvre.

— Une âme tyrannisée est donc aussi nécessairement toujours pauvre et jamais rassasiée ?

— Oui.

— N'est-ce pas encore une nécessité, que cet État et cet individu soient dans des frayeurs continuelles ?

— Assurément.

— Crois-tu qu'on puisse trouver plus de plaintes, plus

Copyright Arvensa Editions

de sanglots, plus de gémissements et de douleurs amères dans quelque autre État ?

— Non.

— Ou dans quelque autre individu, plus que dans cet homme tyrannique que l'amour et tous les autres désirs rendent furieux ?

— Je ne le crois pas.

— Or, c'est en jetant les yeux sur tous ces maux et sur d'autres encore, que tu as jugé que cet État était le plus malheureux de tous les États.

— N'ai-je pas eu raison ?

— Oui ; mais que dis-tu maintenant de l'homme tyrannique, sous le même point de vue ?

— Je dis que c'est le plus malheureux de tous les hommes.

— Cette réponse n'est plus aussi vraie.

— Pourquoi ?

— Selon moi, il n'est pas encore aussi malheureux qu'on peut l'être.

— Qui le sera donc ?

— Tu trouveras peut-être celui-ci plus malheureux.

— Lequel ?

— Celui qui, né tyrannique, ne passe point sa vie dans une condition privée, mais qui est assez malheureux pour qu'un hasard funeste fasse de lui le tyran d'un État.

— Sur ce que nous avons dit, je conjecture que tu as raison.

— Cela peut être ; mais dans une matière de cette

Copyright Arvensa Editions

importance, où il ne s'agit de rien moins que d'examiner d'où dépend le bonheur et le malheur de la vie, il ne faut pas s'arrêter à des conjectures, mais procéder rigoureusement, comme je vais tâcher de le faire.

— Fort bien.

— Vois si je raisonne juste. Pour bien juger de la condition du tyran, il faut, je crois, l'envisager de cette manière.

— De quelle manière ?

— Il faut envisager le tyran comme un de ces riches particuliers qui ont beaucoup d'esclaves ; ils ont cela de commun avec lui qu'ils commandent à beaucoup de monde : toute la différence n'est que dans le nombre.

— Cela est vrai.

— Tu sais que ces particuliers vivent tranquilles, et ne craignent rien de la part de leurs esclaves.

— Qu'en auraient-ils à craindre ?

— Rien : mais en vois-tu la raison ?

— Oui, c'est que l'État tout entier prête assistance à chaque citoyen.

— A merveille. Mais si quelque dieu enlevant du sein de la cité un de ces hommes qui ont à leur service cinquante esclaves et davantage, avec sa femme et ses enfants, le transportait, ainsi que son bien et toute sa maison, dans un désert, où il n'aurait de secours à attendre d'aucun homme libre, ne serait-il pas dans une appréhension continuelle de périr de la main de ses esclaves, lui, sa femme et ses enfants ?

Copyright Arvensa Editions

— Certainement.

— Il serait donc réduit à faire sa cour à quelques-uns d'entre eux, à les gagner à force de promesses, à les affranchir sans nécessité ; en un mot, à devenir le flatteur de ses esclaves.

— Sans doute, à moins de périr.

— Que serait-ce donc, si ce même dieu plaçait autour de sa demeure un grand nombre de gens déterminés à ne pas souffrir qu'aucun homme prétende avoir sur d'autres l'autorité d'un maître, et à punir du dernier supplice tous ceux qu'ils surprendraient en pareil cas ?

— Environné de toutes parts de tant d'ennemis, il se trouverait plus que jamais dans une situation déplorable.

— N'est-ce pas dans une semblable prison qu'est enchaîné le tyran, avec les craintes et les désirs de toute espèce auxquels il est en proie, tel enfin que nous l'avons dépeint ? Tout avide que soit son âme de jouissances nouvelles, seul de tous les citoyens, il ne peut ni voyager nulle part ni aller voir mille choses qui excitent la curiosité de tout le monde. Presque toujours enfermé dans sa demeure comme une femme, il porte envie à ses sujets, lorsqu'il apprend qu'ils font quelque voyage et qu'ils vont voir quelque objet intéressant.

— Oui vraiment.

— Tels sont les maux qui viennent accroître les souffrances de l'homme dont l'âme est mal gouvernée et que tu as jugé le plus malheureux des hommes, lorsque le sort l'arrache à la vie privée et l'élève à la condition de

Copyright Arvensa Editions

tyran : infortuné, incapable de se conduire lui-même, et qui aurait à conduire les autres, semblable à un malade qui, ne pouvant rien pour lui-même, au lieu de ne songer qu'à sa propre santé, serait contraint de passer sa vie à combattre comme un athlète.

— Tu as raison, Socrate, et la comparaison est frappante.

— Eh bien ! mon cher Glaucon, une telle situation n'est-elle pas la plus triste qu'on puisse imaginer, et la condition de tyran ne rend-elle pas encore plus malheureux celui qui, selon toi, était déjà le plus malheureux des hommes ?

— J'en conviens.

— Ainsi, en réalité, et quelle que soit l'apparence, le véritable tyran est un véritable esclave, un esclave condamné à la plus dure et à la plus basse servitude, et le flatteur des hommes les plus méchants. Loin de pouvoir rassasier ses désirs, il manque presque de tout et il est vraiment pauvre. Pour qui sait voir dans le fond de son âme, il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie aux chagrins et aux angoisses[1006]. Tel est cet homme, s'il est vrai que sa condition ressemble à celle de l'État dont il est le maître : or, elle y ressemble, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Ajoutons à tout cela ce que nous avons déjà dit, que le pouvoir suprême le rend chaque jour nécessairement plus envieux, plus perfide, plus injuste, plus impie, plus

Copyright Arvensa Editions

disposé à loger et à nourrir tous les vices ; que, par toutes ces raisons, il est le plus malheureux de tous les hommes, et qu'ensuite il rend semblables à lui ceux qui l'approchent.

— Nul homme de bon sens ne te contredira.

— Allons, et, comme le juge d'un concours, détermine le premier rang, le second et ainsi de suite, par rapport au bonheur, entre ces cinq caractères, le royal, le timocratique, l'oligarchique, le démocratique, le tyrannique.

— Le jugement est facile à prononcer. Je les range comme les chœurs, dans leur ordre d'entrée en scène, par rapport à la vertu et au vice, au bonheur et à son contraire.

— Veux-tu que nous fassions venir un héraut, ou que je publie moi-même à haute voix que le fils d'Ariston a prononcé ce jugement que le plus heureux des hommes c'est le plus juste et le plus vertueux, celui dont l'âme est la plus royale, et qui règne sur lui-même ; et que le plus malheureux est le plus injuste et le plus méchant, c'est-à-dire celui qui étant du caractère le plus tyrannique, exerce sur lui-même et sur l'État tout entier la plus absolue tyrannie ?

— Je te permets de le publier.

— Ajouterai-je dans cette proclamation, qu'ils soient connus pour ce qu'ils sont ou qu'ils ne le soient de personne au monde, hommes ni dieux ?

— Tu peux l'ajouter.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi voilà une première démonstration trouvée. Celle-ci sera la seconde, si elle te convient.

— Laquelle ?

— Si, comme l'État est partagé en trois corps, l'âme de chacun de nous est aussi divisée en trois parties, il y a lieu, ce me semble, à tirer de là une nouvelle démonstration.

— Dis-la-nous

— La voici. A ces trois parties de l'âme répondent trois espèces de plaisirs, qui sont propres à chacune d'elles ; de là également trois ordres de désirs et de dominations.

— Explique-toi.

— La première des parties de l'âme, disions-nous, est celle par qui l'homme connaît ; la seconde, celle qui le rend irascible ; la troisième a trop de formes différentes pour pouvoir être comprise sous un nom particulier ; mais nous l'avons désignée par ce qu'il y a de remarquable et de prédominant en elle ; nous l'avons nommée faculté de désirer, à cause de la violence des désirs qui nous portent vers le manger, le boire, l'amour, et au très plaisirs semblables ; nous l'avons aussi nommée amie de l'argent, parce que l'argent est le moyen le plus efficace de satisfaire ces sortes de désirs.

— Et nous avons eu raison.

— Si donc nous ajoutions que le plaisir propre à cette faculté est le plaisir du gain, ne serait-ce pas la résumer dans son caractère général, et adopter un langage très clair pour nous, que de la désigner par cet endroit ? Ainsi, en l'appelant amie de l'argent et du gain, l'appellerons-

Copyright Arvensa Editions

nous convenablement ?

— Oui, ce me semble.

— Dirons-nous de cette autre faculté de l'âme qui la rend irascible, qu'elle ne cesse de nous porter de toutes ses forces à dominer, à l'emporter sur les autres, à acquérir de la gloire ?

— Pourquoi pas ?

— Ne sera-t-il pas juste aussi de l'appeler amie de l'intrigue et ambitieuse ?

— Très juste.

— Quant à la faculté qui connaît, il est évident qu'elle tend sans cesse et tout entière à connaître la vérité partout où elle est, et qu'elle se met peu en peine des richesses et de la gloire.

— Cela est certain.

— Si donc nous l'appelons amie de l'instruction et philosophique, lui donnerons-nous les noms qui lui conviennent[1007] ?

— Assurément.

— N'est-il pas encore vrai que dans les âmes telle ou telle partie domine à l'exclusion des autres ?

— Oui.

— C'est pour cela que nous disons qu'il y a trois principaux caractères d'hommes, le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé.

— Fort bien.

— Et trois espèces de plaisirs analogues à chacun de

Copyright Arvensa Editions

ces caractères.

— En effet.

— Si tu demandais à chacun de ces hommes en particulier, quelle est la vie la plus heureuse, tu n'ignores pas que chacun d'eux vanterait principalement la sienne. L'homme intéressé dira que les plaisirs de la science et des honneurs ne sont rien en comparaison du plaisir du gain, à moins qu'on ne fasse argent de la science et des honneurs.

— Ce sera là son langage.

— De son côté, que dira l'ambitieux ? Ne traitera-t-il pas de bassesse le plaisir que donnent les richesses, et de vaine fumée celui qui revient de l'étude des sciences, quand cette étude ne conduit à rien ?

— Il n'y manquera pas.

— Quant au philosophe, disons qu'en comparant les autres plaisirs à celui qu'il éprouve à découvrir la vérité et à multiplier sans cesse ses connaissances par de semblables découvertes, il trouve que ces prétendus plaisirs n'en contiennent pas beaucoup, et s'il les appelle réellement nécessaires, c'est en ce sens qu'il n'y songerait en aucune façon sans la nécessité qui l'oblige à en user.

— Sûrement, il doit l'entendre ainsi.

— Maintenant, puisqu'il est question de décider lequel de ces trois genres de plaisir et de vie est, je ne dis pas le plus honnête et le meilleur en soi, mais le plus agréable et le moins mêlé de peines ; comment, entre ces prétentions opposées, pourrons-nous savoir de quel côté se trouve la

Copyright Arvensa Editions

vérité ?

— Je ne saurais le dire.

— Voyons la chose de cette manière : Quelles sont les conditions requises pour bien juger ? N'est-ce pas l'expérience, la réflexion, le raisonnement ? Existe-t-il de meilleurs moyens de juger que ceux-là ?

— Non.

— Or, lequel de nos trois hommes a le plus d'expérience des trois genres de plaisir dont nous venons de parler ? Crois-tu que l'homme intéressé, s'il s'appliquait à la connaissance du vrai, fût plus capable d'éprouver le plaisir de la science que le philosophe le plaisir du gain ?

Il s'en faut de beaucoup ; car enfin c'est une nécessité pour le philosophe de goûter, dès l'enfance, d'autres plaisirs que ceux de l'intelligence ; au lieu que si l'homme intéressé s'avise d'étudier la vérité, il n'y a nulle nécessité pour lui qu'il goûte toute la douceur de ce plaisir et qu'il en acquière l'expérience ; je dis même que, le voulût-il, cela ne lui serait point aisé.

— Ainsi le philosophe a bien plus l'expérience de l'un et l'autre de ces plaisirs, que l'homme intéressé.

— Assurément.

— Et comparé à l'ambitieux, a-t-il moins l'expérience du plaisir attaché aux honneurs que l'ambitieux celle du plaisir qui suit la sagesse ?

— Chacun de ces trois hommes est sûr d'être honoré, s'il parvient au but qu'il se propose ; car le riche, le brave,

Copyright Arvensa Editions

le sage, sont tous trois honorés de la multitude, en sorte que tous trois ont l'expérience du plaisir qui en revient. Mais il est impossible qu'aucun autre que le philosophe goûte le plaisir attaché à la contemplation de l'essence des choses.

— Par conséquent, sous le rapport de l'expérience, le philosophe est plus en état de juger que les deux autres.

— Sans doute.

— Lui seul sera donc capable de joindre aux lumières de l'expérience celles de la réflexion ?

— Certainement.

— Quant à l'instrument qui est la troisième condition pour juger, il n'est à l'usage particulier ni de l'intéressé, ni de l'ambitieux, mais du philosophe.

— Quel instrument ?

— N'avons-nous pas dit qu'il faut employer la raison dans les jugements ?

— Oui.

— Or, la raison est, à proprement parler, l'instrument du philosophe.

— A la bonne heure.

— Si la richesse et le gain étaient la plus juste règle pour bien juger de chaque chose, ce que l'homme intéressé estime ou méprise, serait en effet ce qu'il y a de plus digne d'estime ou de mépris.

— J'en conviens.

— Si c'étaient les honneurs, la victoire et le courage, ne faudrait-il pas s'en rapporter à la décision de l'homme

Copyright Arvensa Editions

ambitieux et querelleur ?

— Cela est évident.

— Mais puisque c'est à l'expérience, à la réflexion, à la raison qu'il appartient de prononcer… On ne peut s'empêcher de reconnaître que ce qui mérite l'estime du philosophe, de l'ami de la raison, est véritablement estimable.

— Ainsi des trois plaisirs dont il s'agit, le plus doux est celui qui dépend de cette partie de l'âme par laquelle nous connaissons ; et l'homme en qui cette partie commande a la vie la plus heureuse.

— Sans contredit ; et quand le sage vante le bonheur de son état, c'est avec l'autorité d'un véritable juge.

— Quelle vie, quel plaisir mettra-t-il au second rang ?

— Il est clair que ce sera le plaisir du guerrier et de l'ambitieux, qui approche beaucoup plus du sien que celui de l'homme intéressé.

— Selon toute apparence, c'est à ce dernier qu'il assignera la dernière place.

— Assurément.

— Voilà donc deux démonstrations qui se succèdent, deux victoires que le juste remporte sur l'injuste. Voici maintenant la troisième, vraiment olympique, et en l'honneur de Jupiter Libérateur et Olympien[1008] : c'est qu'à l'exception des plaisirs du sage, ceux des autres ne sont ni des plaisirs bien vrais, ni des plaisirs purs ; qu'au contraire, ce ne sont que des fantômes de plaisirs, comme

Copyright Arvensa Editions

je crois l'avoir entendu dire à quelqu'un d'entre les sages[1009] ; or, une pareille défaite serait la plus complète et la plus décisive.

— Oui ; mais comment le prouves-tu ?

— Je le ferai, pourvu que tu me répondes pendant que je cherche avec toi.

Interroge.

— Voyons. La douleur n'est-elle pas le contraire du plaisir ?

— Oui.

— N'est-ce pas aussi un état de l'âme que de n'éprouver ni plaisir ni douleur ?

Je le pense.

— N'appelles-tu pas cela un état intermédiaire entre les deux autres, dans lequel l'âme se trouve à l'égard de l'un et de l'autre dans une sorte de repos ?

— Oui.

— Te rappelles-tu les discours que tiennent les malades dans les accès de leur mal ?

— Quels discours ?

— Qu'il n'est rien de plus agréable que la santé ; mais qu'ils n'en connaissaient pas tout le prix avant d'être malades.

— Je m'en souviens.

— N'entends-tu pas dire à ceux qui éprouvent quelque violente douleur, qu'il n'est rien de plus doux que de ne plus sentir de douleur ?

Copyright Arvensa Editions

— Cela est vrai.

— Et tu conçois, je pense, beaucoup d'autres circonstances semblables où les hommes qui souffrent regardent comme le plus grand bonheur, non le plaisir lui-même, mais la cessation de la douleur et le sentiment du repos.

— C'est qu'alors peut-être le repos devient doux et aimable.

— Par la même raison, la cessation du plaisir doit être une douleur pour celui qui éprouvait auparavant du plaisir.

— Peut-être.

— Ainsi, ce calme de l'âme que nous disions tout à l'heure tenir le milieu entre le plaisir et la douleur, nous semble à présent être l'un et l'autre.

— Il en a l'air.

— Mais est-il possible que ce qui n'est ni l'un ni l'autre, soit tout ensemble l'un et l'autre ?

Je ne le pense pas.

— Le plaisir et la douleur ne sont-ils pas l'un et l'autre un mouvement de l'âme ?

— Oui.

— Or, ne venons-nous pas de reconnaître que cet état où l'on ne sent ni plaisir ni douleur, est un repos de l'âme et quelque chose d'intermédiaire entre ces deux sentiments ?

— Il est vrai.

— Comment donc peut-on croire raisonnablement que

Copyright Arvensa Editions

la négation de la douleur soit un plaisir, et la négation du plaisir une douleur ?

— On ne le peut pas.

— Par conséquent, cet état n'est en lui-même ni agréable ni fâcheux ; mais on le juge agréable par opposition avec la douleur, et fâcheux par opposition avec le plaisir. Dans tous ces fantômes il n'y a point de plaisir réel ; ce n'est qu'un prestige.

— C'est du moins ce que le raisonnement démontre.

— Maintenant, pour que tu ne sois plus tenté de croire qu'en cette vie la nature du plaisir et de la douleur se réduit à n'être, l'un que la cessation de la douleur, et l'autre que la cessation du plaisir, considère des plaisirs qui ne viennent à la suite d'aucune douleur.

— Quels sont-ils et où les trouver ?

— Ils sont en grand nombre et de différentes espèces. Par exemple, fais attention, je te prie, aux plaisirs de l'odorat. Ceux-là se produisent immédiatement, avec une vivacité inexprimable, sans avoir été précédés d'aucune douleur, et lorsqu'ils viennent à cesser, ils ne laissent aucune douleur après eux.

— Cela est très vrai.

— Ne nous laissons donc pas persuader qu'il puisse y avoir un plaisir pur ou une douleur pure là où il n'y aurait qu'une cessation de douleur ou de plaisir.

— Non.

— Et pourtant ceux des plaisirs, qui passent dans l'âme par le corps, c'est-à-dire peut-être les plus nombreux et

Copyright Arvensa Editions

les plus vifs, sont de cette nature : ce sont de véritables cessations de douleur.

— J'en conviens.

— N'en est-il pas de même de ces plaisirs et de ces douleurs anticipés que cause l'attente ?

— Oui.

— Sais-tu ce qu'on doit penser de ces plaisirs, et à quoi on peut les comparer ?

— A quoi ?

— Tu admets probablement dans les choses un haut, un bas et un milieu ?

— Eh bien ?

— Quelqu'un qui passe d'une position inférieure à une région moyenne, ne doit-il pas se figurer qu'il monte en haut ? Et lorsque étant arrivé au milieu il viendrait à jeter les yeux sur le terme d'où il est parti, quelle autre pensée pourrait-il avoir, sinon qu'il est en haut, parce qu'il n'a pas encore vu la région véritablement haute ?

— Je ne crois pas qu'il pût s'imaginer autre chose.

— Et si de là il retombait, il croirait retourner vers le bas, et sans doute il ne se tromperait point.

— Non.

— Toute son erreur résulterait de l'ignorance où il est de ce qui est véritablement en haut, au milieu et en bas.

— Évidemment.

— Est-il donc surprenant que des hommes qui ne connaissent pas la vérité se forment des idées fausses de mille choses, entre autres du plaisir, de la douleur, et de

Copyright Arvensa Editions

ce qui tient le milieu entre l'un et l'autre ? Ainsi, lorsqu'ils passent à la douleur, ils croient souffrir et souffrent en effet ; mais lorsque de la douleur ils passent à l'état intermédiaire, ils se persuadent qu'ils sont arrivés au terme et à la possession d'un plaisir positif, trompés, dans leur ignorance du vrai plaisir, par le rapport qu'ils aperçoivent entre la douleur et l'exemption de douleur, tout comme si, ne connaissant pas la couleur blanche, ils comparaient du noir avec du gris.

— Je ne suis nullement surpris de cela ; je le serais beaucoup plus qu'il en fût différemment.

— Bien. Réfléchis maintenant sur ce que je vais dire. La faim, la soif et les autres besoins naturels, ne forment-ils pas des espèces de vides dans le corps ?

— Oui.

— Pareillement l'ignorance et la déraison ne sont-elles pas un vide dans l'âme ?

— Soit.

— Ne remplit-on pas la première sorte de vide en prenant de la nourriture, et la seconde en acquérant de l'intelligence ?

— Oui.

— Quelle est la plénitude la plus réelle, celle qui provient de choses qui ont plus de réalité, ou celle qui provient de choses qui en ont moins ?

— Il est évident que c'est la première.

— Or, le pain, la boisson, les viandes, en général tout ce qui nourrit le corps, participe-t-il à la pure essence plus

Copyright Arvensa Editions

que les opinions vraies, la science, l'intelligence, en un mot, toutes les vertus ? Voici comment tu peux en juger. Ce qui provient de la vérité, de l'essence immortelle et immuable ; ce qui offre en soi-même ces caractères et se produit en un sujet semblable, n'a-t-il pas plus de réalité que ce qui vient de choses périssables, toujours changeantes, et se produit en un sujet de même nature ?

— Ce qui tient de l'essence immuable a incomparablement plus de réalité.

— Mais l'essence immuable participe-t-elle de l'existence plus que de la science ?

— Non.

— Ou plus que de la vérité ?

— Non plus.

— Et si elle avait moins de vérité, elle aurait moins d'existence ?

— Nécessairement.

— Donc, en général, tout ce qui sert à l'entretien du corps participe moins de la vérité et de l'existence, que ce qui sert à l'entretien de l'âme.

— Sans difficulté.

— Le corps lui-même comparé à l'âme n'est-il pas dans ce cas ?

— Oui.

— Donc la plénitude de l'âme est plus réelle que celle du corps, à proportion que l'âme elle-même a plus de vérité que le corps, et que ce qui sert à la remplir en a aussi davantage.

Copyright Arvensa Editions

— Tout à fait.

— Par conséquent, si le plaisir consiste à se remplir de choses conformes à sa nature, ce qui est capable de se remplir de choses qui ont plus de réalité, doit goûter un plaisir plus vrai et plus solide ; et ce qui participe à des choses moins réelles, doit être rempli d'une manière moins vraie et moins solide, et ne goûter qu'un plaisir moins sûr et moins vrai.

— La conséquence est nécessaire.

— Ainsi, ceux qui ne connaissent ni la sagesse ni la vertu, qui sont toujours dans les festins et les autres plaisirs sensuels, passent sans cesse de la basse région à la moyenne et de la moyenne à la basse. Ils sont toute leur vie errants entre ces deux termes, sans pouvoir jamais les franchir. Jamais ils ne se sont élevés jusqu'à la haute région ; ils n'ont pas même porté leurs regards jusque là ; ils n'ont point été véritablement remplis par la possession de ce qui est ; jamais ils n'ont goûté une joie pure et solide. Mais toujours penchés vers la terre, les yeux toujours fixés sur leur pâture comme les animaux, ils se livrent brutalement à la bonne chère et à l'amour ; et dans leur avidité jalouse, ils en viennent aux coups de cornes et aux ruades, et finissent par s'entre-tuer avec leurs cornes et leurs sabots de fer, grâce à la fureur d'appétits insatiables ; parce qu'ils ne songent à se remplir ni d'objets réels ni dans cette partie d'eux-mêmes qui tient de l'Être et qui est capable d'une vraie plénitude.

— C'est parler en oracle ; et voilà, Socrate, une image

Copyright Arvensa Editions

frappante de la vie que mènent la plupart des hommes.

— N'est-ce donc pas une nécessité pour eux de goûter seulement des plaisirs mêlés de douleurs, vains fantômes du plaisir véritable, qui ne prennent de couleur et d'éclat que par leur rapprochement, et dont l'aspect imposteur excite alors dans l'âme des insensés des transports d'amour si violents qu'ils se battent pour les posséder, comme le fantôme d'Hélène pour lequel les Troyens se battirent, selon Stésichore[1010], faute de connaître l'Hélène véritable ?

— Il est impossible que cela soit autrement.

— Mais quoi ! la même chose n'arrive-t-elle pas à l'égard de cette partie de l'âme où réside le courage ; lorsque l'homme porté à la jalousie par l'ambition, à la violence par l'esprit de querelle, à la colère par l'humeur hautaine et intraitable, se livre aux mêmes fureurs, en cherchant à tout prix, sans réflexion et sans discernement, une vaine plénitude d'honneur, de victoire et de vengeance ?

— Oui, la même chose doit nécessairement arriver.

— Ne pouvons-nous encore avancer hardiment que nos désirs ambitieux et avares, qui, se laissant guider par la science et la raison, poursuivent sous leur conduite les plaisirs que leur indique la sagesse, atteindront alors les plaisirs les plus vrais qu'il leur soit permis d'atteindre, parce que c'est la vérité qui les guide, et des plaisirs conformes à leur nature, parce que ce qu'il y a de meilleur

Copyright Arvensa Editions

à chaque chose, est aussi ce qui a le plus de conformité avec sa nature[1011] ?

— Rien de plus vrai.

— Lors donc que l'âme marche toute entière à la suite de l'élément philosophique, et qu'il ne s'élève en elle aucune sédition ; outre que chacune de ses parties se tient dans les limites de ses fonctions et du bon ordre, elle a encore la jouissance des plaisirs qui lui sont propres, des plaisirs les plus purs et les plus vrais dont elle puisse jouir.

— Sans doute.

— Au lieu que, quand une des deux autres parties obtient le pouvoir, il arrive de là, en premier lieu, qu'elle ne peut se procurer le plaisir qui lui convient ; en second lieu, qu'elle oblige les autres parties à poursuivre des plaisirs faux et qui leur sont étrangers.

— Cela est certain.

— Ce qui s'éloigne davantage de la philosophie et de la raison, est aussi plus capable de produire ces funestes effets.

— Assurément.

— Mais ce qui s'écarte davantage de l'ordre et de la loi, ne s'écarte-t-il pas de la raison dans la même proportion ?

— Cela est évident.

— Et ne sont-ce pas les désirs amoureux et tyranniques qui ont été trouvés s'en écarter davantage ?

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Et les désirs modérés et monarchiques s'en écarter le moins ?

— Oui.

— Par conséquent, le tyran sera le plus éloigné du plaisir véritable et propre de l'homme ; au lieu que le roi en approchera d'aussi près qu'il est possible.

— Fort bien.

— La condition du tyran sera donc la moins agréable, et celle du roi la plus agréable qu'on puisse imaginer ?

— Cela est incontestable.

— Sais-tu de combien la condition du tyran est moins agréable que celle du roi ?

— Si tu me le dis.

— Il y a, selon nous, trois espèces de plaisirs, l'une vraie, les deux autres fausses : or, le tyran, placé au terme extrême des plaisirs faux, le tyran qui a renoncé à la loi et à la raison, qui vit entouré d'un cortège de voluptés serviles ; de combien s'en faut-il qu'il égale l'autre en véritable plaisir, voilà ce qu'il n'est point aisé de déterminer, si ce n'est peut-être de cette manière.

— De quelle manière ?

— Le tyran est le troisième après l'homme oligarchique, car entre eux se trouve l'homme démocratique.

— Oui.

— Par conséquent, si ce que nous avons dit tout à l'heure est vrai, le fantôme de plaisir dont jouit le tyran est trois fois plus éloigné de la vérité, que celui dont jouit

Copyright Arvensa Editions

l'homme oligarchique.

— Cela est ainsi.

— Mais si nous comptons pour un seul l'homme royal et l'homme aristocratique, l'oligarchique est aussi le troisième après lui[1012].

— Il l'est en effet.

— Le tyran est donc éloigné du vrai plaisir, le triple du triple.

— Évidemment.

— Par conséquent, le fantôme de plaisir du tyran, à le considérer selon sa longueur, peut être exprimé par un nombre plan.

— Oui.

— Or, en multipliant cette longueur par elle-même, et l'élevant à la troisième puissance, il est aisé de voir combien le plaisir du tyran est éloigné du véritable.

— Rien de plus aisé pour un calculateur.

— Maintenant si l'on renverse cette progression, et qu'on cherche de combien le plaisir du roi est plus vrai que celui du tyran, on trouvera, le calcul fait, que la condition du roi est sept cent vingt-neuf fois plus agréable que celle du tyran, et que cette dernière est plus pénible dans la même proportion.

— Tu viens de trouver par un calcul tout à fait surprenant l'intervalle qui sépare le juste de l'injuste, sous le rapport du plaisir et de la douleur.

— Ce nombre exprime au juste la différence de leur

Copyright Arvensa Editions

condition, si toutefois tout s'accorde de part et d'autre, les jours, les nuits, les mois et les années.

— Tout s'accorde de part et d'autre.

— Mais si la condition de l'homme juste et vertueux surpasse si fort en plaisir celle de l'homme injuste et méchant, ne la surpassera-t-elle pas à un degré infiniment plus élevé, en décence, en beauté et en mérite ?

— Oui, certes.

— Maintenant puisque nous en sommes venus ici, reprenons ce qui a été dit au commencement[1013] et a donné occasion à cet entretien. On disait, ce me semble, que l'injustice était avantageuse au parfait scélérat, pourvu qu'il passât pour honnête homme. N'est-ce pas ainsi qu'on s'est exprimé ?

— Oui.

— C'est donc à notre premier adversaire[1014] qu'il en faut revenir, à présent que nous sommes d'accord sur les effets que produisent les actions justes et injustes.

— Eh bien, que lui dirons-nous ?

— Pour montrer à celui qui a avancé cette maxime quelle en est la valeur, formons par la pensée une image de l'âme.

— Quelle espèce d'image ?

— Une image faite sur le modèle de la Chimère, de Scylla, de Cerbère, et de cette foule de monstres dont nous parlent les anciennes traditions, et qu'elles nous représentent comme offrant en un seul individu la

Copyright Arvensa Editions

réunion de plusieurs espèces.

— En effet, les anciennes traditions nous parlent de semblables créatures.

— Compose d'abord un monstre formé de plusieurs espèces et garni de plusieurs têtes, les unes d'animaux paisibles, les autres de bêtes féroces, avec le pouvoir de faire naître toutes ces têtes et de les changer à son gré.

— Un pareil ouvrage demande un artiste habile. Mais. comme la pensée se laisse manier avec plus de facilité que la cire, ou toute autre matière, voilà qui est fait.

— Fais-moi maintenant deux autres figures, l'une d'un lion, l'autre d'un homme. Mais il faut que la première de ces trois images soit la plus grande, et la seconde ensuite.

— Ceci est plus aisé ; j'y suis.

— Joins ensemble ces trois images, de sorte qu'elles se tiennent et ne fassent qu'un tout.

— Elles sont jointes.

— Enfin, enveloppe tout cela dans l'image d'un seul être, d'un homme par exemple, de manière que celui qui ne pourrait voir l'intérieur et ne jugerait que sur l'apparence, le prendrait pour un être unique, pour un homme.

— C'est fait.

— Adressons-nous à présent à qui soutiendrait que pour l'homme ainsi fait, il est avantageux d'être injuste, et qu'il ne lui sert de rien d'être juste : n'est-ce pas, dirons-nous, comme si on prétendait qu'il lui est avantageux de nourrir avec soin et de fortifier le monstre à plusieurs

Copyright Arvensa Editions

têtes et le lion, et de laisser l'homme s'affaiblir et mourir de faim ; de sorte que les deux autres le traînent partout où ils voudront ; et n'est-ce pas affirmer qu'au lieu de les accoutumer à vivre ensemble en bon accord, il lui vaudrait mieux les laisser se battre, se mordre et se dévorer les uns les autres ?

— Vanter l'injustice, c'est dire en effet tout cela.

— Mais réciproquement dire que la justice est utile, n'est-ce pas déclarer que par ses discours et ses actions il faut travailler à rendre le véritable être humain enfermé dans l'homme, le plus fort possible, capable d'en user avec la bête à plusieurs têtes comme un sage laboureur, de nourrir et d'élever l'espèce pacifique, d'empêcher l'espèce féroce de croître, à l'aide de la force du lion ; enfin de donner à tous des soins communs, et de les maintenir en bonne intelligence entre eux et avec lui-même ?

— Voilà bien ce que dit le partisan de la justice.

— Il résulte de tout ceci, que celui qui fait l'éloge de la justice a raison, et que l'autre qui loue l'injustice a tort. En effet, qu'on ait égard au plaisir, ou à la bonne renommée et à l'utilité, la vérité est tout entière du côté du partisan de la justice. Il n'y a rien de solide dans les discours de celui qui la blâme ; il n'a même aucune idée de la chose qu'il blâme.

— Aucune, à ce qu'il me semble.

— Comme son erreur n'est pas volontaire, tâchons doucement de le détromper. Mon cher ami, lui

Copyright Arvensa Editions

demanderons-nous, d'où vient la distinction établie entre l'honnête et le déshonnête ? N'est-ce point parce que l'un soumet la partie animale de notre nature à la partie humaine ou plutôt divine, et que l'autre assujettit à la partie sauvage celle qui est apprivoisée ? N'en conviendra-t-il pas ?

— Oui, s'il veut m'en croire.

— Dans ce point de vue, où est l'avantage pour quelqu'un de prendre de l'or injustement, s'il ne peut le faire sans assujettir la plus excellente partie de lui-même à la plus méprisable ? Quoi ! si pour de l'or il lui fallait sacrifier la liberté de son fils ou de sa fille, et les livrer à des maîtres durs et barbares, il croirait y perdre, dût-il acquérir par-là les plus grandes richesses ! Et quand ce qu'il y a en lui de plus divin est asservi sans pitié à ce qu'il y a de plus pervers et de plus ennemi des dieux, n'est-ce pas là pour lui le comble du malheur, et l'or qu'il reçoit à ce prix ne lui coûte-t-il pas beaucoup plus cher que ne coûta à Ériphile[1015] le collier fatal pour lequel elle vendit la vie de son époux ?

— Oui, certes beaucoup plus ; je réponds pour ton interlocuteur.

— Si toujours on a condamné les mœurs licencieuses, n'est-ce pas, je te prie, parce qu'elles lâchent la bride à ce monstre énorme, terrible, à plusieurs têtes ?

— Évidemment.

— Pourquoi blâme-t-on l'arrogance et l'humeur

Copyright Arvensa Editions

irritable, sinon parce qu'on y voit grandir et se développer le naturel farouche du lion et du serpent ?

— Sans doute.

— Et le luxe et la mollesse, ce qui les fait blâmer, n'est-ce point l'affaiblissement et le relâchement de ce même naturel y dégénérant en lâcheté ?

— Oui.

— Si l'on blâme encore la flatterie et la bassesse, n'est-ce pas parce qu'elles asservissent le principe irascible et courageux à ce monstre turbulent, et que la soif insatiable des richesses l'avilissant dès sa jeunesse, change peu à peu le lion en singe ?

— C'est cela.

— Et l'état d'artisan et de manœuvre, d'où vient, dis-moi, qu'il emporte une sorte d'injure ? N'est-ce point parce qu'il suppose dans la meilleure des trois parties de l'homme une telle faiblesse, que ne pouvant prendre l'empire sur les deux autres, ces animaux dont nous avons parlé, elle est réduite à les servir et n'est capable que d'étudier les moyens de les satisfaire ?

— Il y a toute apparence.

— Si donc nous voulons donner à de pareils hommes un maître semblable à celui qui gouverne l'homme vertueux, n'exigerions-nous pas qu'ils obéissent aveuglément à cet homme, qui lui-même obéit intérieurement à la voix de Dieu ? Sans penser pour cela que l'obéissance doive tourner à leur préjudice, comme, dans l'opinion de Thrasymaque, elle tourne au préjudice

Copyright Arvensa Editions

des sujets en général. Nous pensons au contraire qu'il n'est rien de plus avantageux à chacun que d'être gouverné par un maître sage et divin, soit que ce maître habite au dedans de nous-mêmes, ce qui serait le mieux, soit au moins qu'il gouverne de dehors ; afin que soumis au même régime, nous devenions tous amis, et semblables les uns aux autres, le plus possible.

— Fort bien.

— Et la loi ne montre-t-elle pas précisément cette même intention, elle qui prête également son secours à tous les membres de l'État ? Et n'est-ce pas là aussi notre but dans le gouvernement des enfants que nous tenons dans la dépendance, jusqu'à ce que nous ayons établi dans leur âme, comme dans un État, un gouvernement régulier, qui, cultivé par ce qu'il y a de meilleur en nous, devienne ce qu'il y a de meilleur en eux, le gardien et le maître de leur âme ; après quoi, nous les abandonnons à leurs propres lumières ?

— Cela est vrai.

— En quoi donc et sous quel rapport, mon cher Glaucon, dirons-nous qu'il soit avantageux de commettre quelque action injuste, licencieuse ou contraire à l'honnêteté, dût-on même, en devenant plus méchant, devenir plus riche ou plus considérable dans le monde ?

— Sous aucun rapport.

— Enfin, comment prétendre qu'il soit avantageux à l'homme coupable de ne point paraître tel, et de ne pas subir son châtiment ? L'impunité ne rend-elle pas le

Copyright Arvensa Editions

méchant plus méchant encore ? Au lieu que, quand le crime est découvert et puni, la partie féroce s'adoucit ; la partie raisonnable redevient libre, et l'âme entière, rendue au régime du principe meilleur, s'élève, en acquérant la tempérance, la justice et la prudence, à un état supérieur à celui du corps qui acquerrait la force, la beauté et la santé, de toute la supériorité de l'âme elle-même sur le corps ?

— Tu as raison.

— Tel sera donc le but auquel tout homme sensé devra rapporter toutes les actions de sa vie. D'abord il ne fera cas que des sciences propres à élever son âme à cet état, et il méprisera les autres.

— Certainement.

— Ensuite, dans son régime corporel, il ne recherchera nullement la jouissance de plaisirs brutaux et déraisonnables ; il ne recherchera même la santé, la force et la beauté, qu'autant que tous ces avantages seront pour lui des moyens d'être plus tempérant ; en un mot, il entretiendra la plus grande harmonie entre les parties de son corps dans l'unique intérêt de celle qui doit régner dans son âme.

— Il ne se proposera pas d'autre but, s'il veut être vraiment musicien.

— En conséquence, il cherchera le même accord, la même harmonie à l'égard de la richesse. Ou, ébloui par l'opinion de la multitude sur le bonheur, tentera-t-il de grossir son trésor à l'infini, pour accroître ses maux dans la

Copyright Arvensa Editions

même proportion ?

— Je ne le pense pas.

— Mais, plutôt, il aura toujours les yeux sur le gouvernement de son âme, et prendra garde d'en déranger l'équilibre ou par l'opulence ou par l'indigence ; tel est le plan de conduite qu'il s'efforcera de suivre dans les acquisitions et les dépenses qu'il pourra faire.

— A merveille.

— Considérant les honneurs sous le même point de vue, il ambitionnera, il goûtera même avec plaisir ceux qu'il croira pouvoir le rendre meilleur ; quant à ceux qui pourraient altérer l'ordre qui règne dans son âme, il les évitera, soit dans ses relations privées, soit dans sa vie publique.

— Mais si cette pensée le préoccupe, il ne voudra donc pas se charger de l'administration des affaires ?

— Si fait, je te jure, dans sa république à lui ; mais il ne sera peut-être pas aussi bien disposé à l'égard du gouvernement de sa patrie, si quelque coup du ciel ne lui vient en aide.

— Je t'entends. Tu parles de cette république dont nous avons tracé le plan, et qui n'existe que dans nos discours ; car je ne crois pas qu'il y en ait une pareille sur la terre.

— Du moins peut-être en est-il au ciel un modèle pour quiconque veut le contempler, et régler sur lui son âme. Au reste, peu importe que cette république existe ou doive exister un jour ; ce qui est certain, c'est que le sage

Copyright Arvensa Editions

ne consentira jamais à en gouverner d'autre que celle-là.

— Cela est très vraisemblable.

FIN DU LIVRE NEUVIÈME



Copyright Arvensa Editions

LA RÉPUBLIQUE
Liste des titres
Table des matières du titre

Livre Dixième

— Et vraiment, entre toutes les raisons qui me font penser que le plan de notre État est aussi bon qu'il puisse être, notre règlement sur la poésie n'est pas ce qui me frappe le moins.

— Quel règlement ?

— Celui de ne point admettre dans notre État cette partie de la poésie qui est purement imitative : à présent que nous avons nettement établi la distinction des parties de l'âme, ce règlement me paraît, plus que jamais, d'une nécessité incontestable.

— Comment cela ?

— Je puis m'expliquer avec vous, car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et autres poètes imitateurs. Il semble que ce genre de poésie est un poison pour l'esprit de ceux qui l'écoutent, lorsqu'ils n'ont pas l'antidote, qui consiste à savoir apprécier ce genre tel qu'il est.

Copyright Arvensa Editions

— Comment l'entends-tu ?

— Je vous le dirai ; cependant je sens que ma langue est arrêtée par une certaine tendresse, et un certain respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère ; on peut dire en effet qu'Homère est le maître et le chef de tous ces beaux poètes tragiques[1016] ; mais on doit plus d'égards à la vérité qu'à un homme ; je parlerai donc[1017].

— Fort bien.

— Écoute, ou plutôt réponds-moi.

— Interroge.

— Pourrais-tu me dire ce que c'est en général que l'imitation ? J'ai peine à bien comprendre quelle est sa nature.

— Et moi, le comprendrai-je mieux ?

— Il n'y aurait en cela rien d'étonnant. Souvent ceux qui ont la vue basse aperçoivent les objets avant ceux qui ont les yeux beaucoup plus perçants.

— Cela arrive en effet. Mais je n'oserai jamais dire en ta présence mon sentiment sur quoi que ce soit. Vois toi-même, je t'en prie.

— Veux-tu que nous procédions dans cette recherche selon notre méthode ordinaire ? Nous avons coutume d'embrasser sous une idée générale, cette multitude d'êtres, qui chacun ont une existence différente et que l'on comprend tous sous le même nom. N'entends-tu pas ?

Copyright Arvensa Editions

— J'entends.

— Prenons celle que tu voudras de ces espèces d'êtres. Par exemple, il y a une multitude de lits et de tables.

— Sans doute.

— Mais tous ces meubles sont compris sous deux idées seulement, l'une du lit, l'autre de la table.

— Oui.

— N'avons-nous pas aussi coutume de dire que l'ouvrier qui fabrique ces deux espèces de meubles, ne fait le lit ou la table dont nous nous servons que d'après l'idée qu'il a de l'un et de l'autre de ces meubles, et ainsi des autres ? Car assurément ce n'est pas l'idée même qu'aucun de ces ouvriers fabrique. Cela peut-il être ?

— Nullement.

— Vois à présent quel nom tu donneras à l'ouvrier que je vais dire.

— Quel ouvrier ?

— Celui qui fait à lui seul tout ce que les divers ouvriers font chacun dans leur genre.

— Tu parles là d'un homme bien habile et bien extraordinaire.

— Attends ; tu vas admirer encore bien davantage. Ce même ouvrier n'a pas seulement le talent de faire tous les ouvrages d'art : il fait encore tout ce que nourrit dans son sein la nature, les plantes, les animaux, toutes les autres choses ; et lui-même enfin. Ce n'est pas tout : il fait la terre, le ciel, les dieux, tout ce qui existe au ciel, et sous terre, dans les enfers.

Copyright Arvensa Editions

— Voilà un artiste tout à fait admirable.

— Tu doutes de ce que je dis ! Mais réponds-moi : crois-tu qu'il n'y ait absolument aucun ouvrier semblable, ou seulement qu'on puisse faire tout cela dans un certain sens, et que dans un autre sens on ne le puisse pas ? Ne vois-tu pas que tu pourrais toi-même en venir à bout, j'entends d'une certaine manière ?

— Quelle manière veux-tu dire ?

— Une manière qui n'est pas difficile, qui se pratique quand on veut et en très peu de temps. Veux-tu en faire à l'instant l'épreuve ? Prends un miroir, présente-le de tous côtés : en moins de rien tu feras le soleil, et tous les astres du ciel, la terre, toi-même, les autres animaux, les plantes, les ouvrages de l'art, et tout ce que nous avons dit.

— Oui, je ferai tout cela en apparence ; mais il n'y aura rien qui existe réellement.

— Fort bien. Tu entres parfaitement dans ma pensée. Le peintre est apparemment un ouvrier de cette espèce : n'est-ce pas ?

— Sans doute.

— Tu me diras peut-être qu'il n'y a rien de réel en tout ce qu'il fait. Cependant le peintre fait aussi un lit en quelque façon.

— Oui, l'apparence d'un lit.

— Et le menuisier que fait-il ? Ne viens-tu pas de dire qu'il ne fait pas l'idée même que nous appelons l'essence du lit, mais un tel lit en particulier ?

— Je l'ai dit, il est vrai.

Copyright Arvensa Editions

— Si donc il ne fait pas l'essence même du lit, il ne fait rien de réel, mais seulement quelque chose qui représente ce qui est véritablement ; et si quelqu'un soutenait que l'ouvrage du menuisier ou de tout autre ouvrier a une existence réelle, il est très vraisemblable qu'il se tromperait.

— C'est du moins le sentiment de ceux qui agitent ordinairement de semblables questions.

— Ainsi ne soyons pas surpris que, comparés à la vérité, ces ouvrages soient bien peu de chose.

— Non.

— Veux-tu que d'après ce que nous venons de dire, nous examinions quelle idée on doit se former de l'imitateur de ces sortes d'ouvrages ?

— Si tu veux.

— Voici donc trois lits à distinguer : l'un essentiellement existant dans la nature des choses, et dont nous pouvons dire, ce me semble, que Dieu est l'auteur. A quel autre en effet pourrait-on l'attribuer ?

— A nul autre.

— Le second est celui que fait le tourneur.

— Oui.

— Et le troisième celui qui est de la façon du peintre : n'est-ce pas ?

— A la bonne heure.

— Ainsi le peintre, le menuisier, Dieu, président chacun à un des trois lits.

— Soit.

Copyright Arvensa Editions

— A l'égard de Dieu, qu'il l'ait ainsi voulu, ou que c'ait été une nécessité pour lui de ne faire essentiellement qu'un seul lit, il n'en a fait qu'un seul qui est le lit proprement dit. Il n'en a jamais produit ni deux ni plusieurs, et jamais il n'en produira.

— Pour quelle raison ?

— C'est que s'il en faisait seulement deux, il s'en manifesterait un troisième, dont l'idée serait commune aux deux autres ; et celui-là serait le lit proprement dit, et non pas les deux autres.

— Cela est vrai.

— Ainsi Dieu l'a compris sans doute, et voulant être réellement auteur du vrai lit, et non de tel lit en particulier, ce qui aurait fait de Dieu un fabricant de lits, il a produit le lit qui est un de sa nature.

— Probablement.

— Donnerons-nous à Dieu le titre de producteur du lit ou quelque autre semblable ?

— Qu'en penses-tu ?

— Ce titre lui appartient, d'autant plus qu'il a fait de soi et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses.

— Et le menuisier, comment rappellerons-nous ? L'ouvrier du lit, sans doute ?

— Oui.

— Dirons-nous aussi du peintre, qu'il en est l'ouvrier et le producteur ?

— Nullement.

— Qu'est-il donc par rapport au lit ?

Copyright Arvensa Editions

— Le seul nom qu'on puisse raisonnablement lui donner, est celui d'imitateur de la chose dont ceux-là sont les ouvriers.

— Fort bien. Tu appelles donc imitateur, l'auteur d'une œuvre éloignée de la nature de trois degrés ?

— Justement.

— Ainsi le faiseur de tragédies, en qualité d'imitateur, est éloigné de trois degrés du roi et de la vérité. Il en est de même de tous les autres imitateurs.

— Il y a apparence.

— Nous voilà d'accord sur ce qu'est l'imitation ; réponds maintenant à cette question. Le peintre se propose-t-il pour objet d'imitation ce qui, dans la nature, est l'essence de chaque chose, ou ce qui sort des mains de l'ouvrier.

— Ce qui sort des mains de l'ouvrier.

— Tel qu'il est ou tel qu'il paraît ? Explique-moi encore ce point.

— Que veux-tu dire ?

— Ceci. Un lit n'est-il pas toujours le même lit, soit qu'on le regarde directement ou de biais ? Mais quoiqu'il soit le même en soi, ne paraît-il pas différent de lui-même ? Et j'en dis autant de toute autre chose.

— Oui, l'apparence est différente, quoique l'objet soit le même.

— Pense maintenant à ce que je vais dire. Quel est le but de la peinture ? Est-ce de représenter ce qui est, tel qu'il est, ou ce qui paraît, tel qu'il paraît ? Est-elle

Copyright Arvensa Editions

l'imitation de l'apparence ou de la réalité ?

— De l'apparence.

— L'art d'imiter est donc bien éloigné du vrai ; et ce qui fait qu'il exécute tant de choses, c'est qu'il ne prend qu'une petite partie de chacune ; encore ce qu'il en prend n'est-il qu'un fantôme. Le peintre, par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier, ou tout autre artisan, sans avoir aucune connaissance de leur métier ; mais cela ne l'empêchera pas, s'il est bon peintre, de faire illusion aux enfants et aux ignorants, en leur montrant de loin un charpentier qu'il aura peint, de sorte qu'ils prendront l'imitation pour la vérité.

— Assurément.

— Ainsi, mon cher ami, devons-nous l'entendre de tous ceux qui font comme ce peintre ; et lorsque quelqu'un viendra nous dire qu'il a trouvé un homme instruit de tous les métiers et réunissant en lui seul dans un degré éminent toutes les connaissances partagées entre les autres hommes, il faut lui répondre qu'il n'est qu'une dupe qui s'est laissé éblouir apparemment par quelque magicien, par un imitateur qu'il a pris pour le plus habile des hommes, faute de pouvoir distinguer lui-même la science de l'ignorance, la réalité de l'imitation.

— Cela est très vrai.

— Nous avons donc à considérer maintenant la tragédie et Homère qui en est le père. Comme nous entendons dire sans cesse à certaines personnes que les poètes tragiques sont très versés dans tous les arts, dans

Copyright Arvensa Editions

toutes les choses humaines qui se rapportent au vice et à la vertu, et même dans tout ce qui concerne les dieux ; qu'il est nécessaire à un poète d'avoir les connaissances relatives aux sujets qu'il traite, s'il veut les traiter avec succès ; qu'autrement il lui est impossible de réussir : c'est à nous de voir si ces personnes ne se sont pas laissé tromper par cette espèce d'imitateurs ; si elles n'ont pas oublié de remarquer, en voyant leurs productions, qu'elles sont éloignées de trois degrés de la réalité, et que sans connaître la vérité, il est aisé de réussir dans ces sortes d'ouvrages, véritables fantômes, où il n'y a rien de réel ; ou si peut-être ces personnes ont raison dans leurs discours, et si en effet les bons poètes entendent les matières sur lesquelles le commun des hommes trouve qu'ils ont bien écrit.

— C'est ce qu'il nous faut examiner avec soin.

— Crois-tu que si quelqu'un était également capable de faire la représentation d'une chose ou la chose même représentée, il choisît de consacrer ses talents à ne faire que des images vaines et qu'il en fît l'affaire de sa vie, comme s'il ne voyait rien de mieux ?

— Je ne le crois pas.

— Mais s'il était réellement versé dans la connaissance de ce qu'il imite, je pense qu'il s'appliquerait avec bien plus d'ardeur à faire lui-même qu'à imiter ce que fait autrui ; qu'il essaierait de se signaler, en laissant après lui, comme autant de monuments, un grand nombre de travaux et de beaux ouvrages, et qu'il aimerait bien mieux

Copyright Arvensa Editions

être l'objet que l'auteur d'un éloge.

— Je le pense aussi, car il y trouverait à la fois plus d'avantage et plus de gloire.

— N'exigeons donc pas d'Homère, ni des autres poètes, un compte rigoureux ; ne demandons pas à tel d'entre eux, par exemple, s'il était médecin et non pas seulement imitateur du langage des médecins ; si quelque poète ancien ou moderne a guéri, que l'on sache, quelques malades, comme Esculape, ou s'il a laissé après lui des disciples savants dans la médecine, comme ce même Esculape a fait de ses enfants. Faisons-leur grâce aussi sur les autres arts, et ne leur en parlons point. Mais quant à ces matières si importantes et si belles, dont Homère s'avise de parler, telles que la guerre, la conduite des armées, l'administration des États, l'éducation de l'homme, il est peut-être assez juste de l'interroger et de lui dire : « Cher Homère, s'il n'est pas vrai que tu sois un artiste éloigné de trois degrés de la réalité, incapable de faire autre chose à l'égard de la vertu que des fantômes, car telle est la définition que nous avons donnée de l'imitateur ; si tu es un artiste du second degré ; si tu as pu connaître quelles institutions peuvent rendre meilleurs ou pires les États et les particuliers ; dis-nous quel État te doit la réforme de son gouvernement, comme Lacédémone en est redevable à Lycurgue, et plusieurs États grands et petits à beaucoup d'autres ? Quel pays parle de toi comme d'un sage législateur, et se glorifie d'avoir tiré avantage de tes lois ? L'Italie et la Sicile ont eu

Copyright Arvensa Editions

Charondas ; nous autres Athéniens, nous avons eu Solon : mais toi, quel peuple peut te citer? » Homère pourrait-il en nommer un seul ?

— Je ne crois pas. Du moins les Homérides eux-mêmes n'en disent rien.

— Fait-on mention de quelque guerre heureusement conduite par Homère lui-même ou par ses conseils ?

— Nullement.

— Ou bien encore, ce qu'aurait dû faire un homme habile, s'est-il signalé par beaucoup d'inventions utiles dans les arts ou autres métiers, comme on le dit de Thalès de Milet, et du Scythe Anacharsis[1018] ?

— On ne raconte de lui rien de semblable.

— Si Homère n'a rendu aucun service au public, en a-t-il du moins rendu aux particuliers ? Dit-on qu'il ait présidé pendant sa vie à l'éducation de quelques jeunes gens qui se soient plu à l'accompagner, et qui aient transmis à la postérité un plan de vie Homérique, comme Pythagore, à ce qu'on dit, fut recherché pendant sa vie dans le même but, à ce point que l'on distingue encore aujourd'hui entre tous les autres hommes ceux qui suivent le genre de vie appelé par eux-mêmes Pythagorique ?

— Non, Socrate, on ne dit rien de pareil d'Homère. Créophyle[1019], son compagnon, a dû être encore plus ridicule pour ses mœurs que pour le nom qu'il portait. On dit en effet qu'Homère, pendant sa vie même, fut étrangement négligé par ce personnage.

Copyright Arvensa Editions

— On le dit en effet. Mais penses-tu, Glaucon, que si Homère eût été réellement en état d'instruire les hommes et de les rendre meilleurs, comme ayant une parfaite connaissance des choses au lieu de savoir seulement les imiter ; penses-tu, dis-je, qu'il ne se serait pas attaché un grand nombre d'amis qui l'auraient honoré et chéri ? Quoi ! Protagoras d'Abdère, Prodicus de Céos, et tant d'autres, peuvent, dans des entretiens particuliers, persuader aux hommes de leur temps que jamais ils ne seront capables de gouverner ni leur famille ni leur patrie, s'ils ne se mettent à leur école ; ce talent les fait tellement chérir qu'il ne leur manque que d'être portés partout en triomphe sur les têtes de leurs amis : et ceux qui vivaient du temps d'Homère et d'Hésiode, les auraient laissés aller réciter seuls leurs vers de ville en ville, s'ils en avaient pu tirer des leçons salutaires de vertu ? Ils ne se seraient point attachés à eux plus qu'à tout l'or du monde ? Ils ne les auraient pas obligés de se fixer auprès d'eux, ou, s'ils n'avaient pu y réussir, ils ne les auraient pas suivis en tous lieux comme de fidèles disciples, jusqu'à ce qu'ils eussent assez profité de leurs leçons ?

— Ce que tu dis, Socrate, me paraît tout à fait vrai.

— Disons donc de tous les poètes, à commencer par Homère, que, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou toute autre chose, ce ne sont que des imitateurs de fantômes et qu'ils n'atteignent jamais à la réalité. Un peintre, disions-nous tout à l'heure, fait un portrait de cordonnier sans rien entendre à ce métier, et pourtant tel

Copyright Arvensa Editions

que des gens qui n'y entendent pas plus que lui, et qui ne regardent qu'à la couleur et au dessin, croiront voir un cordonnier véritable.

— Sans contredit.

— De même, dirons-nous, le poète, par une couche de mots et d'expressions figurées, rend en quelque sorte la couleur des différents arts sans s'y entendre en rien, sinon comme imitateur, de sorte que pour ceux qui ne regardent qu'aux mots, avec la mesure, le nombre et l'harmonie de son langage, il semblera avoir parlé très pertinemment, soit qu'il s'agisse de cordonnerie, ou de la conduite des armées, ou de tout ce qu'on voudra ; tant il y a naturellement de prestige dans la poésie ! Au reste, tu sais, je pense, quelle figure font les vers, dépouillés du coloris musical, et réduits à eux-mêmes ; tu l'as sans doute remarqué.

— Oui.

— N'en est-il pas comme de ces visages qui n'ont d'autre beauté qu'une certaine fleur de jeunesse, lorsque cette fleur est passée ?

— Cette comparaison est juste.

— Allons plus loin. Le faiseur de fantômes, c'est-à-dire l'imitateur, ne connaît que l'apparence des objets et nullement ce qu'ils ont de réel : n'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Eh bien, ne nous arrêtons pas à moitié chemin ; examinons la chose à fond.

— J'y consens.

Copyright Arvensa Editions

— Le peintre, disons-nous, peindra une bride et un mors.

— Oui.

— Le sellier et le forgeron les confectionneront.

— Fort bien.

— Mais quant à ce qui est de savoir comment doivent être faits cette bride et ce mors, est-ce le peintre qui s'y connaît ? N'est-ce pas même un autre que celui qui les fait, et le sellier et le forgeron ? N'est-ce pas celui qui sait s'en servir, c'est-à-dire le seul écuyer ?

— Cela est très vrai.

— Voici donc une distinction générale que nous pourrions établir.

— Laquelle ?

— Je veux dire qu'il y a trois arts qui répondent à chaque chose, l'art qui s'en sert, celui qui la fait, et celui qui l'imite.

— Soit.

— Mais à quoi tendent les propriétés, la beauté, la perfection d'un meuble, d'un animal, d'une action quelconque, sinon à l'usage auquel chaque chose est destinée par sa nature ou par l'intention des hommes ?

— A nulle autre chose.

— C'est donc une nécessité que celui qui se sert d'une chose, la connaisse mieux, et qu'il dirige l'ouvrier dans son travail, en lui apprenant ce que son ouvrage a de bon ou de mauvais par rapport à l'usage qu'il en fait lui-même. Le joueur de flûte, par exemple, apprendra à celui qui

Copyright Arvensa Editions

fabrique cet instrument, quelles sont les flûtes dont il se sert avec le plus d'avantage ; il lui prescrira la manière dont il faut les faire, et celui-ci lui obéira.

— Sans doute.

— Le premier prononcera donc sur les flûtes bonnes et mauvaises en homme qui sait ; et le second travaillera sur la foi du premier.

— Oui.

— Ainsi, à l'égard du même instrument, le fabricant jugera qu'il est bon ou mauvais par simple foi, en vertu de ses relations avec celui qui sait, et parce qu'il est obligé de s'en rapporter à lui ; mais c'est l'homme qui fait usage de la chose auquel appartient essentiellement la science.

— Très bien.

— Et l'imitateur, apprend-il par l'usage de la chose qu'il imite à savoir si elle est belle et bien faite ou non ? En acquiert-il du moins une opinion juste, par la nécessité où il se trouve de converser avec celui qui sait, et parce que celui-ci lui prescrit ce qu'il doit imiter ?

— Ni l'un ni l'autre.

— L'imitateur n'a donc ni science, ni même d'opinion juste, touchant ce qu'il y a de bien ou de mal fait dans tout ce qu'il imite.

— Il n'y a pas apparence.

— A ce compte notre imitateur devra connaître à merveille les choses qu'il imite.

— Pas beaucoup.

— Cependant, il ne se fera pas faute d'imiter, sans

Copyright Arvensa Editions

savoir si rien de ce qu'il imite est bon ou mauvais ; et, selon toute apparence, ce qui semble beau à une multitude ignorante sera précisément ce qu'il imitera.

— Inévitablement.

— Nous avons donc suffisamment démontré deux choses : l'une, que tout imitateur n'entend pour ainsi dire rien à ce qu'il imite, et que l'imitation n'a rien de sérieux et n'est qu'un badinage d'enfants ; l'autre, que tous ceux qui s'appliquent à la poésie dramatique, qu'ils composent en vers ïambiques ou en vers héroïques, sont imitateurs autant qu'on peut l'être.

— Oui, certes.

— Mais quoi ! cette imitation n'est-elle pas éloignée de la vérité de trois degrés ?

— Oui.

— D'un autre côté, sur quelle partie de l'homme exerce-t-elle le pouvoir qu'elle a ?

De quoi veux-tu parler ?

— Tu vas le savoir. N'est-il pas vrai que la même grandeur, regardée de près ou de loin, ne paraît pas égale ?

— Oui.

— Que le même objet paraît droit ou brisé, convexe ou concave, lorsqu'on le voit hors de l'eau ou dans l'eau, à cause de l'illusion que les couleurs font au sens de la vue ; et de là évidemment une grande perturbation dans l'âme ? Or, c'est à cette disposition de notre nature que l'art du dessinateur vient tendre des pièges, ainsi que l'art

Copyright Arvensa Editions

des charlatans, et beaucoup d'autres semblables, ne négligeant aucun artifice pour la séduire.

— Tout à fait.

— Mais n'est-il pas reconnu aussi que mesurer, compter et peser sont d'excellents préservatifs contre ces illusions, de façon que ce qui prévaut en nous, ce n'est pas l'apparence sensible de grandeur ou de petitesse, de quantité ou de poids, mais bien le jugement de la partie de l'âme qui calcule, pèse, mesure ?

— Oui.

— Or, toutes ces opérations ne sont-elles pas du ressort de la raison ?

— Oui.

— Mais quand un homme a bien mesuré une chose, et qu'il en vient à reconnaître qu'elle est ou plus grande ou plus petite ou égale, il se trouve alors avec deux jugements opposés touchant les mêmes choses.

— Certainement.

— Mais n'avons-nous pas dit qu'il était impossible que la même partie de l'âme portât en même temps sur la même chose deux jugements opposés ?

— Oui, et nous avons eu raison de le dire.

— Par conséquent ce qui juge en nous sans égard à la mesure, est différent de ce qui juge conformément à la mesure.

— Nécessairement.

— Mais la partie de l'âme qui s'en rapporte à la mesure et au calcul, est ce qu'il y a de plus excellent dans

Copyright Arvensa Editions

l'âme.

— Sans contredit.

— Donc l'autre partie qui est opposée à celle-là, est quelque chose d'inférieur en nous.

— Il faut bien que cela soit.

— Et c'est là précisément ce que je voulais établir, lorsque je disais que si, d'une part, la peinture, et en général tout art qui consiste dans l'imitation, accomplit son œuvre bien loin de la vérité ; de l'autre, cet art a commerce et amitié avec une partie de nous-mêmes bien éloignée de la sagesse et d'où il ne provient rien de vrai et de solide.

— J'en demeure d'accord.

— Ainsi l'imitation mauvaise en soi, en mauvaise compagnie, ne produit que des fruits mauvais.

— Cela doit être.

— Mais ceci n'est-il vrai qu'à l'égard de l'imitation qui frappe la vue ? Et n'en peut-on dire autant de celle qui est faite pour l'ouïe, et que nous appelons poésie ?

— Il est vraisemblable qu'on en peut dire autant de celle-ci.

— Toutefois ne nous en tenons pas à cette vraisemblance et à l'analogie qui se trouve entre la peinture et la poésie. Pénétrons jusqu'à cette partie de l'âme avec laquelle la poésie imitative a un commerce intime, et voyons si cette partie est bonne ou mauvaise.

— Il le faut.

— Envisageons la chose de cette manière. La poésie

Copyright Arvensa Editions

imitative représente, dirons-nous, les hommes dans des actions forcées ou volontaires, en conséquence desquelles ils se croient heureux ou malheureux, et s'abandonnent à la joie ou à la tristesse : y a-t-il rien de plus dans ce qu'elle fait ?

— Rien.

— Or, dans toutes ces situations, l'homme est-il bien d'accord avec lui-même ? Au contraire, ne se trouve-t-il pas, par rapport à sa conduite, en contradiction et en lutte avec lui-même, comme il s'y trouvait tout à l'heure, à l'occasion de la vue, portant tout à la fois sur le même objet deux jugements contraires ? Mais je me rappelle qu'il est inutile d'insister sur ce point, parce que nous sommes demeurés d'accord précédemment que notre âme était pleine d'une infinité de contradictions qui y règnent en même temps.

— Nous avons eu raison.

— Sans doute. Mais il me semble nécessaire d'examiner à présent ce que nous avons omis pour lors.

— De quoi s'agit-il ?

— Nous disions alors[1020] qu'un homme d'un caractère modéré, à qui il sera arrivé quelque disgrâce, comme la perte d'un fils, ou de quelque autre chose extrêmement chère, portera cette perte plus patiemment que ne ferait tout autre.

— Eh bien ?

— Voyons maintenant s'il sera tout à fait insensible à

Copyright Arvensa Editions

cette perte, ou si, une telle insensibilité étant une chimère, il mettra du moins des bornes à sa douleur.

— A dire vrai, c'est-là plutôt ce qu'il fera.

— Dis-moi encore, dans quel temps se fera-t-il plus de violence pour surmonter sa douleur ? — Sera-ce lorsqu'il sera en présence de ses semblables, ou lorsqu'il sera seul vis-à-vis de lui-même ?

— Il prendra bien plus sur lui-même lorsqu'il sera devant le monde.

— Mais se voyant sans témoins, il laissera sans doute échapper bien des plaintes qu'il aurait honte qu'on entendît ; il fera mille choses dans lesquelles il ne voudrait pas être surpris.

— Il est vrai.

— Ce qui lui ordonne de se roidir contre la douleur, c'est la loi et la raison : au contraire, ce qui le porte à s'y abandonner, c'est la passion.

— J'en conviens.

— Or, lorsque l'homme éprouve ainsi deux mouvements contraires par rapport au même objet, c'est une preuve, disons-nous, qu'il y a en lui deux parties aux prises.

— Assurément.

— L'une qui est prête à obéir à la loi en tout ce qu'elle prescrit.

— Comment cela ?

— Par exemple, la loi dit qu'il est beau de conserver le plus de calme possible dans les malheurs et de ne pas se

Copyright Arvensa Editions

laisser emporter au désespoir ; et cela parce qu'on ignore si ces accidents sont des biens ou des maux, qu'on ne gagne rien à s'en affliger, que les événements de la vie ne méritent pas que nous y prenions un si grand intérêt, et surtout que l'affliction est un obstacle à ce qu'il faut s'empresser de faire en ces rencontres.

— Que faut-il donc faire alors ?

— Prendre conseil de la raison sur ce qui vient d'arriver ; réparer sa mauvaise fortune comme on répare un mauvais coup que les dés ont amené, c'est-à-dire par les moyens que la raison aura reconnus les meilleurs, et n'aller pas au premier choc, portant la main, comme des enfants, à la partie blessée, perdre le temps à crier ; mais plutôt accoutumer son âme à appliquer le plus promptement possible le remède à la blessure, à relever ce qui est tombé, et à se soigner au lieu de se lamenter.

— C'est ce qu'un homme peut faire de mieux dans les malheurs qui lui arrivent.

C'est, disons-nous, la plus saine partie de nous-mêmes qui sait prendre ainsi conseil de la raison.

— Évidemment.

— Et cette autre partie qui nous rappelle sans cesse le souvenir de nos disgrâces, qui nous porte aux lamentations, et qui ne peut s'en rassasier ; craindrons-nous de dire que c'est quelque chose de déraisonnable, de lâche et de timide ?

— Nous le dirons sans balancer.

— Or, ce dernier principe, celui des douleurs violentes,

Copyright Arvensa Editions

offre à l'imitation une matière riche et variée ; le caractère sage et tranquille au contraire, toujours semblable à lui-même, n'est ni facile à imiter, ni, une fois rendu, facile à bien concevoir, surtout pour cette multitude confuse qui s'assemble d'ordinaire dans les théâtres ; car ce serait lui offrir l'image d'une disposition qui lui est tout à fait étrangère.

— Sans contredit.

— Il est donc évident que le génie du poète imitateur ne le porte pas vers cette partie de l'âme, et qu'il ne s'attachera point à lui plaire, s'il tient à obtenir les suffrages de la multitude, mais qu'il s'accommode bien mieux des caractères passionnés et mobiles qui sont faciles à imiter.

— Cela est évident.

— Nous avons donc une juste raison de le condamner, et de le mettre dans la même classe que le peintre. Il a cela de commun avec lui, de ne composer que des ouvrages qui ne valent rien, rapprochés de la vérité ; il lui ressemble encore en ce qu'il s'adresse à la partie de l'âme qui ne vaut pas non plus grand-chose, au lieu de s'adresser à ce qu'il y a de meilleur en elle. Nous sommes donc bien fondés à lui refuser l'entrée d'un État qui doit être gouverné par de sages lois, puisqu'il réveille et remue la mauvaise partie de l'âme, et qu'en la fortifiant, il détruit l'empire de la raison ; ainsi qu'il arriverait dans un État où on livrerait le pouvoir aux mauvais citoyens et où on ferait périr les bons ; car c'est l'image du désordre que le poète

Copyright Arvensa Editions

imitateur introduit dans le gouvernement intérieur de chaque homme, par l'excessive complaisance qu'il a pour cette partie insensée de notre âme qui ne sait pas distinguer ce qui est plus grand et ce qui est plus petit, qui tantôt exagère, tantôt rapetisse les mêmes objets, produit des fantômes, et est toujours à une distance infinie du vrai.

— Tu as bien raison.

— Et cependant nous n'avons rien dit encore de la plus grave accusation qu'il y aurait à porter contre elle. N'est-ce pas en effet quelque chose de bien fâcheux, de voir qu'à l'exception d'un très petit nombre, elle est capable de corrompre les gens sages ?

— Certainement, s'il en est ainsi.

— Écoute, et tu jugeras. Tu sais que tous tant que nous sommes, je dis même les plus raisonnables, lorsque nous entendons réciter les endroits d'Homère ou de quelque autre poète tragique, où l'on représente un héros dans l'affliction, déplorant son sort dans un long discours, poussant des cris et se frappant la poitrine ; tu sais, dis-je, que nous ressentons alors un plaisir secret auquel nous nous laissons aller insensiblement, et qu'à la compassion pour le héros qui nous intéresse se joint l'admiration pour le talent du poète qui nous met en quelque sorte dans le même état que son héros.

— Je le sais, et comment pourrais-je l'ignorer ?

— Cependant tu as pu remarquer que dans les disgrâces qui nous arrivent à nous-mêmes, nous croyons

Copyright Arvensa Editions

qu'il est de notre honneur de prendre le parti contraire, je veux dire d'être fermes et tranquilles, persuadés que ce parti convient à un homme, et qu'il faut laisser aux femmes ces mêmes plaintes que nous venons d'applaudir.

— Il est vrai.

— Mais où est le bon sens, je ne dis pas de voir sans indignation, mais d'approuver avec transport dans un autre une situation que nous croirions indigne de nous, et où nous rougirions de nous trouver ?

— En vérité, cela n'est guère raisonnable.

— Non, sans doute, surtout si nous regardons la chose du côté qu'il la faut regarder.

— De quel côté ?

— Si nous considérons que cette partie de notre âme contre laquelle nous nous roidissons dans nos propres malheurs, qui est affamée de pleurs et de lamentations, qui voudrait s'en rassasier, et qui, de sa nature, est portée à les rechercher, est la même que les poètes flattent et s'étudient à satisfaire : que dans ces occasions, cette autre partie de nous-mêmes, qui est la plus excellente, n'étant pas encore assez fortifiée par la raison et par l'habitude, néglige de surveiller la partie pleureuse, alléguant qu'après tout celle-ci est simple spectatrice des malheurs d'autrui, et qu'il n'est pas honteux pour elle de donner des marques d'approbation et de pitié aux larmes qu'un autre, qui se dit homme de bien, verse mal à propos. On compte comme un gain le plaisir que l'on goûte alors, et on ne consentirait pas à s'en priver par la condamnation de tout

Copyright Arvensa Editions

le poème. En effet, peu de gens font réflexion qu'on s'applique nécessairement à soi-même ce qu'on a accordé aux douleurs d'autrui, et qu'après avoir nourri l'excès de notre sensibilité par ces maux étrangers, il est bien difficile de la modérer dans les nôtres.

— Cela est certain.

— N'en dirons-nous pas autant du ridicule ? Si tu écoutes non seulement sans aversion, mais avec des éclats de gaîté, soit au théâtre, soit dans les conversations, des bouffonneries que tu rougirais toi-même de dire, il t'arrivera la même chose que pour les émotions pathétiques. Ce désir de faire rire, que la raison réprimait auparavant en toi, dans la crainte où tu étais de passer pour bouffon, tu lui donnes carrière ; et après avoir nourri à la comédie ce goût de plaisanterie, tu laisses souvent échapper, dans tes relations avec les autres, même sans y prendre garde, des traits qui font de toi un farceur de profession.

— Il pourrait bien en être ainsi.

— La poésie imitative produit en nous le même effet pour l'amour, la colère, et toutes les passions de l'âme, agréables ou pénibles, dont nous avons reconnu que nous sommes sans cesse obsédés. Elle nourrit et arrose en nous ces passions, elle les rend maîtresses de notre âme, quand il faudrait au contraire les laisser périr faute d'aliments et nous en rendre maîtres nous-mêmes, si nous voulons devenir heureux et vertueux, et non pas médians et misérables.

Copyright Arvensa Editions

— Je ne puis m'empêcher d'en convenir.

— Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque tu rencontreras des admirateurs d'Homère disant que ce poète a formé la Grèce, qu'il mérite qu'on lise sans cesse ses ouvrages pour apprendre à gouverner, a bien conduire les affaires humaines et pour régler sa vie entière à l'aide de cette poésie ; il faudra avoir toutes sortes d'égards et de considération pour ceux qui tiennent ce langage, comme ayant tout le mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poètes et le premier des poètes tragiques ; mais en même temps souviens-toi qu'il ne faut admettre dans notre république d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes. Mais du moment que tu y recevras la muse voluptueuse, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur régneront dans ton État à la place de la loi et de cette raison qui a été reconnue dans tous les temps comme le meilleur guide en toutes choses.

— Rien n'est plus vrai.

— Puisque nous sommes revenus sur la poésie, voilà de quoi nous justifier de l'avoir bannie de notre république ; la raison nous en faisait un devoir. Au reste, de peur que la poésie elle-même ne nous accuse en cela de dureté et de rusticité, disons-lui que ce n'est pas d'aujourd'hui qu'elle est brouillée avec la philosophie. Témoins ces traits : *Cette chienne hargneuse qui aboie contre son maître… Ce grand homme parmi les vains entretiens des fous… La troupe des sages qui s'élève au-*

Copyright Arvensa Editions

dessus de Jupiter… Ces contemplatifs subtils à qui la pauvreté aiguise l'esprit ; et mille autres qui témoignent de leur ancienne querelle. Malgré cela, protestons hautement que si la poésie imitative, et qui a pour but le plaisir, peut nous prouver par de bonnes raisons qu'on ne doit pas l'exclure d'un État bien policé, nous la recevrons à bras ouverts, parce que nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes la force et la douceur de ses charmes ; mais il n'est pas permis de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Autrement, mon cher ami, n'est-il pas vrai que l'enchanteresse te séduit aussi, surtout lorsqu'elle se présente à toi dans Homère ?

— Oui, assurément.

— Il est donc juste de l'admettre à défendre sa cause devant nous, soit dans une ode, soit dans un poème d'un autre rythme.

— Sans doute.

— Nous ne demandons pas mieux aussi que d'entendre ses défenseurs officieux, qui, sans faire eux-mêmes des vers, sont amateurs de la poésie, nous montrer en prose qu'elle n'est pas seulement agréable, mais qu'elle est encore utile aux États et dans la pratique générale de la vie ; et nous les écouterons volontiers, car ce sera un vrai profit pour nous s'ils nous font voir qu'elle est aussi utile qu'agréable.

— Oui, vraiment, nous y gagnerions.

— Mais, s'ils ne peuvent venir à bout de nous le prouver, n'imiterons-nous pas, mon cher ami, la conduite

Copyright Arvensa Editions

des amants, qui se font violence pour s'arracher à leur passion, après qu'ils en ont reconnu le danger ? Grâce à l'amour que nous ont inspiré dès l'enfance pour cette poésie les belles institutions politiques où nous avons été élevés, nous ne demanderons pas mieux que d'avoir à la reconnaître pour très bonne et très amie de la vérité : mais tant qu'elle n'aura rien de bon à alléguer pour sa défense, nous l'écouterons en nous prémunissant contre ses enchantements par les raisons que je viens d'exposer, et nous prendrons garde de retomber dans la passion que nous avons ressentie pour elle étant jeunes, et dont le commun des hommes est atteint. Ainsi nous demeurerons persuadés qu'il ne faut pas prendre au sérieux cette espèce de poésie, comme si elle avait rien de sérieux elle-même et visait à la vérité, que tout homme qui craint pour le gouvernement intérieur de son âme, doit être en garde contre elle et ne l'écouter qu'avec précaution, qu'enfin il faut s'en tenir à tout ce que nous en avons dit.

— J'y consens de grand cœur.

— Car c'est un grand combat, mon cher Glaucon, oui, bien grand, et tout autre qu'on ne l'imagine, celui où il s'agit de devenir vertueux ou méchant, combat d'une telle importance que ni la gloire, ni la richesse, ni la puissance ni enfin la poésie, ne méritent pas que nous négligions pour elles la justice et les autres vertus.

— J'en conviens après ce qui a été dit, et je ne crois pas qu'on puisse penser autrement.

— Cependant nous n'avons pas encore parlé des plus

Copyright Arvensa Editions

grandes récompenses proposées à la vertu.

— Il faut qu'elles soient d'un prix infini, si elles surpassent celles que nous venons d'exposer.

— Peut-on appeler grand ce qui se passe en un petit espace de temps ? En effet, l'intervalle qui sépare notre enfance de la vieillesse, est bien peu de chose en comparaison de la durée entière.

— Ce n'est même rien.

— Mais quoi ! penses-tu qu'un être immortel doive borner ses vues à un temps si court, au lieu de les étendre à toute la durée ?

— Je ne le pense pas. Mais à quoi tend ce discours ?

— Ne sais-tu pas que notre âme est immortelle, et qu'elle ne périt jamais ?

A ces mots, Glaucon me regardant avec un air de surprise :

— Je n'en sais rien, me dit-il ; et toi, pourrais-tu le prouver ?

— Oui, repartis-je, si je ne me trompe ; je crois même que tu en pourrais faire autant, car la chose n'est pas difficile.

— Elle l'est pour moi ; et tu me feras plaisir de me démontrer cette chose si facile.

— Écoute-moi.

— Parle.

— Reconnais-tu qu'il y a du bien et du mal ?

— Oui.

— As-tu de l'un et de l'autre la même idée que moi ?

Copyright Arvensa Editions

— Quelle idée ?

— Que le mal est tout ce qui détruit et corrompt ; le bien, ce qui conserve et améliore.

— Oui.

— Chaque chose n'a-t-elle pas son mal et son bien ? L'ophtalmie, par exemple, est le mal des yeux ; la maladie, celui de tout le corps ; la nielle est le mal du blé, la pourriture celui du bois, la rouille celui du fer et de l'airain ; en un mot, n'admets-tu pas comme moi que toute chose dans la nature a son mal et sa maladie particulière ?

— Cela est vrai.

— Ce mal ne gâte-t-il point la chose à laquelle il s'attache ? Ne finit-il point par la dissoudre et la ruiner totalement ?

— Oui.

— Ainsi chaque chose est détruite par le mal et par le principe de corruption qu'elle porte en elle ; de sorte que si ce mal n'a pas la force de la détruire, il n'est rien qui soit capable de le faire. Car le bien ne peut produire cet effet à l'égard de quoi que ce soit, non plus que ce qui n'est ni un bien ni un mal.

— Comment cela pourrait-il être ?

— Si donc nous trouvons dans la nature une chose que son mal rend à la vérité mauvaise, mais qu'il ne saurait dissoudre pour la détruire, dès ce moment, ne pourrons-nous pas assurer de cette chose qu'elle ne peut périr ?

— Il y a toute apparence.

Copyright Arvensa Editions

— Mais quoi ! n'est-il rien qui rende l'âme mauvaise ?

— Oui, certes ; ce sont les vices dont nous avons fait mention, l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance.

— Y a-t-il un seul de ces vices qui puisse la faire périr par dissolution ? Prends garde que nous ne tombions dans l'erreur, en nous imaginant que, quand l'homme injuste et insensé est condamné à mort pour son injustice, sa mort soit l'effet de l'injustice, qui est le mal de son âme. Considère plutôt la chose de cette manière. N'est-il pas vrai que la maladie, qui est le vice naturel du corps, le mine peu à peu, le détruit, et le réduit au point qu'il n'a plus la forme de corps : que toutes les autres choses dont nous avons parlé ont leur mal propre qui s'attache à elles, les corrompt par le séjour qu'il y fait, et les amène au point de n'être plus ce qu'elles étaient ?

— Oui.

— Hé bien, fais l'application de ceci à l'âme. Est-il vrai que l'injustice et les autres vices, venant à se loger chez elle et à s'y fixer,la corrompent, la ruinent, jusqu'à ce qu'ils la conduisent à la mort et la séparent d'avec le corps ?

— Nullement.

— D'un autre côté, il serait contre toute raison de dire qu'un mal étranger détruit une chose que son propre mal ne peut détruire.

— Je l'avoue.

— Fais en effet attention, mon cher Glaucon, qu'à

Copyright Arvensa Editions

l'égard même du corps, nous ne pensons pas que sa destruction puisse être l'effet immédiat du vice propre des aliments, comme la moisissure, la trop grande ancienneté, ou tout autre vice. Mais si la mauvaise nourriture engendre dans le corps le mal qui lui est propre, nous dirons qu'à l'occasion de la nourriture, le corps a été ruiné par la maladie, qui est proprement son mal ; et jamais nous ne prétendrons que les aliments, qui sont d'une nature différente de celle du corps, aient par leur mauvaise qualité la vertu de le détruire, à moins que ce mal étranger ne fasse naître en lui le mal qui lui est propre.

— Très bien.

— Par la même raison, à moins que la maladie du corps n'engendre celle de l'âme, ne disons jamais que celle-ci, qui ne participe pas du mal de l'autre, puisse périr par un mal étranger, sans l'intervention du mal qui lui est propre.

— Rien n'est plus raisonnable.

— Ainsi, établissons la fausseté de cette démonstration, ou tant qu'elle demeurera entière, gardons-nous bien de dire que ni la fièvre, ni aucune autre espèce de maladie, ni le fer, ni quoi que ce soit, le corps en dût-il être haché par morceaux, puisse en aucune façon causer la ruine de l'âme ; à moins qu'on ne nous fasse voir que l'effet de ces accidents du corps est de rendre l'âme plus injuste et plus impie. Et ne souffrons pas qu'on dise que ni l'âme, ni quelque autre substance que

Copyright Arvensa Editions

ce soit, périt par le mal qui survient à une substance de nature différente, si le mal qui lui est propre ne vient à s'y joindre.

— Or, Socrate, jamais personne ne nous montrera que les âmes de ceux qui meurent deviennent plus injustes par la seule raison qu'ils meurent.

— Si quelqu'un néanmoins était assez hardi pour combattre ce que nous venons de dire, et pour soutenir que la mort rend l'homme plus méchant et plus injuste, afin de n'être pas obligé de reconnaître l'immortalité de l'âme, nous conclurions que, si ce qu'il dit est vrai, l'injustice conduit naturellement à la mort comme la maladie, qu'elle tue par une force qui est en elle, et que ceux qui lui donnent entrée dans leur âme, meurent plus ou moins promptement selon qu'ils sont plus ou moins médians ; ce qui est contraire à l'expérience de tous les jours, laquelle nous montre que ce n'est pas la justice mais les supplices auxquels on les condamne, qui font mourir les méchants.

— Certainement, Socrate, si l'injustice était capable en soi de donner la mort aux méchants, ce ne serait plus une chose si terrible ; car ce serait un remède à tous les maux. Je pense au contraire qu'évidemment elle tue les autres, autant qu'il est en elle, tandis qu'elle conserve plein de vie, et de plus bien éveillé, celui en qui elle fait sa demeure ; tant elle est éloignée de lui donner la mort.

— Tu dis bien. Car si la perversité propre de l'âme, si son propre mal ne peut la tuer et la détruire, il est

Copyright Arvensa Editions

impossible qu'un mal, destiné par sa nature à la destruction d'une autre substance, fasse périr ni l'âme ni toute autre chose que celle sur qui il doit produire naturellement cet effet.

— Impossible, ce me semble.

— Mais il est évident qu'une chose qui ne peut périr, ni par son propre mal, ni par un mal étranger à elle, doit nécessairement exister toujours, et que, si elle existe toujours, elle est immortelle.

— Oui.

— Posons donc cela comme un principe incontestable. Or, s'il en est ainsi, tu conçois que ces mêmes âmes doivent toujours exister ; car puisque aucune d'elles ne périt, leur nombre ne saurait diminuer : et il ne peut pas non plus augmenter ; car si le nombre des êtres immortels devenait plus grand, tu n'ignores pas[1021] qu'ils se formeraient de ce qui était mortel, et que toutes choses finiraient ainsi par être immortelles.

— Il est vrai.

— Or, c'est ce que la raison ne nous permet pas de croire, non plus que de penser que notre âme, considérée dans le fond même de son être, soit d'une nature composée, pleine de dissemblance et de diversité.

— Comment dis-tu ?

— Il est difficile que ce qui résulte de l'assemblage de plusieurs parties soit éternel, à moins que la composition n'en soit aussi parfaite que vient de nous paraître celle de

Copyright Arvensa Editions

l'âme.

— En effet, cela n'est pas vraisemblable.

— Les raisons que nous venons d'alléguer, et bien d'autres[1022], démontrent donc invinciblement l'immortalité de l'âme. Mais pour bien connaître sa véritable nature, on ne doit pas la considérer, comme nous faisons, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et d'autres maux ; il faut la contempler attentivement des yeux de l'esprit, telle qu'elle est en elle-même, dégagée de tout ce qui lui est étranger. Alors on verra qu'elle est infiniment plus belle : on connaîtra plus distinctement la nature de la justice et de l'injustice, et des autres choses dont nous avons parlé. Tout ce que nous avons dit de l'âme est vrai par rapport à son état présent. Mais comme que ceux qui verraient Glaucus le Marin[1023], auraient peine à reconnaître sa première forme, parce que les anciennes parties de son corps ont été les unes brisées, les autres usées, et totalement défigurées par les flots, et qu'il s'en est formé de nouvelles de coquillages, d'herbes marines et de cailloux ; de sorte qu'il ressemble plutôt à un monstre qu'à un homme tel qu'il était auparavant ; ainsi l'âme s'offre à nos regards défigurée par mille maux. Mais, mon cher Glaucon, voici par quel endroit il convient de la regarder.

— Par où ?

— Par son goût pour la vérité. Il faut considérer à

Copyright Arvensa Editions

quelles choses elle s'attache, quels commerces elle recherche, comme étant par sa nature de la même famille que ce qui est divin, immortel, impérissable ; il faut considérer ce qu'elle peut devenir, lorsque se livrant tout entière à cette poursuite, elle s'élève par ce noble élan du fond des flots qui la couvrent aujourd'hui, et se débarrasse des cailloux et des coquillages qu'amasse autour d'elle la vase dont elle se nourrit, croûte épaisse et grossière de terre et de sable qu'elle doit à ces bienheureux festins, comme on les appelle. Un tel spectacle ferait bien connaître la vraie nature de l'âme, si elle est simple ou composée ; en un mot, quelle est son essence. Quant à présent, du moins, nous avons assez bien expliqué, ce me semble, les passions et les diverses inclinations de l'âme, telles qu'elles apparaissent dans la vie actuelle.

— Je le crois.

— Or, de la manière dont nous avons raisonné, n'avons-nous pas dépouillé la justice de tout ce qui lui est accessoire, et écarté les récompenses et les honneurs que vous lui avez attribués sur la foi d'Homère et d'Hésiode ? N'avons-nous pas démontré que la justice est par elle-même le grand bien de l'âme, que celle-ci doit accomplir ce qui est juste, soit qu'elle dispose ou non de l'anneau de Gygès[1024], et si l'on veut encore, outre cela, du casque de Pluton[1025] ?

— Tu dis très vrai.

Copyright Arvensa Editions

— On ne peut donc pas trouver mauvais, mon cher Glaucon, de nous voir maintenant restituer à la justice et aux autres vertus, indépendamment de ces avantages qui leur sont propres, les récompenses que les hommes et les dieux y ont attachées et pendant la vie et après la mort.

— Non, certes.

— Mais vous, ne me rendrez-vous pas les concessions que vous m'avez demandées[1026] ?

— Quoi donc ?

— J'ai bien voulu vous accorder que l'homme juste peut passer pour méchant, et l'homme méchant pour juste. Vous avez cru qu'on devait vous accorder ce point dans l'intérêt de votre recherche, quand même il serait impossible de tromper en cela les hommes et les dieux, pour qu'on pût apprécier nettement la justice et l'injustice, prises l'une et l'autre en elles-mêmes. Ne t'en souviens-tu pas ?

— J'aurais grand tort de ne pas m'en souvenir.

— Puisque les voilà appréciées, je vous somme, au nom de la justice, de reconnaître vous-même tout le cas que font d'elle les dieux et les hommes, afin qu'elle remporte aussi les prix de l'opinion et les distribue à ses partisans, après qu'il a été démontré qu'elle donne déjà les biens réels et ne trompe pas ceux qui l'embrassent sincèrement.

— Tu ne demandes rien que de juste.

— Vous allez donc d'abord me rendre ce point, savoir,

Copyright Arvensa Editions

que les dieux, du moins, ne se méprennent pas sur ce que sont les deux espèces d'hommes en question.

— Soit, nous te le rendrons.

— S'il en est ainsi, nous reconnaîtrons que l'un est chéri, l'autre haï des dieux, comme nous en sommes convenus dès le commencement.

— Cela est vrai.

— Ne conviendrons-nous pas ensemble que l'homme chéri des dieux n'a de leur part du moins que des biens à attendre, sauf quelque mal nécessaire que lui attirent les fautes de sa vie passée ?

— Sans contredit.

— Il faut donc reconnaître, à l'égard de l'homme juste, que, soit qu'il se trouve indigent ou malade, ou dans quelque autre situation regardée comme malheureuse, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie ou après sa mort. Les dieux en effet ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre par la pratique de la vertu aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme.

— Il n'est pas naturel qu'un homme de ce caractère soit négligé de l'être auquel il ressemble.

— Et ne faut-il pas penser tout le contraire de l'homme injuste ?

— Sans doute.

— Ainsi, du côté des dieux, les fruits de la victoire demeurent au juste.

— Du moins c'est mon sentiment.

Copyright Arvensa Editions

— Et de la part des hommes, n'est-ce pas ainsi que les choses se passent, puisque enfin il faut dire la vérité ? N'arrive-t-il pas aux fourbes et aux scélérats la même chose qu'à ces athlètes, qui courent fort bien en partant de la barrière, mais non pas lorsqu'il faut y revenir ? Ils s'élancent d'abord avec rapidité ; mais sur la fin de la course ils deviennent un sujet de risée, lorsqu'on les voit, les oreilles entre les épaules, se retirer précipitamment sans être couronnés ; au lieu que les véritables coureurs arrivent au but, remportent le prix et reçoivent la couronne. Les justes n'ont-ils pas d'ordinaire le même sort ? n'est-il pas vrai qu'arrivés au terme de chacune de leurs entreprises, de leur conduite et de leur vie, ils acquièrent une bonne renommée et obtiennent des hommes les récompenses qui leur sont dues ?

— Tu as raison.

— Tu souffriras donc que j'applique aux justes ce que toi-même tu as dit des méchants[1027]. Je prétends que les justes, lorsqu'ils sont dans l'âge mûr, parviennent dans la société où ils vivent à toutes les dignités auxquelles ils aspirent, qu'ils font à leur choix des alliances pour eux et pour leurs enfants : en un mot, tout ce que tu as dit de ceux-là, je le dis de ceux-ci. Quant aux méchants, je soutiens, que quand même dans leur jeunesse ils auraient caché ce qu'ils sont, la plupart d'entre eux se trahissent et se couvrent de ridicule à la fin de leur carrière ; que devenus malheureux dans leur vieillesse, ils sont abreuvés

Copyright Arvensa Editions

d'outrages par les étrangers et leurs concitoyens, frappés à coups de fouet, mis à la torture, brûlés avec des fers chauds, pour me servir des expressions que tu trouvais un peu fortes, mais qui sont vraies : en un mot, suppose que je te décrive à mon tour les supplices qu'ils ont à subir. Vois si tu veux m'accorder cela.

— Très volontiers ; car tu ne dis rien que de raisonnable.

— Tels sont donc les prix, le salaire, les récompenses que le juste reçoit pendant la vie de la part des hommes et des dieux, outre les biens qu'il trouve dans la pratique même de la justice.

— Ce sont de belles et solides récompenses.

— Mais tous ces résultats ne sont rien ni pour le nombre ni pour la grandeur, en comparaison des biens et des maux réservés dans l'autre vie à la vertu et au vice. C'est ce qu'il nous faut entendre, afin que le juste et le méchant remportent l'un et l'autre de cet entretien tout ce qu'il leur appartient d'y trouver.

— Fais-nous ce récit ; il est bien peu de choses que je sois aussi curieux d'entendre.

— Ce n'est point le récit d'Alcinoüs que je vais vous rapporter, mais celui d'un homme de cœur[1028], Er l'Arménien, originaire de Pamphylie. Il avait été tué dans une bataille : dix jours après, comme on enlevait les cadavres déjà défigurés de ceux qui étaient tombés avec lui, le sien fut trouvé sain et entier ; on le porta chez lui

Copyright Arvensa Editions

pour faire ses funérailles, et le douzième jour, lorsqu'il était sur le bûcher, il revécut et raconta ce qu'il avait vu dans l'autre vie : Aussitôt, dit-il, que son âme était sortie de son corps, il s'était mis en route avec une foule d'autres âmes, et était ainsi arrivé en leur compagnie dans un lieu merveilleux, où se voyaient dans la terre deux ouvertures voisines l'une de l'autre, et deux autres au ciel qui répondaient à celles-là. Entre ces deux régions étaient assis des juges : dès qu'ils avaient prononcé leur sentence, ils ordonnaient aux justes de prendre leur route à droite par une des ouvertures du ciel, après leur avoir attaché, par devant un écriteau contenant le jugement rendu en leur faveur ; et aux méchants de prendre leur route à gauche par une des ouvertures de la terre, ayant derrière le dos un semblable écrit où étaient marquées toutes leurs actions. Lorsqu'il s'était présenté à son tour, les juges avaient déclaré qu'il devait porter aux hommes la nouvelle de ce qui se passait en cet autre monde, et ils lui avaient ordonné d'écouter et d'observer tout ce qui s'offrirait à lui. Il vit donc d'abord les âmes de ceux qu'on avait jugés, celles-ci monter au ciel, celles-là descendre sous terre, par les deux ouvertures qui se répondaient ; tandis que par l'autre ouverture de la terre, il vit sortir des âmes couvertes d'ordure et de poussière, en même temps que par l'autre ouverture du ciel descendaient d'autres âmes pures et sans tache : elles paraissaient toutes venir d'un long voyage, et s'arrêter avec plaisir dans la prairie, comme dans un lieu d'assemblée. Celles qui se

Copyright Arvensa Editions

connaissaient se saluaient les unes les autres, et se demandaient des nouvelles de ce qui se passait aux lieux d'où elles venaient, le ciel ou la terre. Les unes racontaient leurs aventures avec des gémissements et des pleurs, que leur arrachait le souvenir des maux qu'elles avaient soufferts ou vu souffrir pendant le temps de leur voyage sous terre, et la durée en était de mille ans ; les autres qui revenaient du ciel faisaient le récit des plaisirs délicieux qu'elles avaient goûtés et des choses merveilleuses qu'elles avaient vues. Il serait trop long, mon cher Glaucon, d'entrer dans les nombreux détails de l'Arménien à ce sujet ; mais voici en somme ce qu'il disait : chacune des âmes portait dix fois la peine des injustices qu'elle avait commises dans la vie ; la durée de chaque punition était de cent ans, durée naturelle de la vie humaine ; afin que le châtiment fut toujours décuple pour chaque crime. Ainsi, ceux qui se sont souillés de plusieurs meurtres, qui ont trahi des états et des armées, les ont réduits en esclavage, ou qui se sont rendus coupables de quelque autre crime semblable, étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux au contraire qui ont fait du bien autour d'eux, qui ont été justes et vertueux, recevaient dans la même proportion la récompense de leurs bonnes actions. Er donnait d'autres détails, mais qu'il est superflu de rappeler, au sujet des enfants morts peu de temps après leur naissance. Il y avait encore, selon son récit, de plus grandes peines pour l'impie, le fils dénaturé, l'homicide qui tue de sa propre

Copyright Arvensa Editions

main, et de plus grandes récompenses pour l'homme religieux et le bon fils. Il avait été présent, ajoutait-il, lorsqu'une âme avait demandé à une autre où était le grand Ardiée. Cet Ardiée avait été tyran d'une ville de Pamphylie, mille ans auparavant ; il avait tué son vieux père, son frère aîné, et commis, à ce qu'on disait, plusieurs autres crimes énormes. Il ne vient point, avait répondu l'âme, et il ne viendra jamais ici : nous avons toutes été témoins à son occasion d'un affreux spectacle. Lorsque nous étions sur le point de sortir de l'abîme souterrain, après avoir accompli nos peines, nous vîmes tout à coup Ardiée et un grand nombre d'autres, dont la plupart étaient des tyrans comme lui ; il y avait aussi quelques particuliers, qui, dans une condition privée, avaient été de grands scélérats. Au moment qu'ils s'attendaient à sortir, l'ouverture leur refusa le passage, et toutes les fois qu'un de ces misérables dont les crimes étaient sans remède, ou n'avaient pas été suffisamment expiés, essayait de sortir, elle se mettait à mugir. Alors des personnages hideux, au corps enflammé, qui se trouvaient là, accoururent à ces mugissements. Ils emmenèrent d'abord de vive force un certain nombre de ces criminels ; quant à Ardiée et aux autres, ils leur lièrent les pieds, les mains, la tête, et les ayant jetés à terre, et écorchés à force de coups, ils les traînèrent hors de la route, à travers des ronces sanglantes, répétant aux ombres, à mesure qu'il en passait quelqu'une, la raison pour laquelle ils les traitaient de la sorte, et qu'ils allaient

Copyright Arvensa Editions

les précipiter dans le Tartare. Cette âme ajoutait que parmi les terreurs de toute espèce dont elles avaient été agitées pendant la route, aucune n'égalait celle que le mugissement ne se fît entendre, quand elles s'avanceraient pour sortir, et que c'avait été pour elles un moment de vive joie de ne pas l'avoir entendu en sortant. Tels étaient à peu près les jugements des âmes, leurs châtiments, ainsi que les récompenses qui y correspondent. Après que chacune de ces âmes eut passé sept jours dans cette prairie, il leur avait fallu en partir le huitième, et se rendre en quatre jours de marche dans un lieu d'où l'on voyait une lumière traversant toute la surface de la terre et du ciel, droite comme une colonne et semblable à l'Iris, mais plus éclatante et plus pure. Elles y étaient arrivées après un autre jour de marche ; là elles avaient vu que les extrémités du ciel aboutissaient au milieu de cette bande lumineuse qui leur servait d'attache, et reliait le ciel, en embrassant toute sa circonférence, comme ces pièces de bois qui ceignent les flancs des galères. A ces extrémités était suspendu le fuseau de la Nécessité, lequel donnait le branle à toutes les révolutions des sphères. La tige et le crochet de ce fuseau étaient d'acier ; le peson était un mélange d'acier et d'autres matières. Voici comment ce peson était fait : il ressemblait pour la forme aux pesons d'ici-bas ; mais d'après la description donnée par l'Arménien, il faut se le représenter comme contenant dans sa vaste concavité un autre peson plus petit, de forme correspondante, comme

Copyright Arvensa Editions

des vases qui s'ajustent l'un dans l'autre ; dans le second peson il y en avait un troisième, dans celui-ci un quatrième, et de même quatre autres encore. C'étaient donc en tout huit pesons enveloppés les uns dans les autres, dont on voyait d'en haut les bords circulaires, et qui tous présentaient la surface continue d'un seul peson à l'entour du fuseau, dont la tige passait par le centre du huitième. Les bords circulaires du peson extérieur étaient les plus larges ; puis ceux du sixième, du quatrième, du huitième, du septième, du cinquième, du troisième et du second, allaient en diminuant de largeur selon cet ordre. Le cercle formé par les bords du plus grand peson était de différentes couleurs ; celui du septième était d'une couleur très éclatante ; celui du huitième se colorait de l'éclat du septième ; la couleur des cercles du second et du cinquième était presque la même, et tirait davantage sur le jaune ; le troisième était le plus blanc de tous ; le quatrième était un peu rouge ; enfin, le second surpassait en blancheur le sixième. Le fuseau tout entier roulait sur lui-même d'un mouvement uniforme ; et dans l'intérieur, les sept pesons concentriques se mouvaient lentement dans une direction contraire. Le mouvement du huitième était le plus rapide. Ceux du septième, du sixième et du cinquième étaient moindres, et égaux entre eux pour la vitesse. Le quatrième était le troisième pour la vitesse, le troisième était le quatrième ; le second n'avait que la cinquième vitesse. Le fuseau lui-même tournait entre les genoux de la Nécessité. Sur chacun de ces cercles était

Copyright Arvensa Editions

assise une Sirène qui tournait avec lui, faisant entendre une seule note de sa voix, toujours sur le même ton ; mais de ces huit notes différentes, résultait un seul effet harmonique. Autour du fuseau, et à des distances égales, siégeaient sur des trônes les trois Parques, filles de la Nécessité, Lachésis, Clotho et Atropos, vêtues de blanc et la tête couronnée d'une bandelette. Elles accompagnaient de leur chant celui des Sirènes ; Lachésis chantait le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. Clotho, touchant par intervalles le fuseau de la main droite, lui faisait faire la révolution extérieure ; pareillement Atropos, de la main gauche, imprimait le mouvement aux pesons du dedans, et Lachésis touchait tour à tour de l'une et de l'autre main, tantôt le fuseau, tantôt les pesons intérieurs. Aussitôt que les âmes étaient arrivées, il leur avait fallu se présenter devant Lachésis. Et d'abord un hiérophante les avait fait ranger par ordre l'une auprès de l'autre ; ensuite ayant pris sur les genoux de Lachésis les sorts et les différentes conditions humaines, il était monté sur une estrade élevée et avait parlé ainsi : « Voici ce que dit la vierge Lachésis, fille de la Nécessité : Ames passagères, vous allez recommencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Vous ne devez point échoir en partage à un génie : vous choisirez vous-même chacune le vôtre. Celle que le sort appellera, choisira la première, et son choix sera irrévocable. La vertu n'a point de maître : elle s'attache à qui l'honore, et abandonne qui la néglige. On est responsable de son choix : Dieu est innocent. » A

Copyright Arvensa Editions

ces mots, il avait répandu les sorts[1029], et chaque âme ramassa celui qui tomba devant elle, excepté notre Arménien, à qui on ne le permit pas. Chacune connut alors quel rang lui était échu pour choisir. Ensuite l'hiérophante étala sur terre devant elles des genres de vie de toute espèce, en beaucoup plus grand nombre qu'il n'y avait d'âmes assemblées ; la variété en était infinie ; il s'y trouvait à la fois toutes les conditions des animaux ainsi que des hommes. Il y avait des tyrannies, les unes qui duraient jusqu'à la mort ; les autres brusquement interrompues et finissant par la pauvreté, l'exil, la mendicité. On y voyait des conditions d'hommes célèbres, ceux-ci pour leurs avantages corporels, la beauté, la force, l'aptitude aux combats ; ceux-là pour leur noblesse et les grandes qualités de leurs ancêtres ; on en voyait aussi d'obscures par tous ces endroits. Il y avait pareillement des conditions de femmes de la même variété. Quant à l'âme, les rangs n'étaient pas réglés, chaque âme changeant nécessairement suivant son choix. Du reste, il y avait des partages plus ou moins contrastés de richesse et de pauvreté, de santé et de maladie, ainsi que des partages moyens entre ces extrêmes. Or, c'est évidemment là, cher Glaucon, l'épreuve redoutable pour l'humanité ; voilà pourquoi chacun de nous doit laisser de côté toute autre étude pour rechercher et cultiver celle-là seule qui nous fera découvrir et reconnaître l'homme, dont les leçons nous mettront à même de pouvoir et de

Copyright Arvensa Editions

savoir discerner les bonnes et les mauvaises conditions, et choisir toujours la meilleure en toute circonstance ; et ce sera sans doute en considérant sans cesse les vérités dont nous nous sommes entretenus aujourd'hui, les rapprochements et les distinctions que nous avons établis sur ce qui intéresse la moralité de notre vie. C'est ainsi que nous apprendrons, par exemple, ce que peut apporter de bien ou de mal, la beauté jointe à la pauvreté ou à la richesse, et avec telle ou telle disposition de l'âme ; la naissance illustre et commune, les dignités et la vie privée, la force et la faiblesse, le talent et la médiocrité, et toutes les qualités de raisons entre elles ; en sorte qu'après avoir réfléchi sur tout cela et ne perdant pas de vue la nature de notre âme, nous saurons faire le discernement entre le bon et le mauvais partage en cette vie, appelant mauvais celui qui aboutirait à rendre l'âme plus injuste, et bon celui qui la rendrait plus vertueuse, sans avoir aucun égard à tout le reste ; car nous avons vu que c'est le meilleur parti qu'on puisse prendre, soit pour cette vie, soit pour ce qui la suit. Il faut donc conserver jusqu'à la mort son âme ferme et inébranlable dans ce sentiment, afin qu'elle ne se laisse éblouir là-bas ni par les richesses ni par les autres maux de cette nature ; qu'elle ne s'expose point, en se jetant avec avidité sur la condition de tyran ou sur quelque autre semblable, à commettre un grand nombre de maux sans remède et à en souffrir encore de plus grands, mais plutôt qu'elle sache se fixer pour toujours à un état médiocre, et éviter

Copyright Arvensa Editions

également les deux extrémités, autant qu'il dépendra d'elle, soit dans la vie présente, soit dans toutes les autres par où elle passera, c'est à cela qu'est attaché le bonheur de l'homme. Aussi, selon le rapport de notre messager, l'hiérophante avait dit : Celui qui choisira le dernier, pourvu qu'il le fasse avec discernement, et qu'ensuite il soit conséquent dans sa conduite, peut se promettre une vie pleine de contentement et très bonne. Que celui qui choisira le premier se garde de trop de confiance, et que le dernier ne désespère point. Après que l'hiérophante eut ainsi parlé, celui à qui le premier sort était échu, s'avança avec empressement, et choisit la tyrannie la plus considérable, emporté par son imprudence et son avidité, et sans regarder suffisamment à ce qu'il faisait ; il ne vit point cette fatalité attachée à l'objet de son choix, d'avoir un jour à manger la chair de ses propres enfants, et bien d'autres crimes horribles. Mais quand il eut considéré à loisir le sort qu'il avait choisi, il gémit, se lamenta, et, oubliant les avertissements de l'hiérophante, ce n'était pas à sa propre faute qu'il s'en prenait, c'était à la fortune, aux dieux, à tout, excepté à lui-même. Cette âme était du nombre de celles qui venaient du ciel ; elle avait vécu précédemment dans un État bien gouverné, et avait fait le bien par la force de l'habitude plutôt que par philosophie. Voilà pourquoi, parmi celles qui tombaient en de semblables mécomptes, les âmes venues du ciel n'étaient pas les moins nombreuses, faute d'avoir été éprouvées par les souffrances ; au contraire, la plupart de celles qui,

Copyright Arvensa Editions

ayant passé par le séjour souterrain, avaient souffert et vu souffrir, ne choisissaient pas ainsi à la hâte. De là, indépendamment du hasard des rangs pour être appelées à choisir, une sorte d'échange des biens et des maux pour la plupart des âmes. Ainsi, un homme qui, à chaque renouvellement de sa vie d'ici-bas, s'appliquerait constamment à la saine philosophie, et aurait le bonheur de ne pas être appelé des derniers à choisir, il y a grande apparence, d'après tout ce récit, que non seulement il serait heureux dans ce monde, mais encore que dans son voyage d'ici là-bas, et dans le retour, il marcherait par la voie unie du ciel, et non par le sentier pénible de l'abîme souterrain. L'Arménien ajoutait que c'était un spectacle curieux de voir de quelle manière chaque âme faisait son choix. Rien n'était plus étrange, plus digne à la fois de compassion et de risée. C'était la plupart du temps d'après les habitudes de la vie antérieure que l'on choisissait. Er avait vu, disait-il, l'âme qui avait appartenu à Orphée, choisir l'âme d'un cygne en haine des femmes qui lui avaient donné la mort autrefois[1030], ne voulant devoir sa naissance à aucune d'elles : l'âme de Thamyris[1031] avait choisi la condition d'un rossignol, et réciproquement un cygne, ainsi que d'autres animaux, musiciens comme lui, avait adopté la nature de l'homme. Une autre âme, appelée la vingtième à choisir, avait pris la nature d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, ne voulant plus de l'état d'homme, en ressouvenir du

Copyright Arvensa Editions

jugement qui lui avait enlevé les armes d'Achille. Après celle-là vint l'âme d'Agamemnon, qui, ayant aussi en aversion le genre humain à cause de ses malheurs passés, prit la condition d'aigle. L'âme d'Atalante[1032] appelée à choisir vers la moitié, ayant considéré les grands honneurs rendus aux athlètes, n'avait pu résister à l'envie de devenir athlète elle-même. Epée[1033], fils de Panopée, était devenu une femme industrieuse. L'âme du bouffon Thersite[1034] qui se présenta des dernières, revêtit le corps d'un singe. L'âme d'Ulysse, à qui le hasard avait donné le dernier sort, vint aussi pour choisir : mais le souvenir de ses longs revers l'ayant désabusée de l'ambition, elle chercha longtemps, et découvrit à grand-peine dans un coin la vie tranquille d'un homme privé que toutes les autres âmes avaient laissée dédaigneusement à l'écart. En l'apercevant enfin, elle dit que, quand elle aurait été la première à choisir, elle n'aurait pas fait un autre choix. Pareillement les animaux changent leur condition pour la condition humaine, ou pour celle d'autres animaux ; ce qui a été injuste passe dans les espèces féroces, ce qui a été juste dans les espèces apprivoisées : de là des échanges de toute sorte. Après que toutes les âmes eurent fait choix d'une condition, elles s'approchèrent de Lachésis dans l'ordre suivant lequel elles avaient choisi ; la Parque donna à chacune le génie qu'elle avait préféré, afin qu'il lui servît de gardien durant le cours de sa vie mortelle et qu'il lui aidât à

Copyright Arvensa Editions

remplir sa destinée. Ce génie la conduisait d'abord à Clotho, qui de sa main et d'un tour du fuseau confirmait la destinée choisie. Après avoir touché le fuseau, il la menait de là vers Atropos, qui roulait le fil pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clotho. Ensuite, sans qu'il fût désormais possible de retourner en arrière, on s'avançait vers le trône de la Nécessité, sous lequel l'âme et son génie passaient ensemble. Aussitôt que toutes eurent passé, elles se rendirent dans la plaine du Léthé[1035], où elles essuyèrent une chaleur insupportable, parce qu'il n'y avait ni arbre ni plante. Le soir étant venu, elles passèrent la nuit auprès du fleuve Amélès[1036], dont aucun vase ne peut contenir l'eau. Chaque âme est obligée de boire de cette eau en certaine quantité. Celles qui ne sont pas retenues par la prudence, en boivent plus qu'il ne faut ; à mesure que chacune boit, elle perd toute mémoire. On s'endormit après ; mais vers le milieu de la nuit, il survint un éclat de tonnerre, avec un tremblement de terre ; et aussitôt les âmes furent dispersées çà et là vers les divers points de leur naissance terrestre, comme des étoiles qui jailliraient tout à coup dans le ciel. Quant à lui, disait Er, on l'avait empêché de boire de l'eau du fleuve ; cependant il ne savait pas par où ni comment son âme s'était rejointe à son corps ; mais le matin, ayant tout à coup ouvert les yeux, il s'était aperçu qu'il était étendu sur le bûcher.

Ce mythe, mon cher Glaucon, a été préservé de l'oubli,

Copyright Arvensa Editions

et il peut nous préserver nous-mêmes de notre perte si nous y ajoutons foi ; nous passerons heureusement le fleuve Léthé, et nous maintiendrons notre âme pure de toute souillure. Et si c'est à moi, mes amis, qu'il vous plaît ajouter foi, persuadés que l'âme est immortelle, et qu'elle est capable par sa nature de tous les biens comme de tous les maux, nous marcherons sans cesse par la route qui conduit en haut, et nous nous attacherons de toutes nos forces à la pratique de la justice et de la sagesse, afin que nous soyons en paix avec nous-mêmes et avec les dieux, et que, durant cette vie terrestre et quand nous aurons remporté le prix destiné à la vertu, comme des athlètes victorieux qu'on mène en triomphe, nous soyons heureux ici-bas et dans ce voyage de mille années que nous venons de raconter.

FIN DU LIVRE DIXIÈME
FIN DE LA REPUBLIQUE



Copyright Arvensa Editions



CRATYLE

ou

De la propriété des noms[1037]

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions



PRÉSENTATION
[10371]

Nous avons eu sous les yeux l'édition critique de Heindorf, le texte de Bekker, avec la traduction latine de Ficin, celui de Ast et sa nouvelle traduction latine ; enfin, la traduction allemande de Schleiermacher, seconde édition, Berlin, 1824.

Le *Cratyle* n'avait pas encore été traduit en français. Outre la difficulté du texte et l'apparente aridité du sujet, on avait dû reculer devant la nécessité de reproduire en grec même la multitude de mots indispensables pour rendre raison des étymologies. Partout où il ne s'agit pas de noms propres, Schleiermacher a osé substituer des équivalents, pris dans la langue allemande, en imitant les dérivations imaginées par Platon. Quand même la langue française nous eût offert les mêmes facilités, nous n'aurions pas cru devoir nous livrer à ce travail fort inutile ; car, malgré toutes ces substitutions plus ou moins heureuses, le *Cratyle* ne peut être compris, dans le détail de ses étymologies, que par un lecteur qui a une certaine connaissance du grec.

Copyright Arvensa Editions



INTERLOCUTEURS

HERMOGÈNE[1038], CRATYLE[1039], SOCRATE.

HERMOGÈNE.
Voilà Socrate ; veux-tu que nous lui fassions part du sujet de notre entretien ?

CRATYLE.
Comme il te plaira.

HERMOGÈNE.
Cratyle que voici prétend, mon cher Socrate, qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature ; selon lui, ce n'est pas un nom que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire ; il veut qu'il y ait dans les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares. Je lui demande alors si le nom de Cratyle est ou n'est pas son nom véritable : il avoue que tel est son nom. Et le nom de Socrate, lui demandai-je encore ? C'est bien Socrate, me répond-il. Et de même, pour tous les autres hommes, leur nom n'est-il pas celui par lequel nous désignons chacun d'eux ? Non pas, me dit-il, ton nom n'est pas Hermogène, quand même tout le genre humain t'appellerait ainsi. Là-dessus, je l'interroge, curieux de comprendre enfin quelque chose

Copyright Arvensa Editions

à son opinion ; mais il ne s'explique pas et se raille de moi, se donnant l'air d'avoir par devers lui sur cette matière des idées qui me forceraient bien, s'il voulait m'en faire part, de me ranger à son avis et de dire tout comme lui. Si par hasard, Socrate, il t'était possible de débrouiller les oracles de Cratyle, j'aurais du plaisir à t'entendre. Mais j'en éprouverais plus encore à savoir de toi, si tu y consens, quelle est ta façon de penser sur la propriété des noms.

SOCRATE.

Ô Hermogène, fils d'Hipponicus, c'est un vieux proverbe que les belles choses sont difficiles à apprendre. Et vraiment ce n'est pas une petite affaire que l'étude des noms. A la bonne heure, si j'avais entendu chez Prodicus[1040] sa démonstration à cinquante drachmes par tête, qui nous fait connaître, à ce qu'il dit, tout ce que l'on doit savoir à cet égard : il ne tiendrait à rien que tu n'apprisses à l'instant même la vérité sur la propriété des noms. Mais quoi ! je n'ai entendu que sa démonstration à une drachme ; je ne puis donc savoir ce qu'il y a de vrai sur ce sujet : néanmoins me voilà tout prêt à chercher en commun avec toi et avec Cratyle. Quant à ce qu'il dit, qu'Hermogène n'est pas véritablement ton nom, je suis tenté de croire qu'il veut plaisanter. Il entend peut-être par là que, poursuivant la richesse, elle t'échappe toujours[1041]. Quoi qu'il en soit, la question, comme je

Copyright Arvensa Editions

l'ai dit, est difficile ; examinons-la, et voyons si c'est toi qui as raison ou bien si c'est Cratyle.

HERMOGÈNE.
Pour moi, Socrate, après en avoir souvent raisonné avec Cratyle et avec beaucoup d'autres, je ne saurais me persuader que la propriété du nom réside ailleurs que dans la convention et le consentement des hommes. Je pense que le vrai nom d'un objet est celui qu'on lui impose ; que si à ce nom on en substitue un autre, ce dernier n'est pas moins propre que n'était le précédent : de même que si nous venons à changer les noms de nos esclaves, les nouveaux qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens. Je pense qu'il n'y a pas de nom qui soit naturellement propre à une chose plutôt qu'à une autre, et que c'est la loi et l'usage qui les ont tous établis et consacrés. S'il en est autrement, je suis tout disposé à m'en instruire et à écouter Cratyle, ou qui que ce soit.

SOCRATE.
Tu peux avoir raison, Hermogène : eh bien, examinons. Tu dis que le nom d'une chose est celui que chacun juge à propos de lui assigner ?

HERMOGÈNE.
C'est mon avis.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'importe qui le fasse, soit un État, soit un particulier ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Quoi, s'il me plaît de nommer un objet quelconque, par exemple, d'appeler cheval ce que d'ordinaire nous appelons homme, et réciproquement, il s'ensuivra que le nom du même objet sera homme pour tout le monde et pour moi cheval, ou bien cheval pour tout le monde et homme pour moi : n'est-ce pas ce que tu dis ?

HERMOGÈNE.
C'est bien cela.

SOCRATE.
Eh bien, réponds : admets-tu qu'on puisse dire vrai, et qu'on puisse dire faux ?

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Ainsi il y aura un discours vrai et un discours faux ?

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Oui certes.

SOCRATE.
Le discours vrai sera celui qui dit les choses comme elles sont, le faux comme elles ne sont pas.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Il est donc possible de dire par le discours ce qui est et ce qui n'est pas[1042].

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Se peut-il qu'un discours soit vrai dans son entier et ne le soit pas dans ses parties ?

HERMOGÈNE.
Non, ses parties sont vraies aussi.

SOCRATE.
Toutes ses parties, ou bien les plus grandes seulement, et non les plus petites ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Toutes à mon avis.

SOCRATE.
Trouves-tu qu'il y ait dans le discours une partie plus petite que le nom ?

HERMOGÈNE.
Nullement : c'est la plus petite.

SOCRATE.
Ainsi le nom peut faire partie d'un discours vrai.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et cette partie sera vraie, de ton aveu ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et la partie d'un discours faux n'est-elle point fausse ?

HERMOGÈNE.
J'en conviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Un nom peut donc être vrai ou faux, dès que le discours peut être l'un ou l'autre ?

HERMOGÈNE.
D'accord.

SOCRATE.
Mais le nom de chaque chose est celui que chacun dit ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Chaque chose aura-t-elle donc autant de noms que chacun lui en donnera, et seulement dans le temps qu'on les lui donnera ?

HERMOGÈNE.
En effet, Socrate, il n'y a pas pour moi d'autre propriété dans les noms, sinon que je puis appeler une chose de tel nom que je lui donne à mon gré, et que tu l'appelleras si tu veux de tel autre, que tu lui donneras de ton côté. Ainsi je rencontre, dans des villes différentes, différents noms pour désigner un seul et même objet, et cela chez les Grecs entre eux et entre les Grecs et les Barbares.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Voyons, Hermogène : penses-tu aussi que les êtres n'aient qu'une existence relative à l'individu qui les considère, suivant la proposition de Protagoras[1043], que l'homme est la mesure de toutes choses ; de sorte que les objets ne soient pour toi et pour moi que ce qu'ils nous paraissent à chacun de nous individuellement ; ou bien te semble-t-il qu'ils aient en eux-mêmes une certaine réalité fixe et permanente ?

HERMOGÈNE.
Je l'avoue, Socrate, j'en suis venu autrefois, dans mes incertitudes, aux opinions de Protagoras. Néanmoins je ne puis croire qu'il en soit tout à fait ainsi[1044].

SOCRATE.
Quoi donc, en es-tu venu quelquefois à croire que nul homme n'est tout à fait méchant ?

HERMOGÈNE.
Non, par Jupiter ; souvent, au contraire, j'ai été dans le cas de trouver des hommes tout à fait méchants ; et j'en ai trouvé un bon nombre.

SOCRATE.
Et n'en as-tu pas vu qui t'aient semblé tout à fait bons ?

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Pour ceux-là, bien peu.

SOCRATE.
Mais tu en as vu ?

HERMOGÈNE.
J'en conviens.

SOCRATE.
Et comment l'en tends-tu ? N'est-ce pas que ces derniers étaient tout à fait raisonnables, et que les hommes tout à fait méchants étaient tout à fait insensés ?

HERMOGÈNE.
C'est mon sentiment.

SOCRATE.
Mais si Protagoras a raison, s'il est vrai que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun de nous, est-il possible que les uns soient raisonnables et les autres insensés ?

HERMOGÈNE.
Non vraiment.

SOCRATE.
Tu es donc, à ce qu'il me semble, tout à fait persuadé que puisqu'il y a une sagesse et une folie, il est tout à fait

Copyright Arvensa Editions

impossible que Protagoras ait raison. En effet, un homme ne pourrait jamais être plus sage qu'un autre, si la vérité n'est pour chacun que ce qui lui semble.

HERMOGÈNE.
Évidemment.

SOCRATE.
Je ne pense pas non plus que tu soutiennes, avec Euthydème[1045], que tout est de même à la fois et toujours pour tout le monde ; car il serait impossible que les uns fussent bons et les autres méchants si la vertu et le vice étaient de la même manière et en tout temps dans tous les hommes.

HERMOGÈNE.
Fort bien.

SOCRATE.
Par conséquent, si tout n'est pas de même à la fois et toujours pour tout le monde, et si chaque être n'est pas non plus différent pour chaque individu, il est clair que les choses ont en elles-mêmes une réalité constante, qu'elles ne sont ni relatives à nous, ni dépendantes de nous, et qu'elles ne varient pas au gré de notre manière de voir, mais qu'elles subsistent en elles-mêmes, selon leur essence et leur constitution naturelle.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Je le crois, Socrate.

SOCRATE.
Maintenant en serait-il ainsi des choses sans qu'il en fût de même de leurs actions ? Et les actions ne sont-elles pas une espèce d'êtres ?

HERMOGÈNE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Les actions se font donc aussi conformément à leur nature propre. Qu'il s'agisse, par exemple, de couper quelque chose, serons-nous maîtres de le faire de la manière qu'il nous plaira et avec ce qu'il nous plaira ? N'est-il pas vrai, au contraire, que nous ne pourrons couper, que nous n'y réussirons, que nous ne ferons bien la chose, qu'en coupant comme la nature des choses veut qu'on coupe et qu'on soit coupé ; tandis que si nous allons contre la nature, nous ferons mal et ne réussirons pas ?

HERMOGÈNE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Et si nous voulons brûler quelque chose, ce n'est pas en

Copyright Arvensa Editions

nous réglant sur la première opinion venue que nous y parviendrons, mais en suivant la véritable ; et la véritable c'est celle qui indique de quelle manière et avec quoi on peut brûler et être brûlé ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et de même pour toutes les autres actions ?

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Mais parler, n'est-ce pas aussi une action ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
En ce cas, si l'on parle en ne consultant que sa propre opinion sur la manière de parler, parlera-t-on bien ? N'est-il pas vrai que l'on ne peut parler véritablement qu'autant que l'on dit les choses comme la nature veut qu'on les dise et qu'elles soient dites, et avec ce qui convient pour cela, tandis qu'autrement on se trompera et on ne fera rien de bon ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Je le crois ainsi.

SOCRATE.
Nommer[1046], n'est-ce pas une partie de l'action de parler ? C'est en nommant que l'on parle.

HERMOGÈNE.
Certainement.

SOCRATE.
Nommer est donc une action, puisque nous sommes convenus que parler est une action qui se rapporte aux choses ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et nous avons dit que les actions ne dépendent pas de nous, mais qu'elles ont en elles-mêmes leur nature propre ?

HERMOGÈNE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il s'ensuit donc, si nous voulons être d'accord avec nous-mêmes, qu'il faut nommer, non pas selon notre caprice, mais comme la nature des choses veut qu'on nomme et qu'on soit nommé, et avec ce qui convient à cet usage ; qu'ainsi seulement nous ferons quelque chose de sérieux et nommerons effectivement ; qu'autrement il n'y aura rien de fait.

HERMOGÈNE.
Soit.

SOCRATE.
En ce cas, si l'on veut couper, c'est à condition d'employer ce qu'il faut pour couper ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Si l'on veut démêler le tissu, on devra se servir de ce qu'il faut pour cela ; de même pour percer ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et si l'on veut nommer, il faudra également le faire au

Copyright Arvensa Editions

moyen de quelque chose ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Comment appelles-tu ce qui sert à percer ?

HERMOGÈNE.
Un perçoir.

SOCRATE.
A démêler le tissu ?

HERMOGÈNE.
Un battant.

SOCRATE.
A nommer enfin ?

HERMOGÈNE.
Un nom.

SOCRATE.
Très bien. Le nom est donc aussi un instrument ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et si je te demandais quel instrument c'est que le battant ? N'est-ce pas celui avec lequel on démêle ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et qu'en fait-on ? Ne l'emploie-t-on pas à débrouiller la trame et la chaîne, confondues ensemble ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Ne pourrais-tu pas me répondre pareillement, au sujet du perçoir et des autres instruments ?

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Peux-tu m'en dire autant au sujet du nom ? Si c'est un instrument, qu'en faisons-nous quand nous nommons ?

HERMOGÈNE.
C'est ce que je ne puis dire.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-ce pas que nous nous apprenons quelque chose les uns aux autres, et que nous démêlons les manières d'être des divers objets ?

HERMOGÈNE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
Le nom est donc un instrument d'enseignement, et qui sert à démêler les choses, comme le battant à démêler des fils.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Le battant est un instrument de tissage ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Un tisserand habile se servira donc bien du battant, c'est-à-dire qu'il s'en servira en tisserand. Un maître habile se servira bien du nom, bien, c'est-à-dire en maître.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Lorsque le tisserand emploie le battant, de qui emploie-t-il l'ouvrage ?

HERMOGÈNE.
Du menuisier.

SOCRATE.
Tout homme est-il menuisier, ou celui-là seulement qui possède l'art de la menuiserie ?

HERMOGÈNE.
Celui qui possède cet art.

SOCRATE.
Celui qui perce le bois, à quel artisan doit-il le perçoir dont il sait se servir ?

HERMOGÈNE.
Au taillandier.

SOCRATE.
Tout le monde peut-il être taillandier, ou bien seulement celui qui possède cet art ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Celui-ci seulement.

SOCRATE.
A merveille ; et le maître habile, quand il fait usage du nom, de qui emploie-t-il l'ouvrage ?

HERMOGÈNE.
Pour cela, je ne puis pas le dire non plus.

SOCRATE.
Tu ne peux dire qui nous fournit les mots que nous employons ?

HERMOGÈNE.
Non vraiment.

SOCRATE.
Ne penses-tu pas que c'est la loi qui nous les donne ?

HERMOGÈNE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Quand donc le maître emploie les noms, c'est de l'œuvre du législateur qu'il fait usage ?

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Je le crois.

SOCRATE.
Penses-tu que tout homme soit législateur, ou bien celui-là seulement qui possède l'art de la législation ?

HERMOGÈNE.
Ce dernier seulement.

SOCRATE.
Ainsi, Hermogène, il n'appartient pas à tout homme d'imposer des noms aux choses, mais à un véritable artisan de noms. Ce faiseur de noms, c'est, à ce qu'il paraît, le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes.

HERMOGÈNE.
A ce qu'il paraît.

SOCRATE.
Maintenant considère sur quoi se règle le législateur en établissant les noms. Reporte-toi à ce que nous disions tout à l'heure. Sur quoi se règle le menuisier qui fait le battant ? N'est-ce pas sur la nature même de l'opération du tissage ?

HERMOGÈNE.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et si au milieu de son travail ce battant vient à se briser, est-ce à l'imitation de celui-ci qu'il en fabriquera un autre ; ou ne se reportera-t-il pas plutôt à l'idée même qui lui avait servi de modèle pour faire le premier ?

HERMOGÈNE.
C'est, je pense, à ce modèle qu'il reviendra.

SOCRATE.
Et cette idée, ne serait-il pas juste de l'appeler le battant par excellence ?

HERMOGÈNE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
Dès que le battant est destiné à faire des étoffes, soit fines, soit grossières, de fil ou de laine, ou autrement, ne doit-il pas toujours présenter la forme générale d'un battant ? Et d'autre part, l'ouvrier qui le fabrique ne doit-il pas donner à son ouvrage la disposition qui est le mieux appropriée à chaque espèce de tissu ?

HERMOGÈNE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et de même pour les autres instruments. Après avoir trouvé l'instrument qui est naturellement propre à chaque genre de travaux, il faut l'exécuter avec les matériaux que la nature a destinés à cet usage, et non pas au hasard et de fantaisie, mais comme il convient. Par exemple, il faut savoir exécuter avec du fer le perçoir propre à chaque opération.

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et avec du bois le battant propre à chaque sorte de tissu ?

HERMOGÈNE.
D'accord.

SOCRATE.
Car nous avons dit qu'il y a pour chaque genre de tissage un battant qui y est naturellement propre, et ainsi des autres instruments.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Le législateur doit donc aussi, mon cher ami, former avec

Copyright Arvensa Editions

les sons et les syllabe ; les noms qui conviennent aux choses ; il faut qu'il les fasse et qu'il les institue en tenant ses regards attachés sur l'idée du nom, s'il veut être un bon instituteur de noms. Il est vrai que tous les législateurs ne renferment pas le même nom dans les mêmes syllabes : mais nous n'ignorons : pas que tous les forgerons ne se servent pas du même fer, quoiqu'ils travaillent au même instrument et dans le même, dessein. Toutefois cet instrument, tant qu'il représentera le même modèle, ne laissera pas d'être bon malgré la différence du fer, soit d'ailleurs que l'ouvrier, l'ait fait chez nous ou chez les Barbares. N'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE.
Certainement.

SOCRATE.
Tu jugeras donc de même du législateur, qu'il soit grec ou barbare : pourvu qu'il approprie convenablement à chaque chose l'idée du nom, de quelques syllabes qu'il se serve, il n'en vaudra ni plus ni moins pour appartenir à notre pays ou à tout autre.

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Qui est celui qui décidera si l'on a donné à un bois

Copyright Arvensa Editions

quelconque la ferme propre d'un battant ? Sera-ce celui qui l'a fait, le menuisier, ou celui qui doit s'en servir, le tisserand ?

HERMOGÈNE.
Naturellement, Socrate y ce sera celui qui doit s'en servir.

SOCRATE.
Et comment appelles-tu celui qui doit se servir de l'ouvrage du fabricant de lyre ? N'est-ce pas celui-là qui saura le mieux présider au travail de cet ouvrier, et juger ensuite si l'ouvrage est bon ou mauvais ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Quel est-il ?

HERMOGÈNE.
Le joueur de lyre.

SOCRATE.
Qui est-ce qui jugera de l'ouvrage du constructeur de navires ?

HERMOGÈNE.
Le pilote.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et qui enfin devra diriger et juger ensuite l'ouvrage du législateur, soit chez nous, soit chez les Barbares ? N'est-ce pas celui qui devra s'en servir ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et celui-là ne sera-ce pas l'homme qui possède l'art d'interroger ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et de répondre à son tour ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien ?

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Or le charpentier, pour bien faire un gouvernail, a besoin de le faire sous la détection de pilote ?

HERMOGÈNE.
Évidemment.

SOCRATE.
De même aussi le nom, qui est l'ouvrage du législateur, devra, pour être bon, être fait sous la direction d'un dialecticien.

HERMOGÈNE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Il paraît, Hermogène, que l'institution des noms n'est pas une petite affaire ni l'ouvrage de gens médiocres et du premier venu. Cratyle a donc raison de dire qu'il y a des noms naturels aux choses, et que tout homme ne peut pas être un artisan de noms, mais celui-là seul qui considère le nom propre à chaque chose, et qui sait en réaliser l'idée dans les lettres et les syllabes.

HERMOGÈNE.
Je ne vois pas, Socrate, ce que je pourrais opposer à ce que tu dis. Mais pourtant il n'est pas facile de s'y rendre

Copyright Arvensa Editions

sur l'heure : ce qui pourrait je crois me persuader le mieux, ce serait de me faire voir en quoi consiste cette propriété du nom que tu prétends être fondée dans la nature.

SOCRATE.
Moi, cher Hermogène, je ne prétends, rien : tu oublies ce que je disais tout à l'heure, que j'ignore tout cela, mais que je l'étudierais volontiers avec toi. Ce que nous avons du moins reconnu jusqu'ici, contrairement à ce qui nous semblait d'abord, c'est que le nom a en lui-même une certaine propriété naturelle, et que tout homme n'est pas capable de donner à quelque chose que ce soit le nom qui lui convient. N'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE.
Très vrai.

SOCRATE.
Ce qu'il nous fout donc chercher Maintenant, puisque tu désirer le savoir, c'est en quoi consiste la propriété naturelle des noms ?

HERMOGÈNE.
Assurément, je désire le savoir.

SOCRATE.
Eh bien, cherche-le.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Mais comment faire ?

SOCRATE.

Le meilleur moyen, mon cher ami, et le plus propre[1047] à notre objet, ce serait de s'adresser aux gens qui s'y entendent, en leur payant de bonnes sommes avec bien des remerciements par dessus le marché. Je veux parler des sophistes à qui ton frère Callias a compté tant d'argent : aussi passe-t-il pour sage. Mais comme tu ne possèdes rien du patrimoine de ta famille, je te conseille de cajoler ton frère, et de faire en sorte par tes instances, qu'il t'enseigne cette propriété des noms dont il a dû être instruit par Protagoras.

HERMOGÈNE.
La démarche serait étrange de ma part, Socrate, si moi qui n'admets point du tout la vérité de Protagoras[1048], je faisais le moindre cas des conséquences qu'on peut en avoir tirées.

SOCRATE.
Si ce moyen ne te convient pas, il faut nous instruire auprès d'Homère et des autres poètes.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Et que dit Homère de la propriété des noms ? Où en parle-t-il ?

SOCRATE.
En maint endroit : mais les principaux et les plus beaux sont ceux où il distingue pour une même chose, le nom dont se servent les hommes et celui dont se servent les dieux. Est-ce que tu ne trouves pas qu'Homère nous dit là quelque chose de grand et de merveilleux sur la propriété des noms ? Car il est clair que les dieux doivent employer avec une propriété parfaite les dénominations naturelles des choses. N'es-tu pas de cet avis ?

HERMOGÈNE.
Sans doute, je conçois que si les dieux donnent des noms, ils doivent les donner justes. Mais quels sont ceux que tu veux dire ?

SOCRATE.
Ne sais-tu pas qu'en parlant de ce fleuve de Troie qui a un combat singulier avec Vulcain, Homère dit :

Ce fleuve que les dieux appellent Xanthe, et les hommes Scamandre[1049].

HERMOGÈNE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Eh bien, ne trouves-tu pas que c'est une chose importante de savoir en quoi il y a plus de justesse et de propriété à appeler le fleuve Xanthe qu'à l'appeler Scamandre ? Ou prends encore, si tu veux, ce qu'il dit de cet oiseau que

Les dieux appellent Chalcis, et les hommes Cymindis[1050].

N'est-ce rien de savoir en quoi le nom de Chalcis convient mieux à cet oiseau que celui de Cymindis ? Ou bien encore la colline Batiéia, autrement dite par les dieux Myriné[1051], et tant d'autres exemples dans ce poète et dans d'autres. Mais ce sont là peut-être des difficultés trop grandes pour que toi ou moi nous puissions les résoudre. Le double nom dé Scamandrios et d'Astyanax sera, je pense, un sujet plus à la portée de simples mortels, et nous trouverons plus aisément ce qu'Homère a pensé de la propriété de ces deux noms, qu'il attribue au fils d'Hector. Tu connais sans doute les vers où se trouve ce dont je veux parler[1052].

HERMOGÈNE.
Parfaitement.

SOCRATE.
Et lequel de ces deux noms, Astyanax ou Scamandrios, Homère te semble-t-il avoir considéré comme le plus

Copyright Arvensa Editions

propre à l'enfant ?

HERMOGÈNE.
Je ne puis le dire.

SOCRATE.
Voyons donc ; si on te demandait : sont-ce les plus sages ou les moins sages qui donnent les noms les plus justes ?

HERMOGÈNE.
Évidemment ce sont les plus sages, répondrais-je.

SOCRATE.
Dans une ville, à parler en général, sont-ce les hommes ou les femmes qui te paraissent les plus sages ?

HERMOGÈNE.
Ce sont les hommes.

SOCRATE.
Or, tu sais ce que dit Homère, [392d] que les Troyens appelaient Astyanax le jeune fils d'Hector. Il est donc clair que c'étaient les femmes qui l'appelaient Scamandrios, puisque les hommes lui donnaient le nom d'Astyanax.

HERMOGÈNE.
Il y a apparence.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Sans doute Homère jugeait les Troyens plus sages que leurs femmes ?

HERMOGÈNE.
Je le crois.

SOCRATE.
Il devait ; donc juger qu'Astyanax était pour l'enfant un nom plus juste que Scamandrios ?

HERMOGÈNE.
Cela est clair.

SOCRATE.
Cherchons-en la raison. Ou plutôt ne nous la donne-t-il pas lui-même le mieux du monde, en disant :

Car seul il défendait leur ville et ses vastes remparts[1053].

Il semble en conséquence qu'il était juste d'appeler le fils du sauveur l'*Astyanax*[1054] de ce qui était sauvé par son père, ainsi que l'a fait le poète.

HERMOGÈNE.
Évidemment.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Qu'est-ce à dire ? Moi-même je n'entends pas encore bien cela, et toi tu l'entends ?

HERMOGÈNE.
Non, par Jupiter, ni moi non plus.

SOCRATE.
Et bien, mon cher, ne serait-ce pas Homère lui-même qui aurait donné ce nom d'Hector au héros troyen ?

HERMOGÈNE.
Pourquoi cela ?

SOCRATE.
Parce que ce nom me paraît avoir beaucoup de rapport avec celui d'Astyanax, et que l'un et l'autre ont tout l'air de noms grecs. *Anax* et *Hector* signifient à peu près la même chose, et semblent tous deux des noms de rois. En effet, ce dont un homme est le chef, ἄναξ, il en est aussi le maître, ἕκτωρ ; car il est clair qu'il le gouverne, qu'il le possède, qu'il l'a, ἔχει. Penses-tu que j'aie tort, et m'abuserais-je en croyant avoir trouvé quelque trace de la pensée d'Homère sur la propriété des noms ?

HERMOGÈNE.
Par ma foi, il me semble que tu n'en es pas loin.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il est juste en effet, ce me semble, d'appeler lion la progéniture du lion, et cheval celle du cheval. Bien entendu qu'il ne s'agit point des cas monstrueux, comme si par exemple il provenait d'un cheval autre chose qu'un cheval, mais du cours ordinaire de la reproduction des races. Qu'un cheval produise contre nature ce qui serait naturellement le produit d'un taureau, il faudra l'appeler un veau, et non pas un poulain. De même pour la race humaine, le nom d'homme ne convient à la progéniture d'un homme qu'autant qu'elle est conforme à son espèce. De même aussi pour les plantes et pour toutes les autres choses. N'es-tu pas de cet avis ?

HERMOGÈNE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Fort bien ; mais prends garde que je ne te donne le change. Il suivrait du même principe, que ce qui naît d'un roi doit être appelé roi. Au reste, il n'importe pas que la même chose soit exprimée par tel assemblage de syllabes ou bien par tel autre ; qu'il y ait une lettre de plus ou une de moins, cela n'y fait rien encore, pourvu que dans le nom domine toujours l'essence de la chose qu'il doit exprimer.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Que veux-tu dire par là ?

SOCRATE.
Rien que de fort simple. Tu sais, que les noms qui nous servent à désigner les lettres, ne sont pas précisément ces lettres mêmes, excepté quatre, savoir : l'ε, l'υ, l'o et l'ω. Quant aux autres lettres, voyelles et consonnes, tu sais que c'est en leur adjoignant d'autres lettres que nous leur donnons des noms ; mais des que nous faisons prédominer dans chacun de ces noms la lettre même qu'il désigne, on peut l'appeler à juste titre le nom propre de cette lettre. Par exemple, le βῆτα : tu vois que l'adjonction de l'η, du τ et de l'α, n'a pas empêché que la nature de la lettre β ne fut clairement exprimée par le nom tout entier, suivant l'intention du législateur : tant il a bien su donner aux lettres les noms qui leur conviennent.

HERMOGÈNE.
Ce que tu dis là me semble vrai.

SOCRATE.
N'en est-il pas de même pour le roi ? D'un roi il proviendra un roi, d'un homme bon un homme bon, d'un bel homme un bel homme et ainsi du reste ; chaque race se reproduira semblable à elle-même, sauf le cas de monstruosité. Il faut donc aussi employer constamment les mêmes noms ; mais cela n'empêche pas de faire subir des variations aux syllabes, de manière que l'ignorant

Copyright Arvensa Editions

prendra pour différents des noms qui au fond sont identiques ; comme des : drogues diversifiées par quelque couleur ou quelque odeur, nous sembleront différentes, tout en étant les mêmes, et paraîtront les mêmes au médecin, qui ne considère dans les drogues que leur vertu et ne se laisse pas troubler par les accessoires. Pareillement l'homme qui a la science des noms, en considère la vertu, sans se troubler de ce qu'une lettre a été ajoutée, transposée ou retranchée, ou même de ce que la vertu des noms se trouve exprimée par des lettres entièrement différentes. Par exemple ces noms dont nous parlions tout à l'heure, *Astyanax* et *Hector*, n'ont entre aucune lettre commune, excepté le t ; ils n'en signifient pas moins la même chose. Et qu'a de commun avec ces deux noms, quant aux lettres, celui d'*Archépolis* (chef de ville) ? Il a pourtant le même sens. Il y a beaucoup d'autres noms encore qui signifient de même un roi, beaucoup qui signifient un général, comme *Agis* (chef), *Polémarque* (chef de guerre), *Eupolème* (bon guerrier) ; d'autres désignent un médecin : *Jatroclès* (médecin célèbre), et *Acésimbrote* (guérisseur des hommes) ; nous en trouverions de même une foule d'autres très différents, pour les lettres et pour lés syllabes, et qui pourtant ont la même valeur. Est-ce ton avis, ou non ?

HERMOGÈNE.
C'est tout à fait mon avis.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Les êtres qui sont nés, selon les règles de la nature, semblables à leurs auteurs ; ne doivent-ils pas recevoir le même nom ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Mais s'il arrive une naissance contre nature, et qu'il se produise un monstre ? Si d'un homme bon et pieux il naît un impie ? Ne sera-ce pas comme dans notre précédent exemple d'un veau produit par un cheval, et qui ne doit pas porter le nom de celui qui l'engendre, mais de la race à laquelle il appartient lui-même ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et si un impie naît d'un homme pieux, ne faut-il pas lui donner aussi le nom de son genre ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Si donc on veut que les noms soient propres et

Copyright Arvensa Editions

convenables, on ne l'appellera ni *Théophile* (ami de Dieu), ni *Mnésithée* (pensant à Dieu), mais d'un nom qui signifie tout le contraire.

HERMOGÈNE.
Assurément, Socrate.

SOCRATE.
Par exemple, Hermogène, le nom d'*Oreste* me semble bien juste, soit par un effet du hasard, soit par le choix de quelque poète, parce qu'il exprime le caractère farouche, sauvage, et montagnard, τὸ ὀρεινόν, de ce personnage.

HERMOGÈNE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Le nom de son père semble également très naturel.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
En effet, Agamemnon a bien l'air d'un homme capable de supporter tous les travaux et toutes les fatigues, pour mettre à fin ses projets à force de constance ; la preuve de cette inébranlable énergie est dans le long séjour qu'il fit devant Troie. Le nom d'*Agamemnon* signifie qu'il était

Copyright Arvensa Editions

admirable, ἀγαστός, par sa *persévérance*, ἐπιμονή. Le nom d'*Atrée* n'est peut-être pas moins juste : la part qu'il prit au meurtre de Chrysippe[1055], et sa conduite atroce envers Thyèste, tout cela était nuisible et *outrageant*, ἀτηρά, pour la *vertu*, ἀρετή. La signification de ce nom est quelque peu détournée et enveloppée, de sorte qu'il ne révèle pas d'abord à tout le monde le caractère du personnage ; mais ceux qui sont versés dans l'intelligence des noms, voient bien ce que veut dire Atrée : car soit dans le sens de ἀτειρείς, *inhumain*, soit dans celui de ἄτρεστος, *audacieux*, ou de ἀτηρός, *outrageant*, de toute manière le nom lui convient. Le nom de Pélops me paraît aussi très heureusement choisi ; car il signifie qu'un homme qui ne porte pas ses regards au-delà de ce qui est près de lui, mérite d'être ainsi appelé[1056].

HERMOGÈNE.
Comment cela ?

SOCRATE.

Par exemple, lorsqu'il fit périr Myrtile[1057], il ne sut pas, à ce que l'on raconte, étendre ses regards et sa prévoyance sur sa postérité à laquelle il préparait tant de malheurs, et ne vit que le moment actuel ou *prochain* πέλας, lorsqu'il mit tout en œuvre pour devenir l'époux d'Hippodamie. Le nom de *Tantale* doit aussi nous paraître juste et naturel, si nous en croyons ce qu'on raconte de ce

Copyright Arvensa Editions

personnage.

HERMOGÈNE.
Quoi ?

SOCRATE.
D'abord, pendant sa vie, il éprouva beaucoup et de grands malheurs, dont le terme fut la ruine totale de sa patrie[1058]. Vient ensuite après sa mort le supplice du rocher *suspendu*, ταλαντεία, sur sa tête dans les enfers, et qui a une conformité singulière avec son nom. On dirait aussi que quelqu'un qui voulait l'appeler *très infortuné*, ταλάντατος lui aurait donné le nom de Tantale pour déguiser un peu le mot ; c'est ce que semble avoir fait le hasard de la tradition. Quant au nom de Ζεύς, Jupiter, [396a] qui, dit-on, fut son père, je le trouve parfaitement convenable ; mais c'est ce qui n'est pas facile à concevoir. Véritablement ce nom équivaut à tout un discours, et il a été divisé en deux parties, dont on emploie tantôt l'une, tantôt l'autre, les uns l'appelant Ζῆνα, les autres Δία[1059] ; réunis, ces deux noms expriment la nature du Dieu : et telle est, comme nous l'avons dit, la fonction que les noms doivent remplir. En effet, la vraie cause de la vie, τοῦ ζῆν, pour nous et pour tout ce qui existe, est le maître et le roi de toutes choses. Il est donc très juste d'appeler ce Dieu celui *par lequel*, δι'ὅν, il est donné à chacun de *vivre*, ζῆν ; mais ce nom, qui est un, a été divisé en deux,

Copyright Arvensa Editions

ainsi que je l'ai dit. Maintenant, de dire que ce dieu est fils de *Cronos* (Saturne), il semble au premier abord que ce soit une impertinence[1060] : mais il est naturel que Jupiter soit le fils d'une intelligence supérieure ; et en effet, le nom de Cronos est un composé de deux parties, dont la première, κόρος, signifie, non pas le *fils*, mais bien ce qu'il y a de plus *pur* dans l'*intelligence*, νόος. Cronos, à son tour, est, dit-on, fils d'Uranos (le ciel) : on a très bien appelé *Uranie*, Οὐρανία, ὁρῶσα τὰ ἄνω, la contemplation des choses d'en haut d'où vient l'intelligence pure, s'il en faut croire les hommes qui s'occupent des choses célestes, et qui trouvent que le ciel a été bien nommé *Uranos*. Si je me rappelais la généalogie d'Hésiode et les noms qu'il donne aux divinités dont nous venons de parler, je ne me lasserais pas de démontrer la justesse de ces noms, jusqu'à ce que j'eusse éprouvé ce que deviendrait cette sagesse, qui vient de me tomber soudainement je ne sais d'où, et si elle s'arrêterait ou non.

HERMOGÈNE.

En effet, Socrate, il semble que tu te sois mis tout à coup à rendre des oracles, comme les inspirés.

SOCRATE.

Je soupçonne que ce talent m'est venu d'Euthyphron de Prospalte[1061] ; car j'ai passé toute ma matinée auprès de lui, à lui prêter l'oreille. Et ce n'est peut-être pas

Copyright Arvensa Editions

seulement mon oreille qu'il aura remplie de sa science divine ; sans doute il se sera emparé, aussi de mon esprit. Eh bien, voici ce que je te propose : profitons-en pour aujourd'hui, et voyons ce qui nous reste à examiner sur la question des noms. Demain, mes amis, si vous le trouvez bon, nous procéderons à l'exorcisme et à la purification, en nous adressant pour cette affaire à quelqu'un qui s'y entende, soit prêtre, soit sophiste.

HERMOGÈNE.
Pour ma part, Socrate, j'y consens volontiers : j'aurais beaucoup de plaisir à entendre ce qui reste à dire sur les noms.

SOCRATE.
Soit ; par où veux-tu que nous commencions, puisque nous voilà engagés dans une sorte d'examen régulier pour éprouver si les noms peuvent rendre témoignage par eux-mêmes qu'ils ne sont point tout à fait l'ouvrage du hasard, et qu'ils ont une certaine propriété naturelle. Les noms des hommes et des demi-dieux pourraient nous induire en erreur ; car un grand nombre sont purement héréditaires, et souvent ne conviennent nullement à ceux qui les ont reçus, comme nous l'avons remarqué. Un grand nombre sont donnés par forme de vœu, tels que *Eurtychidès* (fortuné), *Sosie* (sauvé), *Théophile* (chéri de Dieu), et beaucoup d'autres. Je pense donc que nous ferons bien d'abandonner ce genre de noms. Les noms

Copyright Arvensa Editions

véritablement propres se trouveront surtout, selon toute apparence, parmi ceux qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature. Ceux-ci, en effet, ont dû être établis avec un soin particulier ; peut-être même plusieurs viennent-ils d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes.

HERMOGÈNE.
Cela me paraît bien dit, Socrate.

SOCRATE.
Ne serait-il pas juste de commencer par les dieux, et de considérer quelle peut être la raison de ce nom de *dieux*, θεοί, qu'on leur donne ?

HERMOGÈNE.
Peut-être bien.

SOCRATE.
Voici ce que je soupçonne. Je crois que les anciens habitants de la Grèce ne reconnaissaient d'autres dieux (comme aujourd'hui une grande partie des Barbares) que le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel ; et qu'observant leur mouvement et leur course perpétuelle, ils les auront appelés *dieux*, θεοί, d'après cette propriété de *courir*, θεῖν ; et que ce nom s'étendit par la suite aux nouvelles divinités qu'ils reconnurent. Ce que je te dis là te semble-t-il probable ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Très probable.

SOCRATE.
Et maintenant de quoi nous occuperons-nous ?

HERMOGÈNE.
Régulièrement, ce doit être des démons, des héros et puis des hommes.

SOCRATE.
Des démons d'abord. Quel peut être le vrai sens de ce nom, Hermogène ? Vois si ma conjecture te paraît juste.

HERMOGÈNE.
Parle.

SOCRATE.
Ne sais-tu pas quels étaient ces démons, suivant Hésiode ?

HERMOGÈNE.
Je ne me le rappelle pas.

SOCRATE.
Et que, selon lui, la première race des hommes a été la race d'or ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Pour cela, je m'en souviens.

SOCRATE.
Hésiode nous dit à ce sujet :

Or, depuis que la Parque a caché cette race d'hommes,
Ils sont appelés démons, habitants sacrés des régions souterraines,
Bienfaisants, tutélaires, gardiens des mortels[1062].

HERMOGÈNE.
Oui, eh bien ?

SOCRATE.
D'abord, je ne pense pas qu'il veuille dire que cette race d'or fut véritablement formée d'or, mais plutôt qu'elle était bonne et vertueuse : et la preuve que j'en donne, c'est que nous-mêmes il nous appelle race de fer.

HERMOGÈNE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Ne crois-tu pas que si Hésiode voyait quelqu'un de bon parmi les hommes de nos jours, il le mettrait parmi la race d'or ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Je le crois.

SOCRATE.
Et les bons sont-ils autre chose que des sages ?

HERMOGÈNE.
Ce sont des sages.

SOCRATE.
Or c'est là surtout, suivant moi, ce que sont les démons pour Hésiode : s'il les a ainsi appelés, c'est parce qu'ils étaient sages et *intelligents*, δαήμονες ; c'est un terme de notre ancienne langue grecque. Hésiode a donc bien raison, lui et beaucoup d'autres poètes, lorsqu'ils disent qu'à la mort, l'homme sage entre en possession d'une haute et noble destinée, et devient démon ; c'est la sagesse qu'exprime cette dénomination. Et moi, à mon tour, comme je tiens tout homme bon pour *sage*, δαήμων, je dis que durant sa vie, comme après sa mort, il est au rang d'un démon, et que ce nom lui appartient à juste titre.

HERMOGÈNE.
Je partage tout à fait ton sentiment, Socrate. Et maintenant, qu'est-ce que le héros ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Cela n'est pas très difficile à trouver. Ce nom s'est peu éloigné de son origine, et il indique clairement la race de l'*amour*, ἔρως.

HERMOGÈNE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Ignores-tu que les héros sont demi-dieux ?

HERMOGÈNE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Or, tous ont dû leur naissance à l'amour, ou d'un dieu pour une mortelle, ou d'un mortel pour une déesse. Tu m'entendras mieux, si tu consultes à ce sujet l'ancienne langue attique. Tu reconnaîtras que pour former le nom des héros, on s'est peu éloigné de celui de l'*amour*, ἔρως, auquel ils doivent la. naissance[1063]. C'est sûrement là ce que ce nom signifie, à moins de dire que ces héros étaient des sa vans, de grands rhéteurs, des dialecticiens très habiles à *interroger*, ἐρωτᾷν ; car εἴρειν signifie *parler*. De cette manière, comme je l'ai déjà dit, ceux que nous nommons héros se trouvent être, en langage attique, des rhéteurs, d'habiles *questionneurs* ; et ainsi la

Copyright Arvensa Editions

race des rhéteurs et des sophistes devient pour nous la race héroïque. Mais il n'y a pas là de difficulté : il y en a bien plus à trouver la raison qui nous a fait appeler hommes, ἄνθρωποι : pourrais-tu la dire ?

HERMOGÈNE.
Comment le pourrais-je, mon cher Socrate ? Et quand même je le pourrais, je me garderais bien de l'essayer, comptant bien plus sur toi que sur moi dans cette recherche.

SOCRATE.
A ce qu'il paraît, tu as foi aux inspirations d'Euthyphron.

HERMOGÈNE.
Certainement.

SOCRATE.
C'est fort bien fait ; car il me semble que j'ai en tête une assez bonne réponse à la question que je t'adressais, et je risque fort, si je n'y prends garde, de me trouver encore aujourd'hui plus habile que de raison. Fais attention à ce que je vais dire ; mais d'abord tu dois remarquer que souvent nous insérons des lettres, souvent nous en retranchons dans les mots dont nous voulons nous servir pour nommer quelque chose, et que nous changeons la place des accents ; par exemple, Διὶ φίλος, chéri de Jupiter, dont nous faisons le nom de *Diphilos*. Pour

Copyright Arvensa Editions

convertir en un nom toute la proposition nous retranchons le second ι, et d'accentuée qu'elle était, nous rendons grave la syllabe du milieu. Il est au contraire d'autres noms où nous ajoutons des lettres, et où nous plaçons l'accent sur des syllabes qui étaient graves auparavant.

HERMOGÈNE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Or c'est, à mon avis, une modification semblable qu'a éprouvée le nom d'homme, ἄνθρωπος. D'une proposition on a fait un nom, en retranchant un α, et en rendant grave la terminaison.

HERMOGÈNE.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Le voici : ce nom d'ἄνθρωπος signifie que, tandis que les autres animaux ne savent ni observer, ni étudier, ni contempler ce qu'ils voient, l'homme a cet avantage que tout en *voyant* ὄπωπε, il *observe* et *contemple*, ἀναθρεῖ, ce qu'il voit. C'est donc avec raison qu'on a tiré le nom d'homme de cette faculté qui lui appartient exclusivement entre tous les animaux, de savoir *contempler ce qu'il voit*, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Socrate, veux-tu que je t'interroge sur les noms que j'aimerais à connaître ?

SOCRATE.
Très volontiers.

HERMOGÈNE.
Aussi bien, je pense que ce sera la suite de ce que tu viens de dire. Nous disons l'*âme*, ψυχὴ, et le *corps*, σῶμα, de l'homme ?

SOCRATE.
Certainement.

HERMOGÈNE.
Tâchons donc d'éclaircir ces mots comme les précédents.

SOCRATE.
Tu souhaites que nous examinions d'abord la propriété du mot *âme*, ensuite celle du mot *corps* ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Au premier coup d'œil, voici, je crois, quelle pouvait être

Copyright Arvensa Editions

la pensée de ceux qui ont fait le nom d'*âme*, ψυχὴ. Tant que l'âme habite avec le corps, elle est la cause de sa vie, le principe qui lui donne la faculté de respirer et qui le *rafraîchit*, ἀναψῦχον ; et dès que le principe *rafraîchissant* l'abandonne, le corps se détruit et meurt. C'est de là, à ce qu'il me semble, qu'est venu le nom de ψυχή. Mais non ; attends, je te prie. Je crois entrevoir une explication qui serait mieux accueillie chez Euthyphron ; car il se pourrait bien qu'on y dédaignât celle que je viens de donner, comme un peu grossière. Vois donc si toi-même tu trouveras celle-ci préférable.

HERMOGÈNE.
Parle.

SOCRATE.
A ton avis, qu'est-ce qui conduit et voiture notre corps pour le faire vivre et marcher ? N'est-ce pas l'âme ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et ne crois-tu pas, avec Anaxagoras, qu'il existe une intelligence et une âme qui ordonne et maintient toutes choses ?

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Je le crois.

SOCRATE.
C'était donc fort bien fait de donner à cette force qui *voiture et maintient la nature*, φύσιν ὄχει καὶ ἔχει, le nom de φυσέχη, dont on a pu faire pour plus d'élégance ψυχή.

HERMOGÈNE.
Fort bien, je trouve cette explication plus savante que l'autre.

SOCRATE.
Il est vrai ; et pourtant ce mot paraît fort bizarre, prononcé comme il a été formé.

HERMOGÈNE.
Eh bien, que dirons-vous du mot qui doit suivre ?

SOCRATE.
Du mot *corps*, σῶμα ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Pour peu qu'on touche à sa forme actuelle, je vois à ce mot plus d'une origine. Quelques-uns appellent le corps le *tombeau*, σῆμα, de l'âme où elle serait présentement

Copyright Arvensa Editions

ensevelie[1064] ; en outre, c'est par le corps que l'âme signifie tout ce quelle veut signifier ; et, à ce titre, le nom de σῆμα, qui veut aussi dire signe, est encore parfaitement convenable. Mais je crois que les disciples d'Orphée considèrent le nom de σῶμα comme relatif à la peine que l'âme subit durant son séjour dans le corps en expiation de ses fautes. Ainsi cette enceinte corporelle serait comme la prison où elle est *gardée*, σώζεται. Le corps est donc, comme son nom le porte, sans qu'il soit besoin d'y changer aucune lettre, *ce qui conserve*, τὸ σῶμα[1065], l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait acquitté sa dette.

HERMOGÈNE.

Tout cela me paraît satisfaisant, Socrate. Ne pourrions-nous pas maintenant, ainsi que tu las fait tout à l'heure pour le nom de Jupiter, examiner de la même manière quel peut être le sens propre des noms des autres divinités.

SOCRATE.

Par Jupiter, mon cher Hermogène, si nous étions sages, le mieux serait de dire que nous ne savons rien touchant les dieux, ni sur eux-mêmes, ni sur les noms dont ils s'appellent entre eux ; car pour ceux-ci, nul doute que ce ne soient les noms véritables. Le parti le plus convenable après celui-là, ce serait de nous conformer à la loi qui

Copyright Arvensa Editions

ordonne à chacun d'appeler les dieux, dans ses prières, des noms dont ils aiment à être appelés. Cette pratique me paraît très sage. Nous pouvons donc nous livrer à la recherche que tu me proposes, après avoir protesté d'avance auprès des dieux que ce n'est point sur eux que nous portons notre examen, nous nous en reconnaissons incapable, mais plutôt sur l'opinion que les hommes se sont faite des dieux, et d'après laquelle ils leur ont donné des noms. Il n'y aura rien là dont on puisse nous reprendre.

HERMOGÈNE.
On ne peut mieux dire, Socrate ; faisons comme tu dis.

SOCRATE.

Ne commencerons-nous pas par Hestia[1066], suivant le rite consacré ?

HERMOGÈNE.
Rien de plus juste.

SOCRATE.
Quelle pouvait être la pensée de celui qui a donné à cette déesse le nom de Hestia ?

HERMOGÈNE.
Par Jupiter, c'est ce qui ne me paraît pas facile à deviner.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Il semble, cher Hermogène, que ceux qui les premiers instituèrent les noms n'étaient pas de médiocres esprits, mais plutôt de sublimes penseurs et des raisonneurs subtils.

HERMOGÈNE.
Pourquoi cela ?

SOCRATE.
C'est que l'établissement des noms ne me semble pouvoir être rapporté qu'à de pareils hommes. Et si l'on étudiait les noms étrangers à ce pays-ci[1067], on trouverait également à chacun une signification. Par exemple, pour celui dont nous parlons, remarquons que ce que nous appelons οὐσία, l'*essence*, s'appelle en d'autres contrées ἑσία, et ailleurs encore ὡσία. D'abord on peut admettre que du second de ces trois mots on a tiré le nom de l'*essence des choses*, Ἑστία. Et si nous appelons Ἑστία ce qui participe de l'*être*, οὐσία, il s'ensuit encore que Hestia a été bien nommée ; car nous aussi, à ce qu'il paraît, nous avons dit primitivement ἑσία pour οὐσία. En outre, si on fait attention aux cérémonies des sacrifices, on pourra se convaincre que telle était la pensée de ceux qui ont institué le nom d'Hestia. En effet, il était naturel qu'Hestia fût invoquée avant tous les dieux dans les sacrifices, par

Copyright Arvensa Editions

ceux qui avaient ainsi appelé l'essence de toutes choses. Quant à ceux qui lui ont donné le nom d'ὠσία, ils auront peut-être pensé, avec Heraclite, que tout passe et que rien n'est stable ; et le principe d'*impulsion*, τὸ ὠθοῦν, étant la cause de ce flux perpétuel, ils ont dû trouver juste de le nommer ὠσία. Mais en voilà assez là-dessus pour des gens qui ne savent rien. Après Hestia, il est juste de passer à Rhéa et à Cronos, quoique de ce dernier. Mais peut-être n'est-ce rien que ce que je vais te dire

HERMOGÈNE.
Quoi donc, Socrate ?

SOCRATE.
Mon cher ami, je vois apparaître tout un essaim de savantes explications.

HERMOGÈNE.
Voyons cela !

SOCRATE.
C'est quelque chose de très bizarre, mais qui ne laisse pas d'avoir un certain degré de vraisemblance.

HERMOGÈNE.
Qu'est-ce donc enfin ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il me semble apercevoir qu'Héraclite, en traitant de certaines doctrines antiques, s'est rencontré sur Cronos et Rhéa avec Homère.

HERMOGÈNE.
Comment ?

SOCRATE.
Héraclite dit que tout passe, que rien ne subsiste ; et comparant au cours d'un fleuve les choses de ce monde : Jamais, dit-il, vous ne pourrez entrer deux fois dans le même fleuve[1068].

HERMOGÈNE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Et quelle autre opinion pourras-tu attribuer à celui qui a placé en tête de la généalogie des dieux Rhéa et Cronos ? Crois-tu que c'est au hasard qu'il leur a donné à tous deux des noms de *courants*[1069] ? Et bien, c'est sûrement dans le même sens qu'Homère a dit :

L'Océan, père des dieux, et leur mère Téthys[1070].

Je crois qu'Hésiode en dit autant[1071], et quelque part dans Orphée se trouvent ces vers[1072] :

Copyright Arvensa Editions

L'Océan au flux majestueux s'unit le premier par l'hymen
Avec sa sœur Téthys, née de la même mère.

Considère combien ces témoignages s'accordent entre eux et comme tous ils vont bien à la doctrine d'Héraclite.

HERMOGÈNE.
Tu me parais avoir raison, Socrate ; mais ce nom de Téthys, je ne vois pas ce qu'il veut dire.

SOCRATE.
Ce mot s'explique presque de lui-même : c'est le nom de *source*, *fontaine*, un peu déguisé. Ce qui *jaillit*, τὸ διαττώμενον, ce qui *coule*, τὸ ἠθούμενον, est l'image d'une fontaine, et c'est de ces deux mots que se compose le nom de Τηθύς.

HERMOGÈNE.
Cela est fort joliment trouvé, Socrate.

SOCRATE.
Pourquoi non ? Mais qu'est-ce qui viendra après ? Nous ayons déjà parlé de Zeus[1073].

HERMOGÈNE.
Oui

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Passons donc à ses frères Poséidon[1074] et Pluton, en y ajoutant l'autre nom qu'on donne à ce dernier.

HERMOGÈNE.
Soit.

SOCRATE.
Le nom de Poséidon vint, si je ne trompe, de cette circonstance : celui qui l'établit se trouva un jour arrêté dans sa marche par la mer, qui ne lui permit pas d'aller plus loin, et qui fut comme une *entrave*, δεσμός, pour ses *pieds*, ποσί. De là il appela le dieu qui commandait à cette puissance Poséidon, de ποσίδεσμος, *obstacle pour les pieds*. Probablement la lettre ε aura été ajoutée à l'ι pour l'élégance. Peut-être, du reste, n'est-ce pas cela, et y avait-il autrefois au lieu d'un σ deux λλ, ce qui faisait : le dieu *qui sait beaucoup de choses*, πολλὰ εἰδώς. Peut-être encore de l'action d'ébranler la terre[1075], l'aura-t-on appelé *celui qui ébranle*, ὁ σείων ; et l'on aura ajouté ensuite le π et le δ. Le nom de Pluton signifie qui donne *la richesse*, πλοῦτος, parce que la richesse provient des entrailles de la terre. Quant au nom d'Haidès, je crois que la plupart des hommes l'entendent dans le sens d'*invisible*, το ἀειδές, et que c'est pour éviter cette dénomination sinistre qu'ils préfèrent celle de Pluton.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Mais toi-même, Socrate, qu'en penses-tu ?

SOCRATE.
Il me semble que les hommes se trompent de plusieurs façons sur le véritable pouvoir de ce dieu, et qu'ils en ont toujours témoigné une terreur bien mal fondée. Le motif de cet effroi, c'est qu'une fois parti pour le pays des morts, nul n'en revient ; c'est aussi que l'âme se rend dépouillée du corps auprès de ce dieu. Quant à moi, je trouve une conformité parfaite entre son pouvoir et son nom.

HERMOGÈNE.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Je vais t'expliquer ma pensée. Dis-moi quel est le plus fort lien pour retenir quelque part un animal quelconque, la force ou le désir ?

HERMOGÈNE.
Sans comparaison, c'est le désir.

SOCRATE.
Ne crois-tu pas qu'il échapperait beaucoup de monde à Haidès, s'il ne retenait par les plus forts liens ceux qui se rendent là-bas ?
HERMOGÈNE

Copyright Arvensa Editions

Certainement.

SOCRATE.
Il faut donc que ce soit par la chaîne la plus puissante qu'il les attache, par le désir, et non pas par la contrainte.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et n'y a-t-il pas bien des sortes de désirs ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
C'est donc par le plus puissant de tous les désirs qu'il les faut engager, si on veut les retenir par le lien le plus solide.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Et en est-il de plus fort que celui d'un homme qui fréquenterait un autre homme, dans l'espoir de devenir meilleur par cette société ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Non assurément, Socrate, il n'en est pas de plus fort.

SOCRATE.
D'après tout cela, disons, Hermogène, que nul d'entre les morts n'a la volonté de revenir de l'empire de Pluton, non pas même les Sirènes, mais qu'elles sont sous le charme comme tous les autres ; tant est grande la beauté des discours que Haidès sait leur tenir ; en sorte que ce dieu doit être un sophiste accompli, et en même temps un grand bienfaiteur pour ceux qui demeurent auprès de lui, puisqu'il envoie encore à ceux de ce monde de si riches trésors. Il faut bien qu'il possède là-bas des richesses immenses, et c'est ce qui l'a fait nommer Pluton. En outre, refuser la compagnie des hommes tant qu'ils ont leurs enveloppes matérielles, et entrer en commerce avec eux dès que leur âme est affranchie de tous les maux et de tous les désirs du corps, n'est-ce pas là, à ton avis, être philosophe, et avoir bien su comprendre que le meilleur moyen de retenir les mortels est de les enchaîner par le désir de la vertu ; mais que tant qu'ils sont sujets à l'obsession et aux folies du corps, il n'y a pas moyen de les fixer auprès dé soi, quand même le père de ce dieu, Cronos, y emploierait ces fameux liens qui ont gardé son nom[1076].

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Tu pourrais bien avoir raison, Socrate.

SOCRATE.
Il s'en faut donc beaucoup, Hermogène, que ce nom de Haidès soit tiré du mot *ténébreux*, ἀειδής ; c'est plutôt la propriété de *connaître*, εἰδέναι, tout ce qui est beau, qui lui fait donner ce nom par le législateur.

HERMOGÈNE.
Soit. Mais que dirons-nous de Déméter[1077], d'Héra[1078], d'Apollon, d'Athénée[1079], d'Héphaistos[1080], d'Arès[1081] et des autres dieux ?

SOCRATE.
Le nom de Déméter vient, je pense, des aliments qu'elle nous procure et qu'elle donne comme une *mère*, διδοῦσα ὡς μήτηρ. *Héra* revient à *aimable*, ἐρατή ; on dit en effet qu'elle est aimée de Jupiter. Peut-être aussi le législateur tout occupé des choses du ciel, a-t-il voulu cacher sous ce nom celui de l'*air*, ἀήρ, en mettant à là fin la lettre du commencement, ce qu'il est facile de reconnaître en prononçant de suite plusieurs fois le nom d'*Héra*. Bien des gens ont peur du nom de *Pherrhephatta*[1082] et de celui d'*Apollon*, mais c'est, je crois, par ignorance de la juste valeur des noms. Ainsi, altérant le premier de ces noms, ils y trouvent *Phersephonê*[1083]), qui leur paraît

Copyright Arvensa Editions

redoutable ; La vérité est qu'il exprime la sagesse de cette divinité. En effet, si toutes choses sont en mouvement, la sagesse consiste à savoir les atteindre, les saisir, les suivre dans leur cours. Cette déesse aurait donc été nommée à bon droit *Phérépapha* ou quelque chose d'approchant, en raison de sa sagesse et de ce qu'elle connaît et *atteint* les choses dans le mouvement qui les emporte, ἐπαφῆ τοῦ φερομένου. Et c'est parce qu'elle ressemble au sage Haidès qu'on les unit l'un à l'autre. Mais on altère le nom de la déesse, et sacrifiant la vérité à une combinaison de sons plus agréables, on la nomme *Pherrhéphatta*. Même frayeur du nom d'Apollon[1084], comme s'il exprimait quelque idée funeste. Ne le sais-tu pas ?

HERMOGÈNE.
Si fait ; tu ne dis rien que de vrai.

SOCRATE.
Ce nom est pourtant, selon moi, parfaitement approprié aux fonctions de ce dieu.

HERMOGÈNE.
Comment cela, Socrate ?

SOCRATE.
Je vais essayer de te dire comment je l'entends. Je ne crois pas qu'on eût pu trouver un mot plus analogue à la fois

Copyright Arvensa Editions

aux quatre différents attributs du dieu, la musique, la divination, là médecine, et l'art de lancer des flèches, un nom qui s'y appliquât mieux et les exprimât plus clairement.

HERMOGÈNE.
Explique-toi ; ce serait là, s'il fallait t'en croire, un nom bien bizarre.

SOCRATE.
Dis plutôt un nom plein d'harmonie comme il convient à un dieu musicien. D'abord, les purgations et les purifications, soit de la médecine, soit de l'art divinatoire, les fumigations de soufre, les ablutions, les aspersions, soit dans le traitement des maladies, soit dans les opérations divinatoires, tout cela se rapporte à un seul et même but ; qui est de rendre l'homme pur de corps et d'âme.

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Donc, le dieu purificateur sera à la fois celui qui *lave*, ἀπολούων, et qui *délivre*, ἀπολύων, des maux du corps et des maux de l'âme.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Sans contredit.

SOCRATE.
Ainsi, à cause de la délivrance et de la purification de tous ces maux qu'il opère en qualité de médecin, on peut l'appeler convenablement *Apolouôn*. A l'égard de la divination, l'art de trouver le vrai et le *simple*, ἁπλοῦν (car c'est là même chose), le nom qu'on lui donne en Thessalie lui conviendrait fort bien ? tous les Thessaliens appellent ce dieu *Haplôn*. En troisième lieu, considéré comme archer toujours sûr de ses coups, il est, dans l'art de lancer des flèches, le dieu qui *atteint toujours au but*, ἀεὶ βάλλων. Enfin relativement à l'art musical, il faut remarquer que comme l'α, dans certains mots, tels que ἀκόλουθος, *suivant*, et ἄκοιτις, *épouse*, signifie *ensemble*[1085] le nom dont il s'agit exprime l'ensemble, la concordance d'une révolution du ciel πόλησις, autour de l'axe des *pôles*, πόλων, avec l'harmonie dans le chant que l'on appelle symphonie ; car au dire des gens habiles dans la musique et dans l'astronomie[1086], la révolution du monde forme une harmonie. Or le dieu dont nous parlons préside à l'harmonie, *dirigeant à la fois* ce double mouvement, ὁμοπολῶν, chez les dieux et chez les mortels. De même donc que ὁμοκέλευθος et ὁμόκοιτις ont produit ἀκόλουθος et ἄκοιτις, en changeant l'o en α, de même *Apollôn* s'est formé de *Homopolôn*, en ajoutant une l, pour éviter l'équivoque avec un mot dont le sens

Copyright Arvensa Editions

est fâcheux[1087]. C'est ce même mot, que faute d'avoir bien compris la force du nom d'Apollon, certaines gens redoutent encore aujourd'hui comme s'il annonçait quelque fléau. Le véritable nom, au contraire, s'applique parfaitement, ainsi que nous venons de le faire voir, à toutes les attributions du dieu, à la science du vrai et du simple, à l'art de lancer des flèches toujours sûres, à l'art de purifier, à l'art de conduire en même temps Je mouvement du ciel et les concerts. Le nom des Muses et en général celui de la musique, paraît avoir été tiré de μῶσβαι, *chercher*, et de l'amour des recherches et de la philosophie. Lêtô[1088] a été ainsi nommée à cause de sa douceur, comme une divinité disposée à vouloir[1089] tout ce qu'on lui demande. Ou peut-être faut-il prononcer ce nom comme le font les étrangers : un grand nombre disent *Léthô*. Ce nom viendrait alors du caractère exempt de rigueur, doux et *uni* de cette déesse, λεῖον ἦθος. Artémis[1090] paraît signifier, l'*intégrité*, τὸ ἐτεμές, la pureté, et se rapporter à son amour pour la virginité. Peut-être l'inventeur du nom a-t-il voulu dire qu'elle *connaît la vertu*, ἀρετῆς ἴστωρ ; peut-être encore a-t-il voulu exprimer la *haine* pour le *commerce* de la femme avec l'homme, ἄροτον μισήμασα ; il se sera déterminé sans doute par quelqu'une de ces raisons ou bien, par toutes à la fois.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.

Que diras-tu de Dionysos[1091] et d'Aphrodite[1092] ?

SOCRATE.

Voilà deux questions difficiles, fils d'Hipponicus. Les noms de ces divinités ont un double sens, l'un grave, l'autre frivole. Adresse-toi à d'autres pour le sens sérieux : pour le frivole, rien ne nous défend de nous en occuper : car aussi bien, ces divinités aiment la plaisanterie. Dionysos sera donc celui qui nous *donne le vin*, διδοὺς τὸν οἶνον, et ou l'aura nommé en plaisantant *Didoinysos*. Le *vin* lui-même ὁ οἶνος, qui fait que la plupart des buveurs se *figurent*, οἴονται, avoir l'*intelligence*, νοῦν, qu'ils n'ont pas, a fort bien pu être appelé οἰόνους. Pour ce qui regarde Aphrodite, ce n'est pas la peine de contredire Hésiode. Nous ferons mieux de convenir avec lui qu'elle doit son nom à l'*écume*, ἀφρός, de la mer d'où elle naquit.

HERMOGÈNE.

J'espère, Socrate, qu'étant Athénien, tu n'oublieras pas Athénée[1093], et que tu ne passeras pas non plus sous silence Héphaistos[1094], ni Arès[1095]

SOCRATE.

Cela ne serait pas bien.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Non, sans doute.

SOCRATE.
L'autre nom d'Athénée est facile à expliquer.

HERMOGÈNE.
Lequel ?

SOCRATE.
Ne donnons-nous pas aussi à cette déesse le nom de Pallas ?

HERMOGÈNE.
Oui

SOCRATE.
Nous ne nous tromperions pas, je pense, en faisant venir ce nom de la danse armée. Nous exprimons l'action de s'élancer soi-même en l'air d'élever quelque chose de terre, ou de lancer avec les mains, par les mots ὀχροῦν ou ὀρχεῖσθαι.

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

SOCRATE.
C'est de là qu'est venu le nom de *Pallas*.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Bien ; mais que dis-tu de l'autre nom ?

SOCRATE.
Athénée ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Ceci est plus difficile, Hermogène. Je crois que les anciens ont eu sur Athénée la même idée que ceux qui se piquent aujourd'hui de bien entendre Homère. La plupart d'entre eux disent que leur auteur a fait de cette divinité la pensée et l'intelligence même ; et celui qui a fait les noms paraît être entré dans le même sens, et plus avant encore, en l'appelant *pensée de Dieu*, νόησις Θεοῦ, comme qui dirait la *Théonoé*, ἀ Θεονόα, en ajoutant un ά au lieu de ἡ (la), suivant un dialecte étranger[1096], et en retranchant le ε et l'ι de νόησις. Peut-être aussi ne l'a-t-ii appelée *Théonoé* que parce qu'elle *possède* excellemment *la connaissance des choses divines*, θεῖα νοούση. Il n'est pas impossible non plus qu'on lait voulu appeler Êthonoé, comme étant la raison, l'intelligence dans les mœurs, νοήσις ἐν τῷ ἤθει. Ainsi l'inventeur de ce mot ou ceux qui l'ont suivi, en faisant quelques changement pour la grâce de la prononciation, en seront venus à dire Athénée.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Et comment expliques-tu le nom d'Héphaistos ?

SOCRATE.
Tu veux mon opinion sur ce grand maître dans la connaissance de la lumière, φάεος ἴστωρ ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Tout le monde y reconnaîtra un dieu *lumineux*, φαῖστος, avec un η en avant du mot

HERMOGÈNE.
Il y a apparence ; à moins qu'il ne te vienne quelque autre idée, comme cela est assez probable.

SOCRATE.
Pour échapper à ce danger, demande-moi le sens d'Arès.

HERMOGÈNE.
Soit.
[407d]

SOCRATE.
Si tu veux, *Arès* viendra de ἀρρέν, *mâle*, ἀνδρεῖον, *viril*.

Copyright Arvensa Editions

Ou, si tu aimes mieux : considérer son caractère âpre et *inflexible*, ἄρρατον, le nom d'Arès se trouvera très convenable pour un dieu si guerrier.

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Maintenant, au nom des dieux, laissons là les dieux ! Il n'est point de sujet que je redoute si fort. Du reste, attaque-moi sur tout ce qu'il te plaira, tu apprendras » ce que valent les coursiers d'Euthyphron[1097].

HERMOGÈNE.
Je le veux bien, pourvu que tu me répondes encore à une question sur Hermès[1098], puisque Cratyle s'avise de me contester que je sois bien Hermogène (fils d'Hermès), Examinons donc le sens de ce mot Hermès, pour voir s'il a raison.

SOCRATE.
Sûrement ce nom doit avoir trait à la parole et au discours ; car les divers attributs d'Hermès, interprète, ἑρμηνεύς, messager, rasé voleur, séduisant discoureur, protecteur des marchés publics, tout cela se rapporte à la puissance de la parole. Or, comme nous l'avons déjà observé précédemment, le mot εἰρειν désigne l'exercice

Copyright Arvensa Editions

de la *parole*. De plus, le mot ἐμήσατο, qu'emploie souvent Homère, signifie inventer. Ainsi, en considération de ces deux choses, la parole et l'invention de la parole, et attendu que εἴρειν, c'est parler, le législateur semble nous dire au sujet de ce dieu : « Celui qui a inventé la parole, τὸ εἴρειν ἐμήσατο, il serait juste, ô hommes, qu'il fût appelé par vous *Eirémès*. » Mais nous croyant sans doute donner à ce mot un tour plus élégant, nous disons *Hermès*. c'est aussi à ce mot εἴρειν, qu'Iris semble devoir son nom, en sa qualité de messagère.

HERMOGÈNE.
Par Jupiter, je crois maintenant que Cratyle avait raison de ne pas vouloir que je sois Hermogène : car je ne suis pas un très habile artisan, de paroles,

SOCRATE.
Mais il est tout simple, mon cher ami, que Pan soit le fils d'Hermès et réunisse deux natures.

HERMOGÈNE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Tu sais que la parole exprime *toute choses*, τὸ πᾶν, qu'elle roule en quelque sorte et circule sans cesse, et qu'elle est de deux espèces, véritable ou mensongère.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Ainsi. la partie de la vérité en doit être légère, divine placée là-haut avec les immortels, et celle du mensonge doit résider avec le vulgaire des hommes d'une nature brutale et analogue à celle du bouc ; car c'est dans, cette vie de bouc que prennent naissance la plupart des fables et des mensonges.

HERMOGÈNE.
Certainement.

SOCRATE.
Il est donc raisonnable que la puissance qui énonce *toutes choses*, et qui est *toujours en circulation* dans le monde, ἀεὶ πολῶν, soit appelée *Pan Aipolos*, πὰν αἰπόλος[1099], le fils d'Hermès à deux natures, gracieux et beau dans les parties supérieures ; velu et semblable à un bouc dans les inférieures. Ainsi, comme fils d'Hermès, Pan est ou le langage même, ou le frère du langage : et qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le frère ressemble au frère ? Mais, mon ami, comme je t'en priais tout à l'heure, laissons là tout propos sur les dieux :

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

D'accord, mon cher Socrate, pour ces dieux-là, mais qui t'empêcherait de t'occuper d'êtres divins d'une autre sorte, tel que le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'éther, l'air, le feu, l'eau, les saisons, l'année ?

SOCRATE.
Tu m'apprêtes-là bien de la besogne ; mais je m'en occuperai volontiers, si cela peut t'être agréable.

HERMOGÈNE.
Tu me feras grand plaisir.

SOCRATE.
Par où commencer ? Par le soleil, dans l'ordre de ton énumération.

HERMOGÈNE.
Soit.

SOCRATE.
Le mot ἥλιος s'explique facilement dans le dialecte des Doriens, qui disent ἅλιος. Ἅλιος doit venir de ce que le soleil *rassemble*, ἀλιζει les hommes aussitôt qu'il se lève, ou encore de ce qu'il *tourne perpétuellement*, ἀεὶ εἴλει, autour de la terre ; peut-être encore de ce que dans son cours il nuance de diverses couleurs les productions de la terre : car, *nuancer* c'est αἰολεῖν.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Et la lune, σελήνη ?

SOCRATE.
Voilà un mot qui fait tort à Anaxagoras.

HERMOGÈNE.
Pourquoi ?

SOCRATE.
Parce qu'il semble supposer comme une doctrine bien antérieure à la sienne ce qu'il a récemment enseigné[1100], que la lune reçoit sa lumière du soleil.

HERMOGÈNE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Les mots σέλας et φῶς n'expriment-ils pas la même chose (la lumière) ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Au dire des disciples d'Anaxagoras, cette lumière du soleil que réfléchit la lune est toujours nouvelle et toujours

Copyright Arvensa Editions

ancienne ; car puisqu'il tourne sans cesse en l'éclairant, il lui envoie sans cesse une lumière nouvelle ; mais celle du mois qui précède est ancienne.

HERMOGÈNE.
Fort bien.

SOCRATE.
Or, bien des gens disent pour σελήνη, σελαναία[1101]

HERMOGÈNE.
C'est vrai.

SOCRATE.
Donc, comme elle a une *lumière toujours nouvelle et toujours ancienne*, σέλας νέον ἕνον ἀεί, on ne pouvait mieux faire que de l'appeler σελαενονεοάεια, dont on aura fait par abréviation σελαναία.

HERMOGÈNE.
En vérité, Socrate, voilà un mot dithyrambique. Mais que penses-tu des mots μείς, mois, et ἄστρα, astres ?

SOCRATE.
Μείς, qui vient sûrement de μειοῦσθαι, *diminuer*, aurait pu se dire proprement μείης. Les astres tirent leur nom, je crois, de leur éclat, ἀστραπή ; ce dernier mot, qui désigne

Copyright Arvensa Editions

ce qui *attire les yeux*, ἀναστρέφει τὰ ὦτα, devrait se dire proprement ἀναστρωπή ; mais on en a fait pour plus d'élégance ἀστραπή.

HERMOGÈNE.
Et ces mots, πῦρ, feu, et ὕδωρ, eau ?

SOCRATE.
Le feu m'embarrasse. J'ai peur ou que la muse d'Euthyphron ne m'ait abandonné, ou que la question ne soit bien difficile. Mais remarque, Hermogène, l'expédient que j'emploie dans toutes ces questions quand elles m'embarrassent.

HERMOGÈNE.
Voyons, Socrate.

SOCRATE.
Le voici. Réponds-moi : saurais-tu me dire d'où vient ce mot πῦρ (feu) ?

HERMOGÈNE.
Non, en vérité.

SOCRATE.
Hé bien, voici ce que je soupçonne : j'imagine que les Grecs, et surtout ceux qui habitent des contrées soumises

Copyright Arvensa Editions

à la domination des barbares[1102], ont emprunté aux barbares beaucoup de mots.

HERMOGÈNE.
Qu'infères-tu de là ?

SOCRATE.
C'est que l'on s'exposerait à bien des difficultés, si l'on voulait interpréter de tels mots à l'aide de la langue grecque, et non pas d'après la langue à laquelle ils appartiennent.

HERMOGÈNE.
Cela se pourrait bien.

SOCRATE.
Vois donc si ce mot πῦρ ne serait pas d'origine barbare. D'abord, il ne te sera pas facile de le dériver d'un mot grec ; ensuite nous savons qu'en Phrygie on emploie dans le même sens le même mot légèrement modifié, ainsi que ceux de ὕδωρ (eau), et de κύων (chien), et beaucoup d'autres.

HERMOGÈNE.
Tu as raison.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il ne faut donc pas tourmenter les mots de cette espèce, car on n'en pourrait parler qu'au hasard. J'écarte donc πῦρ et ὕδωρ. Mais, Hermogène, le nom de l'air ἀήρ, l'a-t-on tiré de ce qu'il enlève, αἴρει, ce qui est sur la terre ? ou bien de ce qu'il est dans un *flux perpétuel*, ἀεὶ ῥεῖ ? ou encore de ce que ce flux de l'air produit les vents, que les poètes désignent par le mot ἀήτας ? C'est donc comme si on disait πνευματόρρουν ou ἀηρόρρουν, *qui s'écoule en souffle*, en vents, d'où viendrait ἀήρ. L'éther, αἰθὴρ, me paraît ainsi appelé de ce qu'il *court toujours en circulant autour de l'air*, ἀεὶ θεῖ ῥέων περὶ ἀέρα ; le vrai nom serait donc ἀειθεήρ. Quant au mot γῆ, *terre*, la signification en sera plus manifeste en prononçant γαῖα ; γαῖα, c'est γεννήτειρα, *génératrice*, au sens d'Homère, qui emploie γεγάασι[1103] pour γεγεννῆσθαι, *être engendré.*

HERMOGÈNE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
Et qu'est-ce qui vient après ?

HERMOGÈNE.
Les saisons, ὧραι, et l'année, ἐνιαυτός, ἔτος.

SOCRATE.
D'abord, si tu veux retrouver l'origine probable du mot

Copyright Arvensa Editions

ὧραι, il faut le prononcer ὅραι, suivant l'ancien usage attique. Les saisons sont ainsi appelées du mot ὁρίζω, *terminer*, parce qu'elles *déterminent* l'hiver, l'été, l'époque des vents et de chaque production de la terre. Quant aux deux mots ἐνιαυτός et ἔτος, il me semble qu'ils reviennent au même. On aura voulu désigner ce qui met chaque chose au jour et l'*éprouve en soi-même*, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐξετάζων, et on aura partagé cette phrase en deux mots, comme nous avons vu qu'on avait divisé le nom de Jupiter, les uns disant Ζῆνα, les autres Δία : ainsi les uns auront nommé l'année ἔτος, parce qu'elle *éprouve*, ἔταζει, les choses, et les autres ἐνιαυτός, parce que c'est *en elle-même,* ἐν ἑαυτῷ, qu'elle les éprouve : en somme, mon explication est que l'on a divisé en deux l'expression de *ce qui éprouve en soi-même*, de manière à former d'une seule et même idée les deux mots ἔτος et ἐνιαυτός.

HERMOGÈNE.
Véritablement, Socrate, tu fais de grands progrès.

SOCRATE.
Il me semble que me voilà déjà loin dans la route de la sagesse.

HERMOGÈNE.
Oui vraiment.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Tout à l'heure, tu en verras bien d'autres.

HERMOGÈNE.
Après cette classe de mots, je prendrais grand plaisir à considérer ce qu'il peut y avoir de conforme à la nature des choses dans ces beaux noms qui se rapportent à la vertu, tels que *sagesse*, φρόνησις, *intelligence*, σύνεσις, *justice*, δικαιοσύνη, et tous les autres mots de cet ordre.

SOCRATE.
Tu lances là, mon ami, un terrible gibier. Mais, n'importe, puisque j'ai une fois revêtu la peau du lion, il ne faut pas reculer ; il faut à ce qu'il paraît, nous livrer à l'examen de la sagesse, de l'intelligence, de la connaissance, de la science, et de tous ces beaux noms dont tu parles.

HERMOGÈNE.
Non, il ne faut pas lâcher prise.

SOCRATE.
Par le chien, il me semble que je n'ai pas mal deviné en imaginant, comme je le faisais tout à l'heure, que les hommes de l'antiquité la plus reculée, qui ont institué les noms, ont dû éprouver le même accident qui arrive aujourd'hui à la plupart de nos philosophes ; je veux dire qu'à force de tourner en tout sens dans la recherche de la nature des choses, la tête leur aura tourné à eux-mêmes, et ce vertige leur aura fait voir tous les êtres dans un

Copyright Arvensa Editions

mouvement perpétuel. Mais ils ne s'avisent guère d'aller chercher dans leur disposition intérieure l'explication de leur manière de voir ; ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte, et qui, de leur nature, n'ont rien de stable ni de fixe : ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle. Or j'applique cette remarque aux mots dont il s'agit.

HERMOGÈNE.
Comment cela, Socrate ?

SOCRATE.
Tu n'as peut-être pas remarqué que ces mots supposent que tous les êtres sont dans un mouvement, un flux, un renouvellement continuel.

HERMOGÈNE.
Non, je ne m'en étais pas douté.

SOCRATE.
D'abord, le premier dont nous avons parlé est complètement dans ce sens.

HERMOGÈNE.
Lequel ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

La sagesse, φρόνησις. C'est l'*intelligence* de la *mobilité* des choses et de leur flux continuel, φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις. Peut-être aussi faut-il entendre par ce mot ce qui *aide* au *mouvement*, φορᾶς ὄνησις. De toute manière, il s'agit du mouvement. La connaissance, γνώμη, sera, si tu veux, l'étude et la *considération* de la *génération*, γονῆς νώμησις ; car νωμᾷν c'est *considérer*, Si tu veux encore, l'intelligence, νόησις, sera le *désir de nouveauté*, νέου ἔσις, la *nouveauté* des êtres signifie ici qu'ils deviennent sans cesse ; et celui qui a fait le nom de νεόεσις a voulu désigner l'amour de l'âme pour la nouveauté ; car on ne disait pas autrefois νόησις : au lieu de l'η il y avait deux εε, ce qui faisait νεόεσις. La tempérance, σωφροσύνη, est la *conservatrice* de ce dont nous venons de parler, de la sagesse, σωτηρία, φρονήσεως. La science, ἐπιστήμη, exprime l'attachement d'une âme raisonnable à suivre les choses dans leur cours, sans les abandonner et sans les devancer en conséquence, il faut retrancher la lettre ε, et dire πιστήμη, *fidèle*. On peut dire pareillement que si σύνεσις, *compréhension*, a de l'analogie avec συλλόγισμος, *raisonnement* qui unit des propositions, cependant le verbe συνιέναι, *comprendre*, exprime la même chose que ἐπίστασθαι, *savoir* ; car συνιέναι indique le mouvement de l'âme *accompagnant* les choses dans leur cours, Σοφία *sagesse*, est encore un mot qui indique l'action d'atteindre le mouvement. Ceci, j'en conviens, a quelque chose de plus obscur et de plus étrange ; mais souvenons-nous d'abord que les poètes,

Copyright Arvensa Editions

pour exprimer qu'une chose se met en mouvement avec rapidité, se servent du mot ἐσύθη. Il y a eu un personnage célèbre de Lacédémone qui s'appelait Σοῦς[1104] c'est-à-dire, *prompt* ; car c'est le mot dont on se sert à Sparte pour exprimer un *élan rapide*, Σοφία équivaut donc à σόος ἐπαφή, l'action d'*atteindre le mouvement*, ce qui se rapporte encore à l'idée du mouvement universel. Le mot ἀγαθόν, *bon*, revient à ἀγαστόν, tout ce qui est *admirable* dans le monde. Or, en admettant le mouvement perpétuel des choses, il faut admettre aussi qu'il y a entre elles des différences de lenteur et de célérité. Tout n'est pas par conséquent rapide et *prompt* ; mais il y a des objets qui sont *admirables* par cette qualité ; de là le mot ἀγαθόν[1105]. La *justice*, δικαιοσύνη s'explique facilement par l'*intelligence du juste*, δικαίου σύνεσις. Mais le *juste*, δίκαιον, est un mot difficile. Ici on ne s'accorde que jusqu'à un certain point, au-delà duquel les opinions se partagent. Ceux qui croient que tout est en mouvement, supposent que la plus grande partie de l'univers ne fait que passer, mais qu'il y a un principe qui parcourt l'univers et produit tout ce qui passe, et que ce principe est d'une vitesse et d'une subtilité extrême. Car il ne pourrait traverser toutes choses dans leur mouvement, s'il n'était assez subtil pour que rien ne pût l'arrêter, et assez rapide pour qu'en comparaison de la vitesse de sa course tout fut comme en repos. Ainsi puisque ce principe gouverne toutes les choses en les *parcourant* et les

Copyright Arvensa Editions

pénétrant, διαιόν on l'a appelé avec raison δίκαιον, en ajoutant le κ, pour rendre la prononciation plus coulante. Jusqu'ici, ainsi que je viens de le dire, on s'accorde généralement à reconnaître que telle est la nature du juste. Mais, moi, Hermogène, qui suis fort curieux de tout ce qui concerne la justice, je m'en suis enquis en secret, et j'ai appris que ce dont nous parlons est tout à la fois le *juste* et la *cause*. Car la cause, c'est ce *par quoi*, δι'ὅ, une chose est produite, et c'est pour cela, m'a-t-on dit en confidence, que le nom de δίκαιον est propre et convenable. Mais lorsqu'après avoir écouté ceux qui me parlent de la sorte, je ne laisse pas de leur demander tout doucement. S'il en est ainsi, qu'est-ce donc, de grâce, que le juste ? ils trouvent que c'est pousser trop loin les questions et sauter, comme on dit, par-dessus la barrière. Ils prétendent que j'en ai assez demandé et assez entendu : et quand ils veulent rassasier ma curiosité, alors ils ne s'accordent plus, et ils s'expliquent chacun à leur manière. L'un dit : le juste, δίκαιον, c'est le soleil ; lui seul en effet gouverne les êtres, en les *pénétrant* et les *échauffant*, δικαίων κάων. Vais-je tout joyeux de cette découverte la redire à quelque autre, voilà un homme qui se moque de moi, et me demande si je crois qu'il n'y a plus de justice entre les hommes quand le soleil est couché. Et si je lui demande à lui-même son opinion : Le juste, me dit-il, c'est le feu[1106]. Mais cela n'est pas encore très facile à comprendre. Un troisième définit le

Copyright Arvensa Editions

juste, non pas le feu, mais la chaleur qui est dans le feu. Un quatrième enfin, se moquant de tous les autres, prétend que le juste, c'est ce que dit Anaxagoras, à savoir l'intelligence[1107] ; c'est elle qui gouverne le monde par elle-même, et qui, sans se mêler à rien, arrange toutes les choses en les pénétrant, διὰ ἴων. Je me trouve alors, mon cher ami, dans une bien plus grande incertitude, qu'avant d'avoir commencé à m'enquérir de la nature du juste. Mais, pour notre philosophe, il est bien convaincu que telle est l'origine du nom qui nous occupe.

HERMOGÈNE.
A ce qu'il semble, Socrate, tu ne dis là que ce que tu as entendu dire à d'autres, et tu ne parles pas d'après toi-même.

SOCRATE.
Et n'ai-je pas fait de même pour les autres noms ?

HERMOGÈNE.
Pas tout à fait.

SOCRATE.
Eh bien, suis-moi : peut-être saurai-je également te faire illusion sur le reste, et te donner à penser que je parle d'après moi seul. Après la justice, de quoi devons-nous parler ? Nous ne nous sommes pas encore occupé, je

Copyright Arvensa Editions

crois, du *courage*, ἀνδρία. Évidemment l'injustice, ἀδικία, est proprement l'obstacle de ce qui pénètre les choses[1108] ; or le nom de ἀνδρία semble avoir été fait pour le courage dans le combat, et ce nom indique que, si les choses sont en mouvement, le combat ne peut être qu'un mouvement contraire ; en effet il n'y a qu'à retrancher la lettre δ pour retrouver la fonction propre du courage dans ἀνρία (résistance à un courant). Il est bien clair que le courage n'est pas un courant contraire à tout autre courant quelconque, mais à celui-là seul qui lutte contre le cours de la justice ; autrement, le courage n'aurait rien de louable. De même, les mots ἄρρεν, *mâle*, et ἀνήρ, *homme*, ont bien de l'analogie avec les précédents, comme signifiant un *cours de bas en haut*, ἄνω ῥοή. Le mot γύνη, *femme*, me paraît signifier *génération*, γονή. Θῆλυ, *femelle*, provient sans doute de θηλή, *mamelle* ; et θηλή ne semble-t-il pas, Hermogène, désigner ce qui fait *végéter*, τεθηλέναι, ce qu'il arrose ?

HERMOGÈNE.
Je le crois, Socrate.

SOCRATE.
Le mot θάλλω lui-même, *végéter*, me paraît représenter ce qu'il y a de rapide et presque de soudain dans la croissance des jeunes gens. C'est là ce que semble avoir voulu imiter celui qui a fait ce nom, en le composant de

Copyright Arvensa Editions

θεῖν, *courir*, et de ἄλλεσθαι, *s'élancer*. Mais, ne t'aperçois-tu πασ que quand je me trouve sur un terrain plus facile, je m'amuse à battre les buissons ? Cependant, il nous reste encore à traiter un bon nombre de questions ardues.

HERMOGÈNE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Par exemple, il faudrait rechercher ce que veut dire τέχνη, *art*
HERMOGÊNE.
Oui.

SOCRATE.
Ce mot n'indique-t-il pas une certaine *manière d'être de l'esprit*, ἕξις νοῦ ? Il suffit de retrancher le τ, et d'ajouter un o entre le χ et. le ν, Ainsi qu'entre le ν et l'η (ἐχονόη).

HERMOGÈNE.
Voilà, Socrate, une bien mauvaise explication.

SOCRATE.
Ne sais-tu pas, mon cher Hermogène, que les noms primitifs sont devenus méconnaissables par les changements qu'on leur a fait subir pour les rendre plus magnifiques, en ajoutant et en retranchant des lettres

Copyright Arvensa Editions

pour plus d'harmonie, et en défigurant les mots de toute manière par de faux embellissements ou par les changements que le temps amène ? Témoin le mot κάτοπτρον, *miroir*. La lettre ρ, qu'on a mise là, ne te semble-t-elle pas déplacée[1109] ? Mais telle est la pratique de ceux qui comptent pour rien la vérité du sens, et qui ne songent qu'à adoucir la prononciation, de sorte qu'à force d'ajouter aux mots primitifs, ils ont fini par nous en rendre le sens méconnaissable. Ainsi, de Φίξ ils ont fait Σφίγξ, le Sphinx[1110], et il y a beaucoup d'autres exemples du même genre.

HERMOGÈNE.
Cela est bien vrai, Socrate.

SOCRATE.
Mais d'autre part aussi, en laissant à chacun la faculté d'intercaler des lettres et d'en retrancher à son gré, il deviendra bien facile d'accommoder chaque nom à tout ce qu'on voudra.

HERMOGÈNE.
Cela est encore vrai.

SOCRATE.
Très vrai : c'est donc à toi de faire ici l'office d'un sage président et de maintenir la mesure convenable.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Je le voudrais.

SOCRATE.
Et moi, je le veux avec toi. Toutefois, mon cher Hermogène, ne sois pas trop pointilleux, et crains d'énerver mon courage[1111] ; car j'arrive tout à L'heure à ce qui doit former le couronnement de tout ce que j'ai dit, quand, après le mot τέχνη, dont je viens de parler, j'aurai traité du mot μηχανή, *habileté*. Μηχανή indique l'action d'*achever*, ἄνειν, un travail, de le conduire *loin* ; en effet le mot μῆκος exprime la *longueur* ; c'est donc de ces deux mots, μῆκος et ἄνειν, qu'on a composé μηχανή. Mais, je le répète, il faut s'élever à ce qui domine tout ce que nous avons dit ; il faut chercher le sens des mots *vertu*, ἀρετή, et *méchanceté*, κακία. L'un des deux ne me paraît pas encore facile à entendre ; l'autre me semble s'expliquer de soi-même, en ce qu'il se rapporte parfaitement à tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. En admettant le mouvement général de toutes choses, tout ce qui *va mal*, κακῶς ἴον, sera ce que nous nommons κακία. Ce mauvais mouvement, lorsqu'il se trouve dans l'âme, mérite bien par excellence le nom de κακία. Mais qu'est-ce que ce mauvais mouvement ? C'est ce qui me paraît ressortir du mot *lâcheté*, δειλία, mot que nous n'avons pas encore examiné, et dont nous aurions dû parler après celui de

Copyright Arvensa Editions

courage, ἀνδρία ; au reste, je vois que nous en avons omis ainsi beaucoup d'autres. Je dis donc que la *lâcheté* est pour l'âme un *lien*, δέσμος, très fort ; et le mot λίαν, *beaucoup*, exprime la *force* de ce lien. Ainsi, la lâcheté est le plus fort et le pire lien de l'âme, comme l'*hésitation*, ἀπορία, est aussi un mal, et en général tout ce qui fait obstacle au mouvement d'*aller* et d'*avancer*, ἰέναι, πορεύεσθαι. Ceci nous fait donc voir que *aller mal*, c'est avoir un mouvement ralenti, entravé, et que tout ce qui se trouve dans ce cas, devient plein de mal. Or, si tel est le nom de cet état de l'âme, le nom de l'état contraire, doit être celui de *vertu*, ἀρετή. Il signifiera d'abord une *allure facile*, εὐπορία, et par suite le mouvement libre et en quelque sorte le cours perpétuel d'une âme honnête. C'est ce *cours perpétuel*, ἀεὶ ῥέον, exempt d'obstacle et de toute contrainte, qu'il est juste d'appeler ἀειρείτη,. Peut-être!e vrai mot serait-il αἰρετή, *préférable*, parce que la vertu est l'habitude de l'âme qu'il convient le plus de *choisir*, αἱρετωτάτη ; et en contractant le mot, on en aura fait ἀρετή. Me diras-tu encore que ce sont là des fictions de ma façon ? Je te répondrai que si notre interprétation du mot κακία est fondée, il doit en être de même pour ἀρετή.

HERMOGÈNE.

Mais ce mot κακόν, *mal*, dont tu t'es déjà servi plusieurs fois pour en expliquer d'autres ; d'où vient-il lui-même ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mot singulier, en vérité, et bien difficile à éclaircir. Aussi vais-je recourir à mon grand expédient.

HERMOGÈNE.
Lequel ?

SOCRATE.
C'est de dire que ce terme est d'origine barbare.

HERMOGÈNE.
Cela paraît probable. Mais, si tu le trouves bon, laissons cela, et cherchons à reconnaître la juste valeur des mots καλόν, *beau*, et αἰσχρόν, *laid*.

SOCRATE.
Le sens de αἰσχρόν me semble très clair : il s'accorde avec celui des mots précédents : L'inventeur des noms paraît avoir voulu blâmer d'une manière générale ce qui entrave et suspend le cours des choses ; ainsi, à ce qui *arrête toujours le mouvement*, ἀεὶ ἴσχοντι τὸ ῥοῦν, il a donné le nom de ἀεισχοροῦν, qui fait aujourd'hui par contraction αἰσχρόν.

HERMOGÈNE.
Et qu'est-ce que καλόν ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ceci est plus difficile à entendre. Pourtant, ce n'est là qu'une affaire de prononciation, et le changement de l'accent et de la quantité de l'oῦ[1112].

HERMOGÈNE.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Ce mot me paraît être une manière de désigner l'intelligence.

HERMOGÈNE.
Explique-toi, Socrate.

SOCRATE.
Voyons, qui fait, selon toi, que les choses s'appellent ainsi qu'elles s'appellent ? N'est-ce pas ce qui a inventé les noms ?

HERMOGÈNE.
Eh bien ?

SOCRATE.
Or, il faut que ce soit l'intelligence ou des dieux ou des hommes, ou des uns et des autres ?

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute.

SOCRATE.
Donc, *ce qui a appelé* les choses par leur nom, τὸ καλέσαν, et *le beau*, τὸ καλὸν, sont la même chose, à savoir l'intelligence.

HERMOGÈNE.
Évidemment.

SOCRATE.
Mais tout ce qui est l'ouvrage de la pensée et de l'intelligence est louable, et le contraire blâmable ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
La médecine produit les remèdes, l'art de bâtir, les bâtiments ; n'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Et de même le *beau*, τὸ καλόν, devra produire de belles choses.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Et cela, c'est, disions-nous, l'intelligence ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Donc le mot τὸ καλόν est un nom bien approprié à cette intelligence qui exécute des ouvrages que nous déclarons beaux, et que nous louons à ce titre.

HERMOGÈNE.
J'en tombe d'accord.

SOCRATE.
Et que nous reste-t-il à examiner dans cet ordre de choses ?

HERMOGÈNE.
Les termes qui se rapportent au bon et au beau dont nous venons de nous occuper, l'avantageux, le *profitable*, l'*utile*, le *lucratif*, et leurs contraires.

SOCRATE.
En faisant usage de nos observations précédentes, tu

Copyright Arvensa Editions

trouveras toi-même facilement l'origine du mot ξυμφέρον, *avantageux*. Il a un air de famille avec le nom de la *science*, ἐπιστήμη. En effet, il ne désigne autre chose qu'un *mouvement simultané*, σὺν φόρα, de l'âme avec les choses ; et tout ce qui résulte de ce mouvement, s'appelle συμφέρον et σύμφορον, *avantageux*, du mot συμπεριφέρεσθαι, *être emporté simultanément alentour*.

HERMOGÈNE.
Soit.

SOCRATE.
Κερδαλέον, *lucratif*, vient de κέρδος, *gain*. Et ce dernier mot, en mettant un ν à la place du δ, s'explique de lui-même. Il ne signifie autre chose que le *bien*, On a établi ce nom pour exprimer la propriété que possède le bien de *se mêler*, κεράννυται, en pénétrant tout ; et en changeant le δ en ν, on a prononcé κέρδος.

HERMOGÈNE.
Que dis-tu du mot λυσιτελοῦν, *profitable* ?

SOCRATE.
Je ne pense pas, Hermogène, que ce mot ait été établi d'abord dans le sens que lui donnent les marchands, comme signifiant ce qui *libère de la dette* ; il désigne, je crois, ce qu'il y a de plus rapide dans l'être, ce qui ne permet pas aux choses de s'arrêter, ni au mouvement de

Copyright Arvensa Editions

cesser et de prendre fin, l'*affranchissant* toujours, λύων, de ce qui voudrait l'amener à cette *fin*, τέλος, et ne lui accordant ni terme ni repos. C'est pour cette raison que le bien même me paraît aussi pouvoir s'appeler κυσιτελοῦν, c'est-à-dire ce qui *affranchit le mouvement de sa fin*, λύον τὸ τέλος τῆς φορᾶς. Quant à ὠφέλιμον, *utile*, c'est un mot étranger, dont Homère a fait souvent usage sous la forme du verbe ὀφέλλειν[1113] ; c'est un mot qui exprime l'augmentation, l'accomplissement.

HERMOGÈNE.
Mais que dirons-nous des contraires de ces mots ?

SOCRATE.
Il me semble inutile de nous occuper de ceux qui ne contiennent que la négation des mots déjà expliqués.

HERMOGÈNE.
Lesquels ?

SOCRATE.
Ἀσύμφορον, *inutile*, ἀνώφελες, *non avantageux*, ἀλυσιτελές, *non profitable*, et ἀκερδές, *non lucratif*.

HERMOGÈNE.
Tu as raison.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais parlons de βλαβερόν, *nuisible* et de ζημιῶδες, *funeste*.

HERMOGÈNE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
D'abord βλαβερόν, *nuisible*, désigne ce qui retarde *le flux des choses*, τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν. Le mot βλάπτον, à son tour, signifie qui veut enchaîner, βουλόμενον ἅπτειν. En effet, ἅπτειν exprime la même chose que δεῖν, *enchaîner*, et c'est ce que blâme toujours celui qui a institué les noms. En conséquence, *ce qui veut arrêter le mouvement* pouvait naturellement s'appeler βουλαπτεροῦν, ou, pour plus d'élégance dans la prononciation, βλαβερόν.

HERMOGÈNE.
En vérité, Socrate, les noms deviennent bien bizarres entre tes mains. Avec ton βουλαπτεροῦν, j'ai cru t'entende imiter des lèvres le prélude de l'hymne à Minerve[1114].

SOCRATE.
Mais ce n'est pas à moi qu'il faut t'en prendre, Hermogène, c'est à ceux qui ont fait ce mot.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Il est vrai ; maintenant que faut-il penser de ζημιῶδες, *funeste* ?

SOCRATE.
Ζημιῶδες, dis-tu ? Remarque, Hermogène, combien j'ai raison d'observer que par l'addition ou le retranchement de quelques lettres, on change : considérablement le sens des mots. Une légère altération peut leur faire dire tout le contraire de ce qu'ils voulaient dire d'abord, témoin ; le mot δέον, *convenable*. Une observation qui s'est présentée à moi, à l'occasion de ce mot, et qui me revient en ce moment, c'est que notre belle : langue d'aujourd'hui a, fait exprimer ; aux deux mots δέον et ζημιῶδες tout le contraire de ce qu'ils veulent dire, tandis que nous en retrouvons dans l'ancienne langue la véritable signification.

HERMOGÈNE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Le voici. Tu sais que nos ancêtres faisaient beaucoup usage des lettres ι et δ ; ce qu'on remarque encore dans le langage des femmes qui conservent plus que nous l'ancienne tradition[1115] (79); tandis qu'aujourd'hui nous substituons l'e ou l'η à l'ι, et le ζ au δ, parce que ces lettres

Copyright Arvensa Editions

nous paraissent avoir plus de noblesse.

HERMOGÈNE.
Dans quels cas ?

SOCRATE.
Par exemple, autrefois on disait tantôt ἰμέρα, tantôt ἐμέρα ; aujourd'hui nous disons ἡμέρα (jour).

HERMOGÈNE.
En effet.

SOCRATE.
Ne vois-tu pas aussi que le mot ancien ré pond seul à la pensée de celui qui a fait les noms ? Car c'est parce que les hommes *désirent*, ἰμείρουσιν, de voir succéder la lumière aux ténèbres de la nuit, qu'ils ont donné au jour le nom de ἰμέρα.

HERMOGÈNE.
Cela est évident.

SOCRATE.
Mais aujourd'hui devenu plus imposant sous sa forme nouvelle, on ne voit plus ce que ce mot ἡμέρα signifie. Au reste, selon certaines personnes, ἡμέρα vient de ce que le jour rend les objets plus *doux*, ἡμερά.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Fort bien.

SOCRATE.

Tu sais aussi qu'au lieu de ζυγόν, *joug*, on disait autrefois δυσγόν ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Hé bien, ζυγόν ne dit rien ; tandis que δυσγόν exprimait très convenablement *l'assemblage de deux animaux* pour conduire, δέσις δυοῖν ἐς τὴν ἀγωγήν. Aujourd'hui nous disons ζυγόν et on peut citer une foule d'exemples semblables.

HERMOGÈNE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Le mot δέον, *convenable*, est de ce nombre. Ainsi prononcé, il semble signifier le contraire de tous les mots qui se rapportent à l'idée du bon ; il semble que ce δέον, qui est une forme du bien, soit au contraire un *lien*, δεσμός, une entrave pour le mouvement, et en quelque manière le frère du *nuisible*, βλαβερόν.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
En effet, Socrate, tel est le sens que ce mot présente.

SOCRATE.
Mais il n'en est pas de même de l'ancien nom, qui naturellement doit être bien plus juste ; il s accorde avec les autres expressions, de l'idée du bien, si on substitue l'ι à l'ε, comme dans l'ancien langage. Διόν, *parcourant*, et non pas δέον, *enchaînant*, exprime ce que l'auteur des noms semble toujours louer comme le bien. Ainsi, il n'est pas en contradiction avec lui-même. Le *convenable*, δέον, l'*utile*, ὠφέλιμον, le *profitable*, κερδαλέον, l'*avantageux*, λυσιτελοῦν, le *bon*, ἀγαθόν, le *commode*, ξύμφερον, le *facile*, εὔπορον, tout cela exprime la même chose par des noms différents, à savoir ce qui pénètre, et ordonne tout, et qui est par tout célébré, tandis que ce qui retarde et arrête est toujours très mal traité. Rendez à ζημιῶδες le δ des anciens, et vous avez évidemment le nom de ce qui *arrête les choses dans leur marche*, δοῦς τὸ ἰόν, c'est-à-dire le mot δημιῶδες.

HERMOGÈNE.
Et les mots ἡδονή, *plaisir*, λύπη, *douleur*, ἐπιθυμία, *désir*, et autres semblables ?

SOCRATE.
Ils ne me paraissent pas très difficiles, Hermogène. Le

Copyright Arvensa Editions

plaisir, ἡδονή, est une tendance vers le bien-être, ὄνησις ; c'est ἡονή qui avec l'addition d'un δ donne ἡδονή. La douleur, λύπη, semble appelée ainsi, à cause de la *dissolution*, διαλύσις qu'elle produit dans le corps, La tristesse, ἀνία, est ce qui *empêche d'aller*, ἀ-ἰέναι. La peine, ἀλγηδών, me paraît un mot étranger dérivé de ἀλγεινόν, *pénible*. La souffrance est appelée ὀδύνη, de l'*invasion*, ἔνδυσις, de la douleur. Ἄχθηδών, l'accablement, est un piot évidemment fait pour exprimer la *pesanteur* qui ralentit le mouvement. Χαρά, la joie, a pris son nom de διάχυσις τῆς ῥοῆς, l'*effusion* de notre âme. Τέρψις, l'amusement, vient de τερπνόν, *agréable*. Ce dernier mot vient lui-même de ce que l'agrément se *glisse*, ἕρπει, dans l'âme, semblable à un *souffle*, πνοή ; le terme propre a dû être ἕρπνους qui sera devenu, avec le temps, τερπνόν Le mot allégresse, εὐφροσύνη, n'a pas besoin d'interprétation. Tout le monde y reconnaît l'expression du bon mouvement de l'âme, εὖ φέρεται, d'accord avec les choses ; à proprement parler, c'est εὐφεροσύνη, dont nous avons fait εύφροσύνη. Le mot ἐπιθυμία, passion, n'est pas difficile non plus ; il est clair que c'est une puissance *qui s'introduit dans l'âme*, ἐπὶ τὸν θυμὸν ἴουσα. Quant à θυμός, le *courage*, il provient sans doute de l'*ardeur* et du *bouillonnement*, θύσις, de l'âme. Maintenant, le désir, ἵμερος, a été nommé ainsi comme étant le *courant* ῥοῦς, qui entraîne le plus puissamment notre âme ; il *coule avec impétuosité*, ἰέμενος ῥεῖ, à la poursuite des choses ; il emporte l'âme dans la rapidité de

Copyright Arvensa Editions

son cours ; c'est de cette puissance impulsive qu'il a pris le nom d'ἵμερος. Le regret, πόθος, c'est le désir, le penchant vers un objet absent, *et placé quelque part hors de notre portée* ἄλλοθί που ὄντος ; en sorte qu'on appelle πόθος ce qui s'appelait ἵμερος, quand l'objet du désir était présent. L'Amour, s'appelle ἔρως, parce que son cours n'a pas son origine dans celui qui l'éprouve, mais qu'il vient du dehors en s'introduisant par les yeux ; par cette raison on l'appelait jadis ἔσρος de ἐσρεῖν, *couler dans*, car l'o se prononçait ! bref ; en le faisant long, nous avons aujourd'hui ἔρως. Mais que. ne proposes-tu d'autres noms à examiner ?

HERMOGÈNE.
Que dis-tu de δόξα, *opinion*, et des autres mots de cette famille ?

SOCRATE.
Δόξα vient, ou de δίωξις, *poursuite*, et ce serait alors la recherche de l'esprit pour découvrir la vérité des choses ; ou du jet de la *flèche*, τόξον ; et je préfère cette dernière conjecture. Du moins οἴησις, *croyance*, répond à la même idée ; c'est l'*élan*, οἶσις, de l'âme vers la connaissance des *qualités* des choses, οἷά ἐστιν. De même encore la *volonté*, βουλή, tire son nom de βολή *jet* ; et βούλεσθαι, *vouloir*, signifie s'*élancer vers*, ainsi que βουλεύεσθαι, *délibérer*. Tous ces mots, du même ordre que δόξα, semblent se rapporter à l'idée, du *jet*, βολή. Le mot

Copyright Arvensa Editions

ἀβουλία, *défaut de prudence*, semble indiquer le malheur de celui qui *manque le but*, οὐ βάλοντος, qui n'atteint pas ce qu'il *voulait*, ἐβούλετο, ce qu'il se *proposait*, περὶ οὗ ἐβουλέυετο, et à quoi il aspirait.

HERMOGÈNE.
Tu me parais maintenant, Socrate, hâter et presser tes explications.

SOCRATE.
C'est que les oracles du dieu vont bientôt finir. Je veux pourtant faire encore un essai sur les mots *nécessité*, ἀνάγκη et *volontaire*, ἑκούσιον, qui viennent naturellement à la suite des précédentes.

HERMOGÈNE.
Soit

SOCRATE.
D'abord, ἑκούσιον, *volontaire*, c'est ce qui cède, εἶκον, sans résister, ce qui cède, conformément à la doctrine dont je parle maintenant, à une chose en *mouvement*, ἰόντι mue par la volonté. Le *nécessaire*, au contraire, est ce qui résiste à la volonté, et ce que lui opposent l'erreur et l'ignorance ; de là le mot ἀνάγκη, qui représente un voyage par des *valions*, ἄγκη, où la marche est entravée par la difficulté et l'âpreté des lieux. Tant que la force ne me manque pas, profitons-en ; et toi, ne lâche pas prise et

Copyright Arvensa Editions

interroge-moi.

HERMOGÈNE.
Je t'interrogerai donc sur de bien belles et grandes choses : la *vérité* et le *mensonge*, l'être et le nom lui-même, sujet de tout cet entretient.

SOCRATE.
Dis-moi donc, qu'entends-tu par le mot μαίεσθαι ?

HERMOGÈNE.
J'entends l'*action de chercher*.

SOCRATE.
En ce cas, le mot ὄνομα, *nom*, me paraît contenir une proposition affirmant que l'être, τὸ ὄν, est l'objet dont le nom est la *recherche*. Cela te paraîtra plus sensible dans le mot ὀνομαστόν, *ce qui est à nommer* ; on y voit clairement que c'est l'*être*, ὄν, dont il s'agit de faire la recherche, μάσμα. Ἀλήθεια, *la vérité*, me paraît être également un mot composé ; ἄλη, *course*, et θεία, *divine*, expriment, réunis, le mouvement divin de l'être. Ψεῦδος, *mensonge*, indique le contraire du mouvement : dans ce mot, nous retrouvons encore l'expression du blâme pour tout ce qui arrête et force au repos ; il nous représente l'état de gens endormis, καθεύδουσι. Le ψ qui est en tête du mot en déguise seul le sens. Quant aux mots ὄν, *être*, et οὐσία, *essence*, ils sont tout à fait analogues au nom du

Copyright Arvensa Editions

vrai, si on y ajoute un ι ; ils donnent alors ἰόν *qui va* ; de même pour le *non-être*, οὐκ ὄν, que quelques-uns prononcent οὐχὶ ὄν (c'est-à-dire, οὐκ ἰόν, qui ne va pas).

HERMOGÈNE.
Voilà, Socrate, des difficultés hardiment résolues. Et si quelqu'un te demandait compte maintenant de ces mots ἰόν, *allant*, ῥέον, *coulant*, δοῦν, *liant* ?

SOCRATE.
Tu veux savoir ce que nous pourrions lui répondre, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Nous avons déjà mis en oeuvre un expédiant, qui peut passer pour une réponse raisonnable.

HERMOGÈNE.
Lequel ?

SOCRATE.
C'est de dire que les mots que nous ne pouvons éclaircir, sont d'origine barbare. Peut-être cette supposition est-elle bien fondée pour une partie d'entre eux ; mais peut-être aussi est-ce l'antiquité des noms primitifs qui les

Copyright Arvensa Editions

dérobe à nos recherches. On tourmente les noms, on les bouleverse de telle manière, qu'il n'y a rien d'étonnant si le mot ancien, comparé au mot dont nous nous servons aujourd'hui, nous fait l'effet d'un mot barbare.

HERMOGÈNE.
Tu ne dis rien là que de vraisemblable.

SOCRATE.
Très vraisemblable, sans doute ; mais il me paraît que notre discussion ne souffre point ces défaites, et qu'il faut aborder hardiment la difficulté. Hé bien, je suppose que quelqu'un nous demande, de quels mots se compose un nom, et qu'après la réponse ; il fasse la même question sur l'origine de ces mots eux-mêmes, et qu'il poursuive toujours ainsi celui qui se serait chargé de répondre, celui-ci ne serait-il pas forcé de rester court à la fin ?

HERMOGÈNE.
Je le crois.

SOCRATE.
Hé bien, à quel terme lui sera-t-il permis de s'arrêter ? Ne sera-ce point lorsqu'il sera arrivé à ces mots qui sont comme les éléments de toute phrase et de tout nom ? Si ces mots sont tels, en effet, il serait déraisonnable de vouloir les composer de mots plus simples. Par exemple, ἀγαθός, *bon*, se compose, avons-nous dit, de ἀγαστός,

Copyright Arvensa Editions

admirable, et de θοός, *prompt*. Θοός à son tour viendra de quelque autre mot, celui-là de quelque autre encore, mais lorsque nous en atteindrons un qui ne dérive plus d'aucun autre, nous aurons le droit de dire que nous tenons le mot élémentaire, et que nous ne pouvons plus le rapporter à d'autres mots.

HERMOGÈNE.
Je trouve cela fort juste.

SOCRATE.
Et maintenant si ces mots sur lesquels tu m'as interrogé en derner lieu sont élémentaires, ne faut-il pas chercher quelque autre moyen d%n apprécier la légitimité et la propriété naturelle ?

HERMOGÈNE.
Il y a apparence.

SOCRATE.
Oui, Hermogène, il y a apparence : je vois du moins que tous les autres mots dont nous avons parlé viennent se résoudre dans ceux-ci. Maintenant, si ma supposition est juste, suis-moi bien, et prends garde que je ne déraisonne dans ce que je te dirai sur la propriété de ces noms primitifs.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Dis seulement ; je te prêterai toute l'attention dont je suis capable.

SOCRATE.
Tu reconnais avec moi, je présume, qu'il n'y a pour tous les mots, depuis le premier jusqu'au dernier, qu'une seule manière d'être propre aux choses, et qu'aucun nom comme tel, ne diffère des autres noms ?

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Or, la propriété des noms que nous avons examinés jusqu'ici, opus a paru consister en ce qu'ils représentent ce qu'est chaque chose.

HERMOGÈNE.
D'accord.

SOCRATE.
Et cela doit être.également vrai des noms primitifs et des noms dérivés, dès lors que ce sont des noms.

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Mais ce pouvoir, c'est aux mots primitifs que les mots dérivés le doivent ?

HERMOGÈNE.
Il semble.

SOCRATE.
Bon ; mais les primitifs, qui ne viennent d'aucun autre, comment pourront-ils nous représenter les choses le mieux possible comme tout nom doit le faire ? Réponds-moi donc. Si nous étions privés de langue et de voix, et que nous voulussions nous désigner mutuellement les choses, ne chercherions-nous pas à nous faire comprendre, comme les muets, au moyen des signes de la main, de la tête et de tout le corps ?

HERMOGÈNE.
Nous ne pourrions faire autrement, Socrate.

SOCRATE.
Ainsi, par exemple, pour exprimer une chose élevée ou légère, nous imiterions la nature de cette chose en élevant la main vers le ciel ; pour désigner un objet bas ou pesant, nous ramènerions la main vers la terre ; s'il s'agissait de représenter un cheval à la course, ou quelque autre animal, nous chercherions également à l'imiter le mieux possible par nos attitudes et nos gestes.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Tout cela est incontestable.

SOCRATE.
De la sorte, c'est au moyen du corps que l'on représenterait les objets, en lui faisant imiter ce qu'on voudrait représenter.

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Or, puisque c'est de la voix, des lèvres et de la langue que nous voulons nous servir pour cet usage, nous ne pouvons y parvenir autrement qu'en leur faisant imiter les choses à quelques égards.

HERMOGÈNE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Le nom est donc une imitation par la voix, et imiter ainsi les choses, c'est les nommer.

HERMOGÈNE.
Je l'admets.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

En vérité, cela ne me paraît pas encore très satisfaisant, mon cher ami.

HERMOGÈNE.
Comment ?

SOCRATE.
Nous serions forcés de reconnaître que ceux qui imitent le bêlement des brebis et le chant du coq, nomment par cela même les animaux qu'ils imitent.

HERMOGÈNE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Faudrait-il donc admettre cette conséquence ?

HERMOGÈNE.
Non pas. Quelle est donc, Socrate, l'imitation qui constitue le nom ?

SOCRATE.
D'abord, à ce qu'il me semble, ce n'est pas celle, quoique produite aussi avec la voix, qui imite comme imite la musique ; en second lieu, ce n'est pas l'imitation des objets mêmes de l'imitation musicale ; ce n'est pas là en quoi consiste le nom. Je m'explique : tous les objets n'ont-ils pas une forme et un son ; la plupart n'ont-ils pas aussi

Copyright Arvensa Editions

une couleur ?

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Il ne semble pas que l'art de nommer consiste dans limitation de ces qualités. C'est plutôt l'art du musicien, ou celui du peintre, n'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Mais, quoi ? Ne penses-tu pas que chaque objet a son essence, aussi bien que sa couleur et que les autres qualités dont nous venons de parler ? Et d'abord la couleur et le son n'ont-ils pas eux-mêmes leur essence, ainsi que toutes les autres choses qui méritent le nom d'êtres ?

HERMOGÈNE.
Je le crois.

SOCRATE.
Hé bien, si au moyen de lettres et de syllabes, quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose

Copyright Arvensa Editions

imitée ?

HERMOGÈNE.
Assurément.

SOCRATE.
Et, si tu appelais peintre, musicien, les autres imitateurs, quel nom donnerais-tu à celui-ci ?

HERMOGÈNE.
Ce serait, je pense, le nom de l'art qui nous occupe depuis si longtemps, celui de l'institution des noms.

SOCRATE.
S'il en est ainsi, nous n'avons qu'à examiner si ces mots dont tu demandais l'explication, ῥόη, *courant*, ἰέναι, *aller*, σχέσις, *l'action de retenir*, imitent véritablement au moyen des lettres et des syllabes dont ils se composent, l'essence des choses qu'ils désignent.

HERMOGÈNE.
Sans doute.

SOCRATE.
Voyons d'abord si ces mots-là sont les seuls primitifs, ou bien s'il y en a beaucoup d'autres.

HERMOGÈNE.

Copyright Arvensa Editions

Il y en a, je pense, beaucoup d'autres.

SOCRATE.
Cela est probable : mais le moyen de distinguer par où l'imitateur commence son imitation ? Puisque l'imitation de l'essence se fait avec des syllabes et avec des lettres, n'est-il pas raisonnable de distinguer d'abord celles-ci, de même que ceux qui étudient l'art du rythme s'occupent d'abord de la valeur des lettres, puis de celle des syllabes, et n'arrivent qu'après ces préliminaires à l'étude du rythme lui-même ?

HERMOGÈNE.
Oui.

SOCRATE.
Nous aussi, ne devons-nous pas distinguer d'abord les voyelles, et ensuite successivement les autres lettres, suivant leurs espèces, à savoir les consonnes, et d'abord les muettes ; car tels sont les termes employés par les habiles en ces matières ; puis les consonnes qui ont un son propre : enfin, parmi les voyelles mêmes, ne devons-nous pas distinguer les différentes espèces ? Ces divisions établies, il faudrait passer à l'examen des noms, rechercher s'il en est auxquels tous les autres se ramènent, comme pour les lettres qui sont les principes de la connaissance même des noms, et si l'on y peut discerner, comme dans les lettres, des espèces

Copyright Arvensa Editions

différentes. Tout cela bien considéré, il s'agirait d'imposer à chaque chose un nom à sa ressemblance, soit qu'il faille donner à chacune un seul et unique nom, ou bien un nom composé, et mêlé de plusieurs noms. De même que les peintres, pour produire une image ressemblante, emploient tantôt une seule couleur, telle que le pourpre, ou toute autre couleur simple ; tantôt des tons mélangés, comme lorsqu'ils composent le ton de chair, ou toute autre préparation que la ressemblance exige ; de même, nous appliquerons à chaque chose, tantôt une seule lettre, tantôt plusieurs réunies en syllabes, tantôt encore un assemblage de syllabes, dont nous composerons des noms et des verbes ; enfin, de ces noms et de ces verbes nous formerons quelque chose de grand, de beau et d'un, le discours, qui sera dans l'art des noms, dans la rhétorique, et dans tous les arts analogues, ce qu'est dans la peinture la représentation d'un être animé. Ou plutôt ce ne sera pas nous qui ferons cela : je me suis laissé entraîner à mes propres paroles : dès longtemps toutes ces combinaisons, ont été formées par les anciens ; et tout et que nous avons à faire, si nous voulons les étudier en connaisseurs, c'est de les diviser comme nous avons fait jusqu'ici, et d'examiner de la même manière si les noms, soit primitifs, soit dérivés, sont convenables ou s'ils ne le sont pas. Procéder autrement et par voie de composition, ce serait mal s'y prendre et faire fausse route, mon cher Hermogène.

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
Très probablement, Socrate.

SOCRATE.
Quoi donc, te croirais-tu capable de procéder à de semblables divisions ? Pour moi, je n'ai pas en moi cette confiance.

HERMOGÈNE.
Ni moi non plus, assurément.

SOCRATE.
Laissons donc cela : ou bien, veux-tu que nous le tentions et y fassions de notre mieux, quelque peu de succès que nous devions espérer, en nous expliquant bien d'avance, comme nous l'avons déjà fait pour les dieux ? Sans rien savoir de la vérité, nous voulions seulement, disions-nous, essayer d'interpréter les opinions des hommes à leur égard ; de même à présent, disons-nous à nous-mêmes que si nous devons jamais, nous ou d'autres, parvenir à des résultats satisfaisants sur cette question, ce ne peut être que par le moyen dont nous avons parlé. Mais enfin il faut, comme on dit, nous y employer de toutes nos forces. Que t'en semble ?

HERMOGÈNE.
Je suis tout à fait de ton avis.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.

Il peut sembler ridicule, Hermogène, de dire que des lettres, des syllabes, fassent connaître les choses par imitation. Il faut bien, pourtant, qu'il en soit ainsi. Nous n'avons rien de mieux à dire sur la vérité des mots primitifs, à moins de faire comme les auteurs de tragédies, qui ont recours dans l'embarras aux machines de théâtre et font apparaître les dieux, et de nous tirer d'affaire en alléguant que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont institué, les premiers noms, et que par conséquent ces noms sont convenables. Sera-ce là notre meilleur et dernier argument, ou bien en reviendrons-nous à notre supposition de tout à l'heure, que ces noms nous sont venus de certains peuples barbares, plus anciens que nous ? Ou dirons-nous enfin que l'antiquité de ces mots les dérobe à nos recherches, comme les mots barbares ? Ce seraient là autant d'excuses, et de fort bonnes, pour celui qui ne voudrait pas rendre raison de la propriété des mots primitifs. Cependant, tant qu'on ignore, par quelque raison que ce soit, en quoi consiste la justesse de ces mots, il est impossible de rien connaître aux mots dérivés, qui ne peuvent s'expliquer que par les primitifs. Il est donc évident que quiconque se prétend habile dans l'intelligence des dérivés, doit pouvoir donner l'explication la plus complète et la plus claire des mots primitifs, ou s'attendre à ne dire sur les autres que des sottises. Es-tu d'un autre avis ?

Copyright Arvensa Editions

HERMOGÈNE.
En aucune façon, Socrate.

SOCRATE.
Pour moi, les idées que je me fais sur les mois primitifs me paraissent à moi-même téméraires et bizarres. Je te les dirai si tu veux. Si, de ton coté, tu as quelque chose de mieux à proposer, tu voudras bien m'en foire part.

HERMOGÈNE.
Volontiers. Explique-toi toujours hardiment.

SOCRATE.
D'abord il me semble voir dans la lettre ρ l'instrument propre à l'expression de toute espèce de mouvement. Mais à propos du *mouvement*, κίνησις, nous n'avons pas dit d'où vient ce mot. Il est clair que ce doit être de ἴεσις, *élan* : car autrefois au lieu de l'η, on se servait de l'ε Quant au κ qui commence le mot, il vient de κίειν, verbe étranger qui signifie *aller*, ἰέναι. Ainsi, si l'on savait le mot ancien, ce mot transporté exactement dans notre langue donnerait ἴεσις ; aujourd'hui on dit κίνησις, à cause du verbe étranger κίειν, du changement de l'ε en η, et de l'insertion du ν ; mais il faudrait dire, à la rigueur, κίεσις. Le mot στάσις, *repos*, exprime la négation du mouvement, et n'est ainsi prononcé que pour l'élégance[1116]. Mais, pour revenir, je disais que l'auteur des noms a trouvé dans

Copyright Arvensa Editions

la lettre ρ un excellent instrument pour rendre le mouvement, à cause de la mobilité de cette lettre. Aussi s'en est-il souvent servi à cette fin. Il a d'abord imité le mouvement, au moyen de cette lettre, dans les mots qui expriment l'action de *couler*, ῥεῖν, *cours*, ῥοή ; en suite, dans τρόμος, *tremblement*, τραχύς, *âpre* ; dans les verbes κρούειν, *frapper*, θραύειν, *blesser*, ἐρείκειν, *briser*, θρύπτειν, *broyer*, καρματίζειν, *morceler*, ῥυμβεῖν, *faire tournoyer* ; c'est par la lettre ρ qu'il a donné à tous ces mots leur principale force d'imitation. Il avait remarqué, en effet, que c'est la lettre qui oblige la langue à se mouvoir et à vibrer le plus rapidement ; et c'est pour cette raison qu'il a dû l'employer à l'expression de semblables idées. La lettre ι convenait à tout ce qui est fin, subtil, et capable de pénétrer les autres choses ; aussi est-ce par l'ι que l'auteur des noms imite, dans ἰέναι et ἴεσθαι, l'action d'*aller*. C'est par les lettres sifflantes, φ, ψ, σ et ζ, qu'il rend tout ce qui présente l'idée du souffle, ψυχρόν, *froid*, ζέον, *bouillant*, σείεσθαι, *agiter*, et enfin σεισμός, *agitation*. Il emploie aussi ces mêmes lettres le plus possible quand il veut exprimer un objet *gonflé* τὸ φυσῶδες. Il aura également trouvé dans la pression que les lettres δ et τ font éprouver à la langue, quelque chose de très convenable à l'imitation de ce qui *lie* ou *arrête*, δεσμός, στάσις. Ayant observé que dans l'articulation du λ la langue glisse, il en a formé par imitation les mots λεῖον, *lisse*, ὀλισθαίνειν, *glisser*, λιπαρόν, *luisant d'embonpoint*, κολλῶδες, *gluant*, et une foule d'autres. Le γ ayant la

Copyright Arvensa Editions

propriété d'arrêter ce mouvement de la langue, il l'a fait servir, réuni au λ, à l'imitation des choses visqueuses, douces, collantes, γλίσχρον, γλυκύ, γλοιῶδες. A l'égard du v, remarquant que cette lettre retient la voix à l'intérieur, il en a fait, en imitant l'idée par le son, l'*intérieur*, le *dedans*, ἔνδον, ἐντός. Il a mis un α dans le mot μέγας, *grand*, et un η dans le mot μῆκος, *longueur*, parce que ce sont deux grands sons. Pour στρογγύλον, *rond*, il avait besoin de la lettre o ; aussi l'y a-t-il fait dominer. Partout il a accommodé à la nature des différents êtres les lettres et les syllabes des noms qu'il leur donnait, et dont il formait ensuite d'autres noms, toujours par imitation.

Voilà, Hermogène, en quoi consiste, à ce qu'il me semble, la propriété des noms ; si toutefois Cratyle, qui nous écoute, n'est pas d'un autre avis.

HERMOGÈNE.

Véritablement, Socrate, Cratyle m'a cent fois mis à la torture, comme je te le disais tout à l'heure, en m assurant que les noms ont une propriété naturelle, sans expliquer en quoi elle consiste ; de sorte que je ne pouvais découvrir si c'était à dessein ou malgré lui qu'il en parlait en termes si obscurs. Maintenant, Cratyle, tu vas me déclarer devant Socrate, si tu admets ce qu'il vient d'avancer sur ce sujet, ou si tu as quelque chose de mieux à nous dire ; en ce cas, parle, afin de t'instruire par les réponses de Socrate, ou de nous instruire toi-même tous les deux.

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Quoi donc, Hermogène, te semble-t-il aisé d'apprendre ou d'enseigner si vite quelque chose que ce soit, et surtout une chose qui paraît être des plus grandes et des plus ardues ?

HERMOGÈNE.
Non, sans doute, je ne le pense pas ; mais j'aime ce mot d'Hésiode : c'est toujours la peine d'ajouter peu de chose à peu de chose[1117]. Si donc il t'est possible de nous aider tant soit peu, ne t'y refuse pas, de grâce, et rends-nous ce service, à Socrate et à moi.

SOCRATE.
D'abord, Cratyle, je ne prétends, quant à moi, rien garantir de tout ce que je viens d'avancer ; je n'ai fait que considérer avec Hermogène ce qui me venait à l'esprit ; as-tu quelque chose de plus satisfaisant, dis-le-moi hardiment comme il un homme disposé à recevoir tes idées. Je ne serais, d'ailleurs, nullement surpris de te voir réussir mieux que moi ; car tu me parais avoir étudié tout cela et par toi-même et dans les leçons d'autrui. Si donc tu possèdes quelque théorie meilleure, tu peux m'inscrire au nombre de tes disciples sur la question de la propriété des noms.

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.

Il est bien vrai, Socrate, que je me suis occupé de cette question ; il se pourrait aussi que je fisse de toi mon disciple. Mais j'ai grand'peur qu'il n'arrive tout le contraire, et que je n'aie plutôt à te répondre ce que dit Achille à Ajax, dans les *Prières*[1118] : « Fils de Télamon, divin et puissant Ajax, tout ce que tu as dit part d'un noble cœur. » Et moi, Socrate, je trouve réellement que tu parles comme un oracle, soit que tu aies pris cette inspiration auprès d'Euthyphron, soit que quelque muse habite en toi, ignorée de toi-même jusqu'à ce jour.

SOCRATE.

O mon cher Cratyle ! je suis tout le premier à m'étonner de mon savoir, et à m'en méfier. Aussi serais-je d'avis de revenir sur tout ce que j'ai dit pour l'examiner de nouveau ; car, il n'y a pire erreur que celle ou l'on s'induit soi-même, puisque alors nous sommes inséparables du trompeur qui nous suit partout. Il convient donc de revenir souvent sur ce que l'on a avancé, et de s'appliquer, comme dit ton poète[1119], *à voir devant et derrière soi*. Ainsi revenons sur ce que nous avons dit tout à l'heure : la propriété du nom, disions-nous, consiste à représenter la chose telle qu'elle est. Tenons-nous cette définition pour vraie ?

CRATYLE.

Copyright Arvensa Editions

Assurément, elle me semble vraie, Socrate.

SOCRATE.
Les mots sont donc faits pour enseigner ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Et ne disons-nous pas qu'il y a un art des noms et des artisans de noms ?

CRATYLE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et lesquels ?

CRATYLE.
Ceux que tu disais en commençant, les législateurs.

SOCRATE.
Or, n'en est-il pas de. cet art, parmi les hommes, comme de tous les autres ? Voici ce que je veux dire : les peintres, par exemple, ne sont-ils pas les uns meilleurs, les autres pires ?

CRATYLE.

Copyright Arvensa Editions

Certainement.

SOCRATE.
Les meilleurs ne sont-ils pas ceux qui font le mieux leur ouvrage, c'est-à-dire l'imitation des êtres vivants ? les autres ne sont-ils pas ceux qui s'en acquittent plus mal ? Parmi les architectes, les uns font aussi leurs maisons plus belles, les autres moins belles ?

CRATYLE.
Sans contredit.

SOCRATE.
Hé bien, les législateurs font-ils leurs œuvres, les uns meilleures, les autres pires ?

CRATYLE.
Pour cela, je ne le crois pas.

SOCRATE.
Quoi, tu ne trouves pas qu'il y ait des lois meilleures, d'autres moins bonnes ?

CRATYLE.
Point du tout.

SOCRATE.
Et pour les noms, il n'y en a pas non plus, à ton sens, de

Copyright Arvensa Editions

plus justes les uns que les autres ?

CRATYLE.
Du tout.

SOCRATE.
Dès lors, tous les noms sont justes ?

CRATYLE.
Oui, tous ceux du moins qui sont des noms.

SOCRATE.
Comment ? Et ce nom d'*Hermogène* dont il était question tout à l'heure ! Faut-il avouer, ou que ce n'est pas là le nom de notre ami, qui n'appartient pas à la race d'Hermès, ou que du moins ce n'est pas son vrai nom ?

CRATYLE.
Je ne crois pas, Socrate, qu'il lui appartienne réellement ; il semble seulement lui appartenir ; ce sera plutôt celui de quelque autre individu dont la nature est telle que ce nom la suppose.

SOCRATE.
Dire que notre ami que voici est Hermogène, n'est-ce pas dire faux ? A moins peut-être qu'il ne soit impossible de dire qu'il est Hermogène, s'il ne l'est pas.

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Ta pensée serait-elle qu'en aucun cas il n'est possible de dire faux ? Est-ce là ce que tu veux dire ? Cette opinion a trouvé, mon cher Cratyle, et trouve encore bien des partisans.

CRATYLE.
En effet, Socrate, quand je dis ce que je dis, puis-je dire ce qui n'est pas ? Dire le faux, ne serait-ce pas dire ce qui n'est pas ?

SOCRATE.
Voilà, mon cher, un raisonnement trop raffiné pour moi et pour mon âge. Réponds-moi seulement sur cette question : s'il est impossible de dire le faux, n'est-il pas possible de parler faux ?

CRATYLE.
Je n'admets pas même qu'on puisse parler faux.

SOCRATE.
Ni s'énoncer, ni interpeller quelqu'un à faux ? Si, par exemple, un homme qui te rencontre en voyage, disait, en te prenant la main : Salut, étranger athénien, Hermogène, fils de Smicrion ; appellerais-tu cela dire, parler, s'énoncer,

Copyright Arvensa Editions

ou bien interpeller, non pas toi, mais Hermogène, ou personne enfin ?

CRATYLE.
Pour moi, Socrate, je ne verrais là que de vains sons.

SOCRATE.
Je n'en veux pas davantage : l'homme qui émettrait ces sons, mentirait-il ou dirait-il la vérité, ou seulement une partie de vrai et une partie de faux ? Car cela me suffirait encore.

CRATYLE.
Moi, je dirais que cet homme ne fait que du bruit, ne fait que battre l'air inutilement, comme celui qui frappe sur un vase d'airain.

SOCRATE.
Voyons donc, Cratyle, si nous pourrons nous entendre. Admets-tu que le nom et l'objet nommé soient deux choses distinctes ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Accordes-tu aussi que le nom est en quelque manière une image de la chose ?

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Certainement.

SOCRATE.
Sans doute tu conviens que les peintures sont aussi des imitations d'un autre genre.

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Voyons donc ; il faut que je n'entende pas ton idée, qui d'ailleurs peut être fort juste. Est-il ou n'est-il pas possible de rapporter et d'attribuer respectivement ces deux sortes d'imitations, savoir les noms et les peintures, aux objets qu'elles reproduisent ?

CRATYLE.
Oui, cela est possible.

SOCRATE.
Remarque bien ceci. D'abord, je puis rapporter l'image de l'homme à l'homme, celle de la femme à la femme, et ainsi du reste.

CRATYLE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Je puis aussi rapporter, tout au contraire, l'image de l'homme à la femme et celle de la femme à l'homme.

CRATYLE.
Cela est encore possible.

SOCRATE.
Ces applications différentes seront-elles justes l'une et l'autre, ou seulement l'une des deux ?

CRATYLE.
L'une des deux seulement.

SOCRATE.
C'est-à-dire, je pense, celle qui rapportera à chaque objet ce qui lui appartient et lui ressemble.

CRATYLE.
C'est mon opinion.

SOCRATE.
Pour ne pas nous faire l'un a l'autre des querelles de mots, amis comme nous le sommes, accorde-moi ce que je vais te dire : lorsqu'on applique à une chose une image qui lui ressemble, que l'image soit un nom ou la représentation d'un être animé, je dis que cette application est faite avec

Copyright Arvensa Editions

propriété ; et si c'est de noms qu'il s'agit, je dis de plus qu'elle est vraie. Je dis que l'application est impropre quand elle rapporte le dissemblable au dissemblable, et en outre qu'elle est fausse si c'est l'application d'un nom.

CRATYLE.
Mais il se pourrait bien, Socrate, que ce défaut de propriété dans l'application ne se rencontrât que dans la peinture, et que le rapport des noms aux choses fut toujours juste.

SOCRATE.
Que dis-tu ? Y a-t-il la moindre différence ? Un homme vient et dit à un autre : Voici ton image ; ne peut-il pas lui montrer en effet son image, ou lui montrer celle d'une femme ? J'appelle montrer offrir une chose au sens de la vue.

CRATYLE.
Fort bien.

SOCRATE.
Mais quoi, le même homme ne pourrait-il pas venir dire à l'autre : ceci est ton nom ? Il est entendu que le nom est une imitation comme le tableau. Cet homme pourrait donc dire : ceci est ton nom, et offrir au sens de l'ouïe un mot qui serait en effet l'image de son interlocuteur, en disant homme, ou au contraire, en disant femme,

Copyright Arvensa Editions

prononcer un nom qui représenterait la partie femelle du genre humain. Cela ne peut-il pas arriver, et n'arrive-t-il pas. quelquefois ?

CRATYLE.
Je veux bien t'accorder encore cela.

SOCRATE.
Et tu fais bien, mon ami, s'il en est réellement ainsi ; il ne faut pas nous épuiser en chicanes. Si donc l'application du nom à l'objet peut être faite avec propriété ou être impropre, nous conviendrons d'appeler la première vraie, et la seconde fausse. Mais s'il est possible de faire des noms une application impropre, et de les rapporter à des choses auxquelles ils ne conviennent pas, on en peut faire autant des verbes. Et si cela est vrai des noms et des verbes, cela l'est aussi des phrases ; car les phrases sont un assemblage des uns et des autres. Qu'en penses-tu, Cratyle ?

CRATYLE.
Je pense comme toi, Socrate, et je crois que tu as raison.

SOCRATE.
Maintenant si nous comparons les mots primitifs à des images, il peut se faire qu'on donne à une peinture toutes les formes et toutes les couleurs qui conviennent au modèle, comme aussi on peut ne pas les donner toutes,

Copyright Arvensa Editions

en négliger ou en ajouter quelques-unes, tantôt plus, tantôt moins. N'est-il pas vrai ?

CRATYLE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et celui qui saura les rendre toutes, fera de beaux dessins et de beaux tableaux ; celui au contraire qui en ajoutera ou en retranchera, fera aussi des dessins et des tableaux, mais de mauvais.

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Hé bien, si celui qui veut imiter la nature des choses au moyen des syllabes et des lettres, réunit toutes celles qui conviennent, l'image qui en résultera ne sera-t-elle pas bonne ? et cette image n'est autre chose que le nom. Si au contraire il omet ou ajoute tant soit peu de lettres ou de syllabes, n'est-il pas vrai qu'il en résultera encore une image, mais qui ne sera pas bonne ? en sorte qu'il y aura des noms bien faits, et de mal faits.

CRATYLE.
Peut-être.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Peut-être donc se trouvera-t-il de bons et de mauvais faiseurs de noms ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Et ne les appelions-nous pas législateurs ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Peut-être donc en sera-t-il de cet art comme de tous les autres arts : il y aura de bons législateurs et de mauvais ; c'est la conséquence de tout ce que nous venons de reconnaître.

CRATYLE.
C'est fort bien ; mais tu vois, Socrate, que lorsque nous avons formé les noms, suivant les lois de l'art de la grammaire, avec l'*a*, le *b*, ou autres lettres, si nous venons à ajouter, retrancher, ou seulement déplacer quelqu'un de ces éléments, on ne pourra plus dire que nous écrivons ce mot, et que seulement nous ne l'écrivons pas comme il faut ; je dis que nous ne l'écrivons plus du tout, et qu'il devient tout autre du moment qu'on lui a fait subir

Copyright Arvensa Editions

quelqu'une de ces modifications.

SOCRATE.
J'ai bien peur, Cratyle, que cette manière de voir ne soit pas juste.

CRATYLE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Il se peut bien qu'il en soit comme tu le dis, pour tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un nombre déterminé. Par exemple, si à dix, ou à tout autre nombre, tu ajoutes ou tu retranches quelque chose, tu as aussitôt un nombre différent. Mais la justesse d'une chose qui consiste, comme l'image, dans certaine qualité, n'est pas aux mêmes conditions. Au contraire, pour être image, il ne faut pas que l'image représente complètement la chose imitée. Vois si j'ai raison : y aurait-il réellement ces deux choses, savoir Cratyle et l'image de Cratyle, si quelque divinité avait représenté dans limage non seulement la couleur et la forme du modèle, comme font les peintres, mais encore tout l'intérieur de ta personne, tel qu'il est, avec le même degré de mollesse et de chaleur, même mouvement, même âme, même raison ; en un mot, si elle t'avait reproduit tout entier, et que, la copie achevée, elle l'eût placée auprès de toi, y aurait-il là Cratyle et l'image de Cratyle, ou bien deux Cratyles ?

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Il me semble, Socrate, que cela ferait deux Cratyles.

SOCRATE.
Tu vois donc, mon ami, que nous devons modifier l'idée que nous nous étions faite de la propriété d'une image ; et ne pas vouloir à toute force que ce ne soit plus une image, dès qu'il y manque quelque chose ou qu'il s'y trouve quelque chose de trop. Ne sens-tu pas de combien il s'en faut que les images renferment exactement tout ce qui se rencontre dans leurs modèles ?

CRATYLE.
Si fait.

SOCRATE.
Véritablement, Cratyle, ce serait une plaisante aventure si les choses et leurs noms devenaient semblables en tout point. Tout se trouverait double, et il n'y aurait plus moyen de distinguer où serait le nom et où serait la chose.

CRATYLE.
Tu as raison.

SOCRATE.
Consens donc, sans hésiter davantage, brave Cratyle, à

Copyright Arvensa Editions

reconnaître des noms qui conviennent aux choses et d'autres qui ne leur conviennent pas ; et n'exige pas qu'ils renferment toutes les lettres nécessaires pour les rendre de tout point conformes à ce qu'ils désignent ; mais plutôt accorde-nous que, dans un mot, peut être introduite telle lettre qui ne soit pas convenable ; et si une lettre dans un mot, un mot dans la phrase ; si un mot dans la phrase, une phrase dans le discours, sans qu'il faille contester pour cela que les mots et le discours expriment la chose, du moment que l'on y trouve le caractère distinctif de cette chose, comme nous l'avons trouvé en examinant les noms des lettres ; car tu te rappelles ce que nous en avons dit précédemment Hermogène et moi.

CRATYLE.
Oui, je m'en souviens.

SOCRATE.
La chose sera donc nommée, si ce caractère se retrouve dans le nom, lors même que tous les traits convenables n'y seraient pas rassemblés ; le nom sera bon, si ces traits y sont tous ; mauvais, s'il n'y en a que fort peu. Consentons à reconnaître encore là le discours, cher Cratyle, si nous ne voulons pas payer l'amende, comme à Égine, quand on se trouve encore en route à une certaine heure de la nuit ; car.on pourrait dire que nous sommes en vérité bien lents à arriver des noms aux choses. Ou bien, cherche une autre explication de la propriété du

Copyright Arvensa Editions

nom, et conteste-nous qu'il soit la représentation des choses au moyen des lettres et des syllabes : car, enfin, tu ne peux, sans te contredire toi-même, maintenir à la fois ce que tu disais et ce que tu viens de m'accorder.

CRATYLE.
Tout cela, Socrate, me paraît bien dit, et je l'admets.

SOCRATE.
Puisque nous voilà d'accord, poursuivons. Pour que le nom soit bien fait, disions-nous, il faut qu'il renferme les lettres convenables

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Et ces lettres sont celles qui ont de la ressemblance avec les objets.

CRATYLE.
Soit.

SOCRATE.
Voilà pour les mots bien faits. Quant aux autres, il faut bien encore, puisque enfin ce sont des images, que la plupart des lettres dont ils se composent, soient convenables et conformes aux choses ; mais en même

Copyright Arvensa Editions

temps ils en renfermeront d'autres qui ne le seront pas, et c'est par là que ces noms devront être estimés mauvais. Est-ce ainsi que nous l'entendons ?

CRATYLE.
Je ne le contesterai pas, Socrate, moi qui ne voudrais pas même avouer pour nom tout nom qui ne serait pas bien fait.

SOCRATE.
N'admets-tu pas que le nom doit être une représentation de l'objet ?

CRATYLE.
Sans doute.

SOCRATE.
Et trouves-tu que l'on puisse dire des noms que les uns sont primitifs, les autres formés de ceux-là ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Mais si ces primitifs doivent être autant de représentations de leurs objets, conçois-tu un meilleur moyen de les rendre tels que de les faire aussi semblables que possible à ce qu'ils doivent exprimer ? Ou bien aimes-

Copyright Arvensa Editions

tu mieux dire avec Hermogène, et beaucoup d'autres, que les noms sont des conventions qui ne représentent rien qu'à ceux entre lesquels la convention s'est faite et qui avaient connu d'abord les choses elles-mêmes, que la convention en un mot fait toute la propriété des noms, et qu'il est fort indifférent qu'on les ait établis comme nous voyons qu'on l'a fait, ou bien tout au rebours ; comme si nous appelions grand ce que nous appelons petit, et petit ce que nous appelons grand ? Laquelle de ces doctrines préfères-tu ?

CRATYLE.
Sans comparaison, Socrate, il vaut mieux représenter les choses par l'imitation que d'une façon entièrement arbitraire.

SOCRATE.
Fort bien. Mais pour que les noms soient conformes aux choses, n'est-il pas nécessaire que les lettres aussi soient naturellement semblables aux choses, puisque c'est avec les lettres que les noms primitifs doivent être formés ? Je m'explique ; aurait-on jamais pu rendre le tableau dont nous parlions tout à l'heure, semblable au modèle qu'il représente, si la nature n'eût fourni pour le composer des couleurs pareilles à celles du modèle ? L'aurait-on pu ?

CRATYLE.
Nullement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et de même, les noms ressembleraient-ils jamais à quoi que ce fût, si les éléments qui les composent ne se trouvaient pas avoir naturellement de la ressemblance avec les choses dont les noms nous offrent l'image ; et ces éléments, ne sont-ce pas les lettres ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Suis-moi donc maintenant dans la même recherche où je suis entré avec Hermogène. Par exemple, trouves-tu que nous ayons raison de dire que la lettre ρ est propre à exprimer le changement de lieu, le mouvement, la rudesse ?

CRATYLE.
Assurément.

SOCRATE.
Et la lettre λ à exprimer ce qui est poli, doux, et les autres qualités analogues dont nous avons parlé ?

CRATYLE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Tu sais sans doute que ce que nous appelons σκληρότης, *rudesse* et les Erétriens l'appellent σηληροτήρ.

CRATYLE.
Je le sais.

SOCRATE.
Ce ρ et ce ς ressemblent-ils donc à la même chose ? Le mot présente-t-il la même idée à ceux qui le terminent en ρ, et à nous qui le terminons en ς, ou le sens est-il différent ?

CRATYLE.
Il est clair que c'est le même sens.

SOCRATE.
Cela viendrait-il de ce que le ρ et le ς sont semblables entre eux, ou de ce qu'ils ne le sont pas ?

CRATYLE.
De ce qu'ils sont semblables.

SOCRATE.
Semblables absolument ?

CRATYLE.
Du moins, je pense, pour l'expression du mouvement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais ce λ placé dans le mot σκληρότης n'exprime-t-il pas le contraire de la rudesse ?

CRATYLE.
Peut-être en effet n'est-il pas bien à sa place, Socrate. Tu as assez retranché ou ajouté de lettres, partout où il le fallait, dans les explications que tu as données à Hermogène ; et pour moi, je trouvais que tu faisais bien ; de même ici, peut-être faudrait-il substituer un ρ au λ.

SOCRATE.
Je suis de ton avis ; mais quoi, de la façon dont nous prononçons aujourd'hui ce mot σκληρόν, *rude*, est-ce que nous ne nous comprenons pas mutuellement ? Toi-même, ne l'en tends-tu pas en ce moment même où je le prononce ?

CRATYLE.
Je l'entends, cher Socrate, à cause de l'usage.

SOCRATE.
Mais quand tu dis l'usage, crois-tu parler d'autre chose que d'une convention ? L'usage ne consiste-t-il pas en ce que, quand je prononce un mot, je conçois quelque chose, et que toi, en même temps, tu reconnais que c'est à cette chose que je pense ? Ne l'entends-tu pas ainsi ?

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Si donc tu reconnais l'objet lorsque je prononce un mot, je me suis fait comprendre de toi.

CRATYLE.
Il est vrai.

SOCRATE.
Et pourtant c'est au moyen de quelque chose qui ne ressemble pas à ce que j'ai en pensée lorsque je parle, s'il est vrai, comme tu l'avoues, que la lettre λ n'ait rien qui ressemble à la rudesse. Qu'y a-t-il là autre chose qu'une convention que tu as faite avec toi-même, et qui devient pour toi la règle unique de la propriété du nom, s'il est vrai que les lettres une fois reçues par l'usage et la convention désignent aussi bien ce qu'elles n'imitent pas que ce qu'elles imitent ? Et quand même l'usage ne serait pas une pure convention, toujours ne faudrait-il pas faire dépendre la signification de la ressemblance, mais de l'usage. Car c'est l'usage, à ce qu'il paraît, qui désigne les choses, par le dissemblable comme par le semblable. Ainsi, Cratyle, puisque nous sommes d'accord sur tout ceci ; car ton silence est pour moi un consentement ; il nous faut bien reconnaître que la convention et l'usage

Copyright Arvensa Editions

contribuent pour quelque chose au choix des termes dont nous nous servons pour exprimer nos pensées. Prenons, par exemple, les noms de nombre. Où trouverais-tu pour chaque nombre un nom qui lui ressemblât, si tu ne t'en rapportais un peu sur la propriété des noms à un accord, à une convention faite avec toi-même ? Pour moi, j'aime sans doute que les noms ressemblent autant que possible aux objets ; mais en vérité il faut prendre garde, comme disait Hermogène, de trop foire violence aux mots pour les ramener à cette ressemblance, et on est souvent contraint, pour en justifier le sens, d'en appeler tout simplement à la convention. Mais le nom le mieux fait est celui qui se compose entièrement, ou du moins en grande partie, d'éléments semblables aux choses, car ce sont là ceux qui conviennent ; le nom le plus mal fait est celui qui n'en renferme aucun. Dis-moi maintenant quelle vertu nous devons reconnaître aux noms et quel est le bien qu'ils produisent.

CRATYLE.

Je crois, Socrate, qu'ils ont la vertu d'enseigner, et qu'on peut dire, sans restriction, que qui sait les noms sait aussi les choses.

SOCRATE.

Peut-être, Cratyle, l'entends-tu en ce sens, que quand on sait ce qu'est le nom, comme le nom est semblable à la chose, [435e] on sait également ce qu'est celle-ci, puisque

Copyright Arvensa Editions

la connaissance des choses qui se ressemblent appartient à une seule et même science. Telle est, je crois, ta pensée, quand tu dis que qui sait le nom sait aussi la chose.

CRATYLE.
C'est cela même.

SOCRATE.
Voyons donc ce que c'est que cette manière d'enseigner les choses dont tu viens de parler, et s'il n'y en a pas une autre, quoique inférieure à celle-ci, ou bien si celle-ci. est la seule. De ces deux opinions, quelle est la tienne ?

CRATYLE.
La dernière, savoir qu'il n'existe absolument pas d'autre enseignement, que celui dont nous avons parlé est unique et qu'il est excellent.

SOCRATE.
Mais crois-tu que ce soit là en quoi consiste l'art de trouver les choses, et que celui qui a trouvé les noms ait aussi découvert les choses qu'ils désignent, ou enfin, que si telle est la méthode pour apprendre, il n'y en ait pas une autre pour chercher et pour découvrir.

CRATYLE.
Non, l'unique méthode de recherche et d'invention est encore celle dont nous parlons.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Supposons donc, Cratyle, un homme qui, dans là recherche de la nature des choses, ne prendrait d'autres guides que les noms. Ne : penses-tu pas qu'il courrait grand risque de se tromper ?

CRATYLE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Il est bien clair, disons-nous, que celui qui a composé les noms les a formés d'après la manière dont il concevait les objets eux-mêmes ; n'est-il pas vrai ?

CRATYLE.
Oui

SOCRATE.
Et si celui-là ne les concevait pais bien, et qu'il leur ait donné des noms conformes à sa manière de les concevoir, que pouvons-nous faire en le suivant, que de nous tromper ?

CRATYLE.
Mais, Socrate, il n'en peut être ainsi, il faut de toute nécessité [436c] ou bien que celui qui établit les noms les établisse avec la connaissance des choses, ou bien,

Copyright Arvensa Editions

comme je disais tout à l'heure, qu'il n'y ait pas absolument de nom. Et la meilleure preuve que l'auteur des noms ne s'est pas trompé, c'est cette concordance qu'il a su mettre entre tous. N'avais-tu pas toi-même cette pensée quand tu nous faisais remarquer l'analogie et la tendance commune de tous les noms ?

SOCRATE.
Mais cela même, mon cher Cratyle, n'est pas encore une apologie suffisante. Il serait tout simple que si celui qui a établi les noms avait commencé par commettre une erreur, il y eût ramené par force et fait concorder tout le reste, il n'y aurait là rien d'étonnant ? de même que dans la construction d'une figure géométrique, si l'on part d'une erreur légère et presque insensible, il faut que toute la suite y réponde. Chacun doit donc en toute chose s'assurer par la plus sérieuse réflexion et le plus soigneux examen, si le principe est juste ou s'il ne l'est point ; et c'est quand le principe est une fois bien éprouvé que toutes les conséquences doivent en découler naturellement. Au reste, je serais un peu étonné que les noms fussent parfaitement d'accord les uns avec les autres. Revenons donc à ce que nous avons précédemment examiné. Nous disions que les noms nous représentent le monde comme livré à un mouvement et à un flux universel. N'est-ce pas le sens que tu leur attribues ?

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Assurément, et ce sens est tout à lait juste.

SOCRATE.
Reprenons d'abord le mot ἐπιστήμη, *science* ; c'est un mot ambigu, mais qui paraît exprimer plutôt l'*arrêt* de l'âme *sur* les choses, ἵστησιν ἐπὶ que son mouvement de concert avec elles, en sorte qu'il vaudrait mieux prononcer le commencement, comme on le fait aujourd'hui, et au lieu de retrancher l'ε, ajouter un ι : ἐπειστήμη. Le mot βέβαιον, *stable*, semble offrir l'image d'une *base*, βάσις, d'un état stationnaire et non pas du mouvement. ἱστορία, *histoire*, paraît signifier ce qui *arrête le mouvement*, ἵστησϊ τὸ ῥοῦν. Πίστον, *croyable*, renferme évidemment ἱστᾶν, *arrêter*. Μνήμη, *mémoire*, indique clairement la *permanence*, μονή, dans l'âme, et non pas un mouvement. Qu'on examine en outre les mots ἁμαρτία, *erreur*, et ξυμφορά, *accident*, et on y trouvera un sens analogue à celui que nous avions donné à ξύνεσις, *compréhension*, à ἐπιστήμη, *science*, et à beaucoup d'autres qui désignent des choses dignes de louange[1120]. A côté de ces exemples viennent se placer les mots ἀμαθία, *ignorance*, et ἀκολασία, *intempérance*, le premier désignerait le mouvement d'un être *allant ensemble avec Dieu*, ἅμα τῷ Θεῷ ἰόν ; et dans le second je retrouve clairement l'*action de suivre* les choses, ἀκολουθία. De là il résulterait que les noms que nous

Copyright Arvensa Editions

donnons aux choses les plus mauvaises seraient entièrement semblables aux noms des choses les meilleures. Je ne doute pas qu'en s'y appliquant on ne trouvât un grand nombre d'exemples de ce genre, d'où on pourrait conclure que l'auteur des noms a voulu exprimer, non pas que les choses sont en mouvement, mais au contraire qu'elles sont immobiles.

CRATYLE.
Cependant, Socrate, tu vois que le premier sens est celui que l'auteur des noms a donné au plus grand nombre de mots.

SOCRATE.
Qu'importe, Cratyle ! Allons-nous, pour nous assurer de la propriété des noms, les compter comme des cailloux de scrutin, et : tenir pour vrai le sens indiqué par le plus grand nombre ?

CRATYLE.
Cela ne serait pas fort raisonnable.

SOCRATE.
Non assurément, mon ami. Mais, restons-en là sur ce sujet, et voyons si nous serons encore du même avis sur une autre question. Dis-moi, ne sommes-nous pas convenus que ceux qui, à diverses époques, ont institué les noms y soit chez les Grecs, soit chez les Barbares, sont

Copyright Arvensa Editions

réellement des législateurs, et que l'art auquel appartient cette institution est celui de la législation ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Les premiers législateurs, qui ont institué les premiers noms, l'ont-ils fait avec la connaissance des choses qu'ils nommaient ou sans cette connaissance ?

CRATYLE.
Je crois, moi, qu'ils avaient cette connaissance.

SOCRATE.
Et sans doute, cher Cratyle, ils n'auraient pu établir les noms, si elle leur eût manqué ?

CRATYLE.
Je ne le pense pas.

SOCRATE.
Eh bien, revenons au point d'où nous sommes partis. Tu disais, si tu t'en souviens, qu'on ne peut établir un nom qu'autant que l'on connaît la nature de l'objet auquel on le donne Maintiens-tu cette opinion ?

CRATYLE.

Copyright Arvensa Editions

J'y persiste.

SOCRATE.
Et tu attribues également cette connaissance préalable des choses à l'auteur des mots primitifs ?

CRATYLE.
Assurément.

SOCRATE.
Mais au moyen de quels noms aurait-il appris ou trouvé les choses, puisque les premiers mots n'existaient pas encore et que d'autre part, nous avons dit qu'on ne peut apprendre ou trouver les choses qu'après avoir appris ou trouvé de soi-même la signification des noms ?

CRATYLE.
Cela est embarrassant, Socrate.

SOCRATE.
Comment pourrions-nous dire que pour instituer les noms en législateurs, ils ont dû connaître les choses, avant qu'il y eût des noms et qu'ils en connussent aucun, s'il était vrai que l'on ne put connaître les choses que par leurs noms ?

CRATYLE.
La meilleure réponse à faire, ce serait, je pense, Socrate,

Copyright Arvensa Editions

de dire que c'est quelque puissance supérieure à l'humanité qui a établi les premiers noms d'où il suivrait nécessairement que ces noms sont tout à fait propres aux choses.

SOCRATE.
Mais maintenant, penses-tu que celui qui les institua, soit démon, soit Dieu, ait pu se contredire lui-même ? Et n'étais-tu pas de mon avis sur ceux que j'examinais tout à l'heure ?

CRATYLE.
Mais c'est que ceux-là ne sont pas des noms.

SOCRATE.
Lesquels veux-tu dire ? Ceux qui se l'apportent à l'idée du repos ou ceux qui se rapportent à l'idée du mouvement ? Car, ainsi que nous l'aurons remarqué, ce n'est pas le nombre qui doit décider.

CRATYLE.
Non, cela ne serait pas juste, Socrate.

SOCRATE.
Voilà donc une guerre civile entre les noms, et chaque parti prétendra être seul légitime. Auquel donnerons nous raison et d'après quel principe ? Ce ne pourra pas être en vertu d'autres noms, puisqu'il n'y en a point. Il devient

Copyright Arvensa Editions

évident qu'il faut chercher hors des noms quelque autre principe qui, en nous enseignant la vérité des choses, nous fasse connaître, sans le secours des noms ; quels sont les véritables, ceux qui se rattachent à la première de ces doctrines, ou ceux qui se rattachent à la seconde.

CRATYLE.
A la bonne heure.

SOCRATE.
S'il en est ainsi, Cratyle, il est possible d'acquérir sans les noms la connaissance des choses.

CRATYLE.
Soit.

SOCRATE.
Et par quel moyen croîs-tu que l'on puisse arriver à cette connaissance sinon par le moyen le plus naturel et le plus raisonnable, c'est-à-dire en étudiant les choses dans leurs rapporte, lorsqu'elles sont de la même famille, ou en elles-mêmes ? Ce qui est étranger aux choses ne peut rien nous montrer qui ne leur soit étranger, et non pas les choses mêmes.

CRATYLE.
Cela me paraît vrai.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Suis-moi donc, par Jupiter ! N'avons-nous pas souvent reconnu que les noms bien faits sont conformes à ce qu'ils désignent et sont les images des choses ?

CRATYLE.
Oui.

SOCRATE.
Si donc on peut connaître les choses, et par leurs noms et en elles-mêmes, quelle est de ces deux sortes de connaissance la plus belle et la plus sûre ? Est-ce de demander d'abord à l'image si elle est fidèle, et de rechercher ensuite ce qu'est la vérité qu'elle représente, ou bien de demander à la vérité ce qu'elle est en elle-même, et de s'assurer ensuite si l'image y réponde ?

CRATYLE.
C'est, je pense, à la vérité même qu'il faut s'adresser d'abord.

SOCRATE.
Mais de décider par quelle méthode il faut procéder pour découvrir la nature des êtres, c'est peut-être une entreprise au-dessus de mes forces et des tiennes ; qu'il nous suffise d'avoir reconnu que ce n'est pas dans les noms, mais dans les choses mêmes, qu'il faut étudier les choses.

Copyright Arvensa Editions

CRATYLE.
Il paraît, Socrate.

SOCRATE.
Prenons garde encore de nous laisser abuser par ce grand nombre de mots qui se rapportent au même système. Ceux qui ont institué les noms ont beau les avoir formés d'après cette idée que tout est dans un mouvement et un flux perpétuel, car je crois qu'en effet c'était là leur pensée, il se pourrait bien qu'il n'en fût pas ainsi dans la réalité, et que les auteurs mêmes des noms, saisis d'une sorte de vertige, fussent tombés dans un tourbillon où ils nous entraînent avec eux. Voici, par exemple, cher Cratyle, une question qui me revient souvent comme en rêve, devons-nous dire que le beau et le bon existent par eux-mêmes, et toutes les choses de cette sorte ?

CRATYLE.
Il me le semble, Socrate.

SOCRATE.
Je ne demande pas si un beau visage ou tout autre objet beau, car tout cela est dans un flux perpétuel, mais si le beau lui-même ne subsiste pas toujours tel qu'il est ?

CRATYLE.
Il le faut bien.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
S'il passait incessamment, serait-il possible de dire qu'il existe, et tel qu'il est ? Tandis que nous parlons, ne serait-il pas déjà autre, et n'aurait-il pas perdu sa première forme ?

CRATYLE.
Nécessairement.

SOCRATE.
Or comment une chose pourrait-elle être qui ne fut jamais de la même matière ? Car si il y a un moment où elle demeure semblable à elle-même, il est clair que dans ce moment-là elle ne passe point. Mais si d'autre part elle subsiste toujours la même et de la même manière, comment, ne sortant en rien de son essence, pourrait-elle changer et se mouvoir ?

CRATYLE.
Cela ne serait pas possible.

SOCRATE.
En outre, une pareille chose ne pourrait être connue par personne. Car, tandis qu'on approcherait pour la connaître, elle deviendrait autre ; de sorte qu'il serait impossible de savoir ce qu'elle est et comment elle est. Il ne saurait y avoir de connaissance d'un objet qui n'a pas

Copyright Arvensa Editions

de manière d'être déterminée.

CRATYLE.
Cela est vrai.

SOCRATE.
Ou ne peut pas même dire qu'il puisse y avoir une connaissance quelconque, si tout change sans cesse et que rien ne subsiste, Car si cette chose même que nous nommons la connaissance ne cesse pas d'être la connaissance, la connaissance subsiste, et il y a connaissance. Mais si la forme même de la connaissance vient à changer, elle se change en une autre forme qui n'est pas celle de la connaissance, et il n'y a plus connaissance ; et, si elle change toujours, il n'y aura jamais de connaissance. Dès lors plus rien qui connaisse, ni rien qui soit connu. Mais si ce qui connaît subsiste, si ce qui est connu subsiste aussi, si le beau, si le bon subsistent, et ainsi des autres êtres de cette nature, tout cela ne ressemble guère à cette mobilité et à ce flux universel dont nous parlions tout à l'heure. Est-ce dans cette dernière opinion qu'est la vérité, ou dans celle d'Héraclite et de. beaucoup d'autres avec lui[1121], c'est ce qu'il n'est point facile de décider, Il n'est pas d'un homme sage de se soumettre aveuglément, soi et son âme à l'empire des mots, de leur accorder une foi entière, ainsi qu'à leurs auteurs, d'affirmer que ceux-ci possèdent

Copyright Arvensa Editions

seuls la science parfaite, et de porter sur soi-même et sur les choses ce merveilleux jugement qu'il n'y a rien là de stable, mais que tout change comme l'argile, que les choses sont comme des malades affligés de fluxions ; et que tout est dans un écoulement perpétuel. Peut-être, cher Cratyle, en est-il ainsi ; peut-être n'en est-il rien. Il faut donc regarder la chose en face et d'un œil ferme, et ne rien admettre, trop facilement. N'es-tu pas jeune encore, et dans l'âge de la force ? Puis quand tu auras bien étudié la question, si tu en trouves une bonne solution, il faut venir m'en faire part.

CRATYLE.
Je le veux bien. En attendant tu sauras, Socrate, que j'y ai déjà réfléchi, et que tout bien pesé et considéré je préféré de beaucoup l'opinion d'Héraclite.

SOCRATE.
En ce cas, mon ami, tu voudras bien m'instruire à ton retour. Quant à présent, va à la campagne, puisque tu as fait tes préparatifs pour cela. Voilà Hermogène qui t'accompagnera.

CRATYLE.
Fort bien, Socrate ; mais de ton côté pense encore au sujet qui vient de nous occuper.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



LE SOPHISTE

ou

De l'Être

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Ici, comme pour le *Cratyle*, nous avons eu l'édition d'Heindorf, les éditions générales de Beltker et de Ast, et la traduction allemande de Schleiermacher.

(Note Victor Cousin, édition 1837)

Ce dialogue, si important pour l'histoire de la philosophie ancienne, antérieure à Platon, et si peu exploité par les historiens, est paru en français pour la première fois dans cette édition de 1837.

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :

THÉODORE[1123], *THÉÉTÈTE*[1124], *UN ÉTRANGER D'ÉLÉE*[1125], *SOCRATE*[1126].

THÉODORE.

Ainsi que nous en sommes convenus hier, Socrate, nous arrivons ponctuellement, Théétète et moi ; et voici un étranger que nous amenons avec nous. Natif d'Élée, il est de l'école de Parménide et de Zénon : c'est un philosophe.

SOCRATE.

Eh que sais-tu, cher Théodore, si, au lieu d'un étranger, ce n'est pas un dieu que tu nous amènes, suivant ce que dit Homère : que les dieux, et surtout celui qui protège les étrangers, se sont faits maintes fois les compagnons des mortels justes et vertueux, pour venir observer les iniquités et la bonne conduite des hommes[1127]. Ainsi, il se pourrait bien que tu eusses en ce moment pour compagnon quelqu'un de ces êtres supérieurs, qui serait venu examiner par lui-même et réfuter nos misérables raisonnements, une sorte de dieu de la réfutation.

THÉODORE.

Non, Socrate, ce n'est pas là le caractère de cet étranger ;

Copyright Arvensa Editions

il est plus indulgent que les disputeurs de profession. Quant à moi, si je ne vois pas un dieu en lui, du moins je le tiens pour divin ; je tiens pour tel tout philosophe.

SOCRATE.
Et tu as raison, mon ami. Je crains seulement que cette race d'hommes ne soit guère plus facile à reconnaître que là race même des dieux. Ces personnages (je ne parle pas des faux philosophes, mais des vrais) voyagent de ville en ville, en laissant tomber d'en haut leurs regards sur la vie qu'on mène en ces régions inférieures, et ignorance les fait paraître sous des aspects très divers. Les uns ne font d'eux aucun cas, les autres en font un cas infini. Ils semblent à ceux-ci des politiques, à ceux-là des sophistes. Enfin il y a des gens qui les prennent tout simplement pour des fous achevés. Sur quoi, je demanderais volontiers à notre étranger, avec son agrément, comment on considère et comment on nomme tout cela dans son pays.

THÉODORE.
De quoi veux-tu parler ?

SOCRATE.
Du sophiste, du politique et du philosophe.

THÉODORE.

Copyright Arvensa Editions

Mais qu'y a-t-il là qui t'embarrasse et qui te suggère cette question ?

SOCRATE.
Le voici : je voudrais savoir si, chez notre hôte, tous ces noms représentent un seul objet ou deux, ou bien encore, puisqu'il y a trois noms, si, distinguant de même trois classes d'individus, on attache à chaque nom séparément une idée particulière.

THÉODORE.
Il ne peut avoir aucune raison, ce me semble, de nous refuser cet éclaircissement. N'est-il pas vrai, étranger ?

L'ÉTRANGER.
Non, Théodore, je n'en ai aucune, et il n'est pas difficile de répondre que ce sont chez nous trois classes distinctes ; mais de déterminer nettement ce qu'est chacune de ces classes, c'est une besogne qui n'est pas si petite ni si aisée.

THÉODORE.
C'est un heureux hasard, Socrate, qui t'a fait tomber à peu près sur les mêmes questions que nous lui avions adressées avant de nous rendre ici ; et il nous avait déjà fait la même réponse, Il avoue qu'il a souvent entendu établir cette distinction, et qu'il ne l'a pas oubliée.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
En ce cas, étranger, pour le premier service que nous te demandons, nous ne saurions éprouver de ta part un refus. Seulement, dis-nous d'abord si tu as coutume de présenter et de développer toi-même tes arguments, ou bien si tu préfères la méthode des interrogations, méthode dont j'ai vu Parménide tirer les plus beaux discours du monde, à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui très avancé en âge.

L'ÉTRANGER.
Celle-ci est plus commode, Socrate, avec un interlocuteur facile et de bonne composition ; autrement il vaut mieux parler seul.

SOCRATE.
Eh bien ! tu n'as qu'a choisir celui de nous qu'il te plaira ; tu peux compter sur notre docilité à tous ; mais, si tu veux t'en rapporter à moi, tu choisiras quelqu'un des moins âgés, ce jeune Théétète, par exemple, ou tout autre à ton gré.

L'ÉTRANGER.
Je t'avoue, Socrate, que j'ai quelque honte, pour la première fois que je me trouve en cette compagnie, de voir qu'au lieu d'un entretien, où un mot amène l'autre, il

Copyright Arvensa Editions

faut que j'entre dans une discussion longue et serrée, et que je la soutienne, soit seul, soit avec un autre, comme si je faisais une démonstration publique ; car, dans le fait, la question n'est pas si facile qu'on pourrait le croire au premier abord ; elle exige, au contraire, un long développement. D'un autre coté, refuser de te complaire, ainsi qu'à tes, amis, surtout après ce que tu mas dit, il me semble que ce serait en user mal avec des hôtes et d'une façon peu civile ; d'autant plus que j'accepte avec grand plaisir Théétète pour interlocuteur, d'après l'entretien que j'ai eu tout à l'heure avec lui, et sur l'invitation que tu me fais maintenant.

THÉÉTÈTE.
Mais, étranger, es-tu bien sûr que de cette manière tu rendes service à toute la compagnie, comme disait Socrate ?

L'ÉTRANGER.
Il paraît, Théétète, qu'il n'y a plus rien à dire là-dessus ; c'est à toi que je dois m'adresser ; et si à la longue tu te fatigues, ce n'est pas à moi, mais à tes amis qu'il faudra t'en prendre.

THÉÉTÈTE.
J'espère bien ne pas perdre courage ; mais s'il en arrivait autrement, nous prendrions pour me soutenir le Socrate

Copyright Arvensa Editions

que voici, qui a de commun avec Socrate le nom qu'il porte, et avec moi d'être de mon âge et mon compagnon de gymnastique ; il est accoutumé à partager presque toutes mes fatigues.

L'ÉTRANGER.

Fort bien ; c'est à quoi tu aviseras à part toi dans la suite de l'entretien ; mais, à nous deux, il faut, je crois, que nous commencions par le sophiste, que nous cherchions avant tout et que nous tâchions d'expliquer ce que c'est ; car jusqu'ici nous ne sommes d'accord que sur le nom, et peut-être chacun de nous se fait-il de la chose une idée différente. Or, il vaut toujours mieux être d'accord sur la chose, en la définissant, que sur le nom qu'on n'a pas défini. Mais ce n'est pas l'affaire la plus aisée, que de déterminer, comme nous entreprenons de le faire, ce que c'est que cette espèce d'hommes qu'on appelle le sophiste. Dans toutes les grandes entreprises de ce genre qu'on veut mener à fin, je vois que de tous temps tout le monde a été d'avis de s'essayer d'abord sur des objets plus petits avant d'en venir aux plus grands. Si donc, Théétète, la définition du sophiste nous paraît à tous deux épineuse et difficile à trouver, je suis d'avis que nous préludions à cette recherche par quelque autre plus facile, à moins que tu n'aies à proposer un chemin plus commode.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Je n'en vois pas.

L'ÉTRANGER.
En ce cas, veux-tu que nous mettions en avant quelque question peu relevée qui nous serve de modèle pour l'autre ?

THÉÉTÈTE.
Volontiers.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! que prendrons-nous qui soit de peu d'importance et facile à connaître, et qui pourtant n'ait pas moins besoin d'explication que des choses plus considérables ? Le pécheur à l'hameçon, par exemple ; chacun sait ce que c'est ; il n'y a pas là de quoi se creuser la tête.

THÉÉTÈTE.
Non, assurément

L'ÉTRANGER.
J'espère cependant que cet exemple nous mettra sur la voie d'une méthode convenable à notre dessein.

THÉÉTÈTE.
Ce serait le mieux du monde.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Voyons donc, et commençons par ceci. Dis-moi si nous devons considérer ce pêcheur, comme un artiste ou comme un homme étranger à toute espèce d'art, mais possédant quelque autre puissance.

THÉÉTÈTE.
On ne peut pas dire que ce soit un homme étranger à toute espèce d'art.

L'ÉTRANGER.
Mais on peut, ce semble, partager tous les arts en deux espèces.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
L'agriculture et tous les travaux appliqués à des corps qui vivent et qui meurent ; ensuite ceux qui composent et façonnent tout ce qu'on appelle ustensiles ; enfin les arts d'imitation : ce sont là toutes choses que l'on peut avec grande raison désigner par un seul et même nom.

THÉÉTÈTE.
Comment et quel est ce nom ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Toutes les fois que quelqu'un fait venir à l'être ce qui auparavant n'était pas, nous appelons cela faire, pour ce qui fait venir à l'être, être fait, pour ce qui y vient.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Et c'est en cela même que consiste le pouvoir des arts que nous venons d'énumérer.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
On pourrait donc les comprendre tous sous le nom de l'art de faire.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
D'un autre côté, l'art d'enseigner, celui d'apprendre, l'art du gain, du combat, de la chasse, ne façonnant et ne fabriquant rien, mais se rapportant aux choses déjà

Copyright Arvensa Editions

existantes et toutes faites, qu'ils nous procurent par des raisonnements et des actions ou qu'ils défendent contre ceux qui voudraient nous les prendre, il semble qu'on peut les comprendre tous ensemble sous le titre de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE.
Oui, cela me paraît juste.

L'ÉTRANGER.
Tout art étant donc destiné ou à faire ou à acquérir, de quel côté plaçons-nous la pèche à la ligne ?

THÉÉTÈTE.
Dans l'art d'acquérir, cela est évident.

L'ÉTRANGER.
Mais n'y a-t-il pas deux espèces d'acquisition, l'une par consentement mutuel, comme les dons, les marchés, les salaires ; l'autre par force, soit au moyen des paroles, soit au moyen des actions, et qu'on pourrait appeler l'acquisition violente ?

THÉÉTÈTE.
Je le crois, d'après ce que nous avons dit tout à l'heure.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Maintenant l'acquisition violente ne se divise-t-elle pas en deux ?

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
En distinguant l'acquisition violente à force ouverte, par le combat, et l'acquisition violente par ruse, c'est-à-dire la chasse.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Mais cette dernière on aurait tort de ne pas la diviser en deux espèces.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
L'une s'attachant à des objets sans vie, l'autre à des êtres animés.

THÉÉTÈTE.
Et pourquoi non ? L'une et l'autre sont réelles.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Assurément. Quant à la chasse aux objets inanimés, il faut la laisser de coté, comme n'ayant pas de nom particulier, à l'exception de quelques parties de l'art des plongeurs et autres bagatelles semblables ; mais la chasse aux êtres animés, nous rappellerons chasse aux animaux.

THÉÉTÈTE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Et ne peut-on partager encore en deux espèces la chasse aux animaux ? l'une pour les animaux marcheurs, qui se diviserait à son tour en un grand nombre d'espèces, avec des noms divers, ou la chasse sur terre ; l'autre, pour les animaux nageurs, ou la chasse dans l'élément fluide.

THÉÉTÈTE.
Soit

L'ÉTRANGER.
Et dans le genre nageur, nous distinguons l'espèce volatile de l'espèce aquatique ?

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Et nous appelons toute chasse aux volatiles, chasse aux oiseaux ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et pèche, en général, la chasse aux animaux aquatiques ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Celle-ci n'offre-t-elle pas, à son tour, deux espèces distinctes ?

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
Celle où l'on se sert seulement de rets pour prendre sa proie, et celle où on la blesse.

THÉÉTÈTE.
Voyons, comment établis-tu cette distinction ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Tout ce qui embrasse et enveloppe une chose pour la retenir, rentre naturellement dans la dénomination de rets.

THÉÉTÈTE.
C'est juste.

L'ÉTRANGER.
Or les nasses, les filets, les lacs, les paniers, peut-on les appeler autrement que des rets ?

THÉÉTÈTE.
Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.
Nous appellerons donc cette partie de la chasse la pèche avec des rets ?

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Et l'autre espèce, celle où l'on se sert d'hameçons et de harpons, ne ferons-nous pas bien de l'appeler, par exemple, la pêche avec du fer, ou bien as-tu quelque

Copyright Arvensa Editions

autre nom plus élégant à lui donner. Théétète ?

THÉÉTÈTE.
Ne nous inquiétons pas du nom ; celui-ci suffit

L'ÉTRANGER.
Maintenant la pèche, avec du fer, la nuit et à la lueur des flambeaux, s'appelle, je crois » chez les gens du métier, pèche à la lumière.

THÉÉTÈTE.
Justement.

L'ÉTRANGER.
Et celle du jour, pour laquelle ils s'arment de crocs attachés au bout d'un bâton, et de harpons, est appelée en général la pèche avec des crocs.

THÉÉTÈTE.
En effet.

L'ÉTRANGER.
Mais, dans ce genre de pêche avec du fer, qui se fait avec des crocs, lorsqu'on blesse sa proie de haut en bas, on appelle cela pèche au harpon, parce que c'est ainsi qu'on se sert des harpons.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Il est vrai ; cela se dit ainsi.

L'ÉTRANGER.
L'autre procédé fait une espèce à part.

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
Lorsque, pour blesser le poisson, on s'y prend d'une manière tout opposée, à l'aide de l'hameçon, pour l'atteindre non plus comme avec le harpon en un endroit quelconque du corps, mais seulement par la tête et par le gosier, et qu'on le tire au bout d'une baguette ou d'un roseau, au rebours de l'autre façon, et de bas en haut ; eh bien ! Théétète, comment disons-nous que cela s'appelle ?

THÉÉTÈTE.
Il me semble que nous voilà maintenant arrivés à ce que nous cherchions.

L'ÉTRANGER.
Maintenant donc nous ne nous accordons plus seulement sur le nom de la pêche à l'hameçon ; nous avons suffisamment expliqué et défini la chose. En divisant en deux parties l'art en général, nous y avons trouvé l'art

Copyright Arvensa Editions

d'acquérir ; dans l'art d'acquérir, l'art d'acquérir par violence ; dans l'art d'acquérir par violence, la chasse ; dans la chasse, la chasse aux animaux ; dans la chasse aux animaux, la chasse dans le fluide ; dans cette dernière espèce de chasse, nous avons pris la division inférieure, qui est la pêche ; dans la pêche, la pêche avec du fer ; dans la pêche avec du fer, la pêche avec des crocs ; enfin l'espèce de la pêche avec des crocs, qui consiste à blesser le poisson en le tirant de bas en haut, empruntant son nom à ces circonstances mêmes, s'est appelée la pêche à l'hameçon.

THÉÉTÈTE.
Voilà, certes, qui est suffisamment bien établi.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! essaierons-nous de trouver, d'après ce modèle, ce que c'est que le sophiste ?

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Notre première question au sujet du pêcheur à l'hameçon, n'a-t-elle pas été si nous devions le considérer comme un ignorant, ou bien comme un homme qui possède un art ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et maintenant, Théétète, devons-nous considérer le sophiste comme un ignorant, ou bien, au contraire, comme un sophiste véritable[1128] ?

THÉÉTÈTE.
Un ignorant ! non certes. Je comprends ce que tu veux dire : celui qui porte le nom de sophiste doit l'être en effet.

L'ÉTRANGER.
Ainsi nous reconnaissons qu'il doit nécessairement posséder un certain art ?

THÉÉTÈTE.
Mais lequel ?

L'ÉTRANGER.
Par les dieux ! ne nous sommes-nous donc pas aperçu que notre homme est de la famille de l'autre ?

THÉÉTÈTE.
De quel homme parles-tu, et de quel autre ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Du sophiste et du pêcheur à l'hameçon.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Tous deux m'ont l'air d'être des chasseurs.

THÉÉTÈTE.
Quelle est la chasse de notre homme ? Car pour l'autre, nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER.
Nous avons, n'est-ce pas, divisé la chasse en deux espèces : la chasse aux animaux nageurs et la chasse aux animaux marcheurs ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Dans la chasse aux animaux nageurs, nous avons parcouru les divisions de la partie qui se rapporte aux animaux aquatiques. Mais nous avons laissée indivise la chasse aux animaux marcheurs, tout en observant qu'elle renferme

Copyright Arvensa Editions

beaucoup d'espèces.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Jusque là, à partir de l'art d'acquérir, le sophiste et le pêcheur à la ligne sont allés de compagnie ?

THÉÉTÈTE.
Il semble.

L'ÉTRANGER.
Mais ils se séparent à la chasse aux animaux : l'un prend le chemin de la mer, des rivières et des lacs pour y chasser les animaux qu'ils contiennent.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
L'autre se tourne vers la terre, vers d'autres fleuves tout différents, et, pour ainsi dire, vers les champs féconds de la richesse et de la jeunesse, pour s'emparer de ce qu'ils nourrissent.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
La chasse sur terre offre deux grandes espèces distinctes.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
La chasse des animaux apprivoisés, et la chasse aux bêtes sauvages.

THÉÉTÈTE.
Est-ce qu'il y a une chasse aux animaux apprivoisés ?

L'ÉTRANGER.
Oui, si l'homme est un animal cette espèce ; mais choisis l'hypothèse que tu voudras : ou qu'il n'y a point absolument d'animaux apprivoisés, ou qu'il y en a, mais que l'homme est de l'espèce sauvage, ou bien encore en le prenant pour un animal apprivoisé, qu'il n'y a point de chasse aux hommes. Explique-toi sur celle de ces idées que tu préférée adopter.

THÉÉTÈTE.
Non, étranger, j'avoue et que nous sommes des animaux, apprivoisés et qu'il y a une chasse aux hommes.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Reconnaissons donc aussi deux espèces de chasse aux animaux apprivoisés.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
De la piraterie, de la capture des esclaves, de la tyrannie, et de tous les arts de la guerre, formons un tout que nous appellerons la chasse violente.

THÉÉTÈTE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
De la chasse dans les tribunaux, dans les assemblées populaires et dans les conversations, nous ferons un autre tout, qui sera l'art de la chasse par la persuasion.

THÉÉTÈTE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Mais la chasse par la persuasion se divise aussi en deux genres.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Lesquels ?

L'ÉTRANGER.
La chasse publique et la chasse privée.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
La chasse privée comprend deux espèces ; l'une où l'on poursuit un salaire, l'autre où l'on fait des dons.

THÉÉTÈTE.
Je ne comprends pas.

L'ÉTRANGER.
Il paraît que tu n'as jamais fait attention à la chasse des amants.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
C'est qu'ils font des cadeaux à ceux qui sont l'objet de leur chasse.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Cette espèce de la chasse privée sera donc celle de l'amour ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Quant à la chasse où l'on cherche un salaire, il y en a une espèce où le chasseur se concilie les gens par des caresses, emploie le plaisir pour amorce, sans demander d'autre salaire que sa propre nourriture ; c'est la flatterie, que nous nous accorderons tous, je crois, à appeler un art de procurer du plaisir.

THÉÉTÈTE.
A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.
Mais cette autre espèce de chasse, qui prétend ne chercher la conversation des gens que pour leur enseigner la vertu, et qui veut son salaire en argent comptant, n'est-ce pas bien la peine de la distinguer par un autre nom ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui, certes.

L'ÉTRANGER.
Et lequel ? Tâche de me le dire.

THÉÉTÈTE.
C'est clair. Voilà le sophiste trouvé, à ce qu'il paraît. Quant à moi du moins, en le nommant ici, je crois rencontrer le mot propre.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, Théétète, il résulte de tout ce que nous venons de dire, que par la sophistique il faut entendre l'art de s'approprier, d'acquérir avec violence, à la chasse aux animaux marcheurs, terrestres et apprivoisés, à la chasse de l'espèce humaine, chasse privée, qui poursuit un salaire, un salaire payable en argent comptant, et qui prend, par l'appât trompeur de la science, des jeunes gens riches et de distinction.

THÉÉTÈTE.
C'est tout à fait cela.

L'ÉTRANGER.
Considérons encore la chose d'un autre coté ; car l'art

Copyright Arvensa Editions

qu'exerce le personnage dont nous nous occupons n'est pas un art de peu de conséquence, mais divers et compliqué. En effet, après toutes les formes que nous venons de voir paraître, le voilà qui en prend une toute différente et relative à un tout autre genre que celui où nous venons de le ranger.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons dit que l'art d'acquérir comprend deux espèces : l'acquisition par la chasse et l'acquisition par consentement mutuel.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Distinguons maintenant deux espèces d'acquisitions par consentement ; l'acquisition par donation, et l'acquisition par achat et commerce.

THÉÉTÈTE.
D'accord.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Nous partagerons de même en deux cette dernière espèce d'acquisition.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Le commerce de première main, où l'on vend ce qu'on a fabriqué soi-même ; le commerce de seconde main, où l'on vend les produits des autres.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Maintenant, une moitié, ou peu s'en faut, du commerce de seconde main n'est-elle pas le débit qui se fait dans chaque ville, et qu'on appelle le commerce de détail ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et le commerce qui va faire ses ventes et ses achats d'une ville à l'autre, ne s'appelle-t-il pas le négoce ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien ?

L'ÉTRANGER.
Or, ne voyons-nous pas qu'une partie des négociants vend ou achète pour de l'argent ce qui sert à la nourriture et à l'usage du corps, et une autre partie ce qui sert à l'âme ?

THÉÉTÈTE.
Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
C'est sans doute la partie qui concerne l'âme que nous ne voyons pas bien ; car pour l'autre, rien de plus clair.

THÉÉTÈTE.
Oui, sans doute.

L'ÉTRANGER.
Ne pouvons-nous donc pas dire que l'art de la musique en tout genre, qui s'importe et s'exporte, se vend et s'achète d'une ville à l'autre, l'art du dessin, celui des prestiges, et mille autres choses qui s'expédient et se vendent pour le service de l'âme, soit pour l'amuser, soit pour l'occuper sérieusement, ont véritablement leurs négociants, tout aussi bien que les grains et les boissons ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
Ainsi tu appliqueras ce même nom de négociant à celui qui achète partout des connaissances et les échange ensuite de ville en ville pour de l'argent ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Dans ce négoce des choses de l'âme, une branche pourrait très bien s'appeler l'exhibition des objets de parade et de luxe ; l'autre branche devrait avoir également un nom assez bizarre, mais enfin approprié à la chose, qui est la vente des connaissances.

THÉÉTÈTE.
Mais cela serait fort juste.

L'ÉTRANGER.
Dans ce commerce de connaissances, la partie qui s'occupe des connaissances relatives à tous les autres arts, et celle qui s'occupe des connaissances relatives à la vertu, doivent recevoir deux noms différents.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Soit donc la première le commerce des choses d'art. Tâche de trouver toi-même un nom pour la seconde.

THÉÉTÈTE.
Et quel autre nom pourrait-on lui donner justement que celui du sujet même de notre recherche, la sophistique ?

L'ÉTRANGER.
Aucun autre ; résumons-nous donc en disant que la seconde forme sous laquelle la sophistique nous est apparue, c'est celle de l'art d'acquérir à l'amiable par le commerce, [224d] le commerce extérieur ou négoce, le négoce des choses de l'âme, vendant des discours et des connaissances relatives à la vertu.

THÉÉTÈTE.
A merveille.

L'ÉTRANGER.
En troisième lieu, s'il s'agissait d'un homme établi à demeure dans sa ville, marchand et fabricant à la fois des connaissances en question, et gagnant sa vie à ce métier, nous n'hésiterions pas à lui donner le même nom ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Ainsi tu appelleras toujours sophistique, à ce qu'il paraît, l'art d'acquérir à l'amiable par le commerce, soit qu'on fabrique ou qu'on ne fabrique pas soi-même les objets de son trafic, pourvu que ces objets soient les connaissances que nous avons dites ?

THÉÉTÈTE.
Nécessairement ; car il faut bien être conséquent.

L'ÉTRANGER.
Voyons encore si le genre dont nous cherchons les caractères, ne se rapporte pas à quelque autre de nos divisions.

THÉÉTÈTE.
A laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Dans l'art d'acquérir, nous avons distingué l'acquisition par voie de combat.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Il ne serait pas mal de la partager à son tour en deux espèces.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles, dis-moi ?

L'ÉTRANGER.
Le combat pour l'honneur, et le combat sérieux.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Dans le combat sérieux, celui qui se fait corps à corps serait assez bien caractérisé par le nom de violent

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et celui qui se fait de discours à discours, comment l'appellera-t-on, Théétète, [225b] si ce n'est controverse ?

THÉÉTÈTE.
Pas autrement.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Or, le genre de la controverse doit être considéré comme double.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Si l'on procède par longs discours opposés à longs discours, en public, et sur le juste et l'injuste, c'est la controverse judiciaire.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Si, au contraire, c'est un discours entre particuliers, entre coupé de demandes et de réponses, le nom que nous avons coutume de lui donner, n'est-il pas celui de dispute ?

THÉÉTÈTE.
En effet

L'ÉTRANGER.
Quant à cette sorte de dispute qui porte sur des transactions, mais qu'on pratique sans art, il faut bien en faire une espèce à part, puisqu'on y a attaché avec raison

Copyright Arvensa Editions

une idée particulière ; mais jusqu'ici on ne lui a pas donné de nom, et ce n'est pas la peine que nous lui en cherchions un.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison ; cette espèce renferme un trop grand nombre de petites subdivisions.

L'ÉTRANGER.
Mais la dispute que l'on traite avec art, et qui roule sur le juste et l'injuste et autres choses de ce genre, n'est-ce pas discussion que nous l'appelons d'ordinaire ?

THÉÉTÈTE.
Si fait.

L'ÉTRANGER.
Mais il y a des discussions qui ruinent, et d'autres qui enrichissent.

THÉÉTÈTE.
Cela est très certain.

L'ÉTRANGER.
Tâchons donc de qualifier par leur vrai nom chacune de ces deux espèces.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Oui, cela est nécessaire.

L'ÉTRANGER.
La discussion qui n'a d'autre but que le plaisir même de discuter, en nous faisant négligerais nos propres affaires, sans être, quant à l'effet oratoire, fort agréable à la plupart des auditeurs, il me semble qu'elle ne peut s'appeler autrement que bavardage

THÉÉTÈTE.
C'est bien aussi le nom qu'on lui donne.

L'ÉTRANGER.
Quant aux discussions que l'on institue en particulier pour y gagner de l'argent, essaie à ton tour d'en trouver le nom.

THÉÉTÈTE.
Pour le coup, il n'y a pas à s'y tromper : voici venir encore pour la quatrième fois notre singulier personnage, le sophiste que nous cherchons.

L'ÉTRANGER.
Ainsi l'art du sophiste n'est autre chose que l'art de gagner de l'argent par la discussion, qui lui-même fait partie de celui de la dispute, de la controverse, des combats et par conséquent de l'art d'acquérir, comme

Copyright Arvensa Editions

déjà nous l'avons trouvé.

THÉÉTÈTE.
C'est évident.

L'ÉTRANGER.
Tu le vois, on a bien raison de dire que le sophiste est un animal changeant et qui ne se laisse pas prendre, comme on dit, d'une seule main.

THÉÉTÈTE.
Eh bien ! mettons-y les deux mains.

L'ÉTRANGER.
C'est ce qu'il nous faut faire, et de toutes nos forces ; car voici une nouvelle trace pour le suivre. Dis-moi, ne nous servons-nous pas de certains termes de service domestique ?

THÉÉTÈTE.
D'une infinité ; mais, dans le nombre, desquels veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER.
Par exemple, des mots clarifier, cribler, vanner, trier.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Nul doute qu'on ne s'en serve.

L'ÉTRANGER.
De plus, il y en a une foule d'autres, comme carder, filer, tisser, dont nous savons qu'on se sert aussi dans les arts. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Mais, dans quel dessein me questionnes-tu sur tous ces exemples ?

L'ÉTRANGER.
Tous, n'est-il pas vrai, se rapportent à l'opération de démêler une chose d'avec une autre ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
En ce cas, suivant ma méthode, nous pouvons les considérer tous comme se rapportant à un seul et même art, et les réunir sous une dénomination commune.

THÉÉTÈTE.
Et laquelle ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

L'art de démêler.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Examine si nous ne pouvons pas distinguer dans cet art deux espèces.

THÉÉTÈTE.
Mais tu demandes un examen bien prompt pour moi.

L'ÉTRANGER.
Vois pourtant : dans certaines de ces opérations, on sépare le meilleur d'avec le pire, et dans les autres, le semblable d'avec le semblable.

THÉÉTÈTE.
A présent que tu l'as dit, je le comprends.

L'ÉTRANGER.
Pour la seconde de ces deux manières de démêler, je ne lui vois point de nom particulier dans la langue ; j'en vois un, au contraire, pour celle qui retranche le pire et garde le meilleur.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Lequel, dis-moi ?

L'ÉTRANGER.
Toute opération de ce genre, si je ne me trompe, s'appelle communément épuration,

THÉÉTÈTE.
C'est en effet, le mot en usage.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! tout le monde n'apercevrait-il pas deux espèces dans l'art d'épurer ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être bien, en prenant le temps d'y penser ; car pour le moment je ne le vois point.

L'ÉTRANGER.
Cependant il est naturel de comprendre sous un seul et même nom les différentes espèces d'épuration qui se rapportent au corps.

THÉÉTÈTE.
Quelles espèces, et quel nom ?

L'ÉTRANGER.
D'abord, les épurations qui se pratiquent sur le corps des

Copyright Arvensa Editions

êtres, animés, soit à l'intérieur, comme celles qu'opèrent la gymnastique et la médecine, soit à l'extérieur, comme toutes celles qui se rapportent à l'art du baigneur et ne méritent pas qu'on, s'y arrête ; ensuite les épurations qu'on pratique sur des objets inanimés, par exemple, le lavage, et toutes les opérations de nettoiement qui comprennent une foule de menus soins sous des noms qui ont l'air ridicules.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
C'est très bien, Théétète ; mais notre méthode n'attache ni plus ni moins d'importance à l'art d'épurer avec l'éponge, qu'à celui d'épurer par des breuvages salutaires ; elle ne de soucie pas que l'un nous rende de petits services, et l'autre de très grands. Dans l'unique but d'acquérir la science, elle ne cherche qu'à reconnaître dans tous les arts ce qui est ou ce qui n'est pas de la même famille, et elle fait de tous la même estime. Quand elle en trouve deux qui se ressemblent, elle ne juge pas l'un plus ridicule que l'autre ; l'art de la guerre ne lui paraît pas une chasse plus noble que l'art de détruire la vermine, mais une chasse qui d'ordinaire inspire plus d'orgueil. Et quant au nom que tu me demandes maintenant pour désigner à la fois tous les arts qui

Copyright Arvensa Editions

s'occupent de purifier les corps, animés ou inanimés, il n'importe pas à cette méthode que ce soit le nom de la plus belle apparence ; il suffit qu'il comprenne toutes les espèces d'épurations différentes des épurations de l'âme ; car si j'entends bien notre méthode, ce qu'elle se propose ici, c'est de séparer de toute autre épuration celle qui'concerne l'esprit.

THÉÉTÈTE.
A présent, je suis au fait, et j'admets deux espèces d'épuration, l'une pour l'âme, l'autre pour le corps, indépendante de la première.

L'ÉTRANGER.
A merveille. Maintenant, fais attention à ce que je vais te dire, pour tâcher de subdiviser encore en deux la division que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE.
Partout où tu me conduiras, je tâcherai de te suivre dans tes divisions.

L'ÉTRANGER.
Nous admettons que dans l'âme la méchanceté et la vertu sont deux choses différentes.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien ?

L'ÉTRANGER.
Et l'épuration consiste, suivant nous, à garder ce qui est bon, et à rejeter ce qui ne vaut rien.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
De même, en ce qui touche l'âme, lorsque nous trouverons qu'on en retranche quelque chose de mauvais, et que nous appellerons cela épuration, nous nous exprimerons avec justesse.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Il y a dans l'âme deux sortes de méchancetés.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
L'une est pour l'âme ce qu'est pour le corps la maladie, l'autre ce qu'est la laideur.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Je n'entends pas bien.

L'ÉTRANGER.
Maladie et désordre du corps, ce n'est peut-être pas la même chose pour toi ?

THÉÉTÈTE.
J'avoue encore que je ne sais comment répondre.

L'ÉTRANGER.
Distingues-tu le désordre de la désunion provenue, par suite de quelque altération, entre des choses que la nature a faites alliées et de même famille ?

THÉÉTÈTE.
Nullement.

L'ÉTRANGER.
Et la laideur est-elle autre chose que le défaut d'harmonie, qui est désagréable partout où il se trouve.

THÉÉTÈTE.
Pas autre chose.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Eh bien ! dis-moi, ne remarquons-nous pas dans l'âme des méchants une désunion entre les opinions et les désirs, entre le courage[1129] et les plaisirs, entre la raison et les chagrins, un conflit véritable entre tout cela ?

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Et cependant ces choses-là sont nécessairement faites pour être alliées.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
En appelant donc la méchanceté désordre et maladie de l'âme, nous parlerons avec justesse ?

THÉÉTÈTE.
Avec toute justesse.

L'ÉTRANGER.
Bien ; et maintenant si une chose susceptible de mouvement, et dirigée vers un but quelconque et cherchant à l'atteindre, passe à côté et le manque à chaque fois, est-ce par harmonie, ou n'est-ce pas plutôt

Copyright Arvensa Editions

par défaut d'harmonie entre cette chose et le but, qu'il faudra dire que cela est arrivé ?

THÉÉTÈTE.
Par défaut d'harmonie, rien n'est plus clair.

L'ÉTRANGER.
Or nous savons que pour toute âme l'ignorance est involontaire.

THÉÉTÈTE.
Très certainement.

L'ÉTRANGER.
Et l'ignorance, pour l'âme qui aspire à la vérité, n'est pas autre chose qu'une aberration, qui fait que l'intelligence passe à côté de son but.

THÉÉTÈTE.
Nul doute.

L'ÉTRANGER.
Une âme déraisonnable est donc une âme laide et difforme.

THÉÉTÈTE.
Selon toute apparence.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Il est donc démontré qu'il y a dans l'âme deux sortes de maux ; l'un, qui s'appelle communément méchanceté, est évidemment la maladie de l'âme.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
L'autre est ce qu'on appelle ignorance ; mais on ne veut pas convenir que, quand ce mal entre dans l'âme, il suffît à lui seul pour la rendre mauvaise.

THÉÉTÈTE.
Il faut bien accorder, ce dont je doutais, quand tu l'as dit tout à l'heure : qu'il existe dans l'âme deux sortes de maux, et qu'on doit considérer comme maladie en nous toute lâcheté, tout excès, toute injustice, et comme laideur l'ignorance à laquelle notre âme est sujette de tant de manières.

L'ÉTRANGER.
Or n'existe-t-il pas pour le corps deux arts qui s'appliquent à ces deux sortes de maux ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Lesquels ?

L'ÉTRANGER.
Pour la laideur, la gymnastique, et pour les maladies, la médecine.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! pour l'intempérance, l'injustice et la lâcheté, la justice qui punit est, de tous les arts, le plus convenable.

THÉÉTÈTE.
A ce qu'il semble du moins, sauf erreur humaine.

L'ÉTRANGER.
Et est-il un art plus propre à la guérison de toute sorte d'ignorance, que l'art de l'enseignement ?

THÉÉTÈTE.
Non, aucun.

L'ÉTRANGER.
Voyons, examine s'il faut considérer cet art comme formant un seul genre indivisible, ou comme ayant des parties distinctes, dont deux principales.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Je le veux bien.

L'ÉTRANGER.
Voici, je pense, le chemin le plus court pour y arriver.

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
C'est de considérer qu'on peut partager l'ignorance comme en deux parts. Or du moment que l'ignorance se divise, il faut que l'art de l'enseignement se divise aussi pour correspondre à chacune de ses parties.

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce ? Apercevrais-tu ce que nous cherchons ?

L'ÉTRANGER.
Il me semble que je distingue une grande et terrible espèce d'ignorance, capable de balancer à elle seule toutes les autres.

THÉÉTÈTE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

D'imaginer qu'on sait ce qu'on ne sait pas ; car c'est peut-être de là que viennent toutes les erreurs dans lesquelles tombe notre esprit.

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
C'est proprement ce qu'on appelle sottise.

THÉÉTÈTE.
En effet.

L'ÉTRANGER.
Et comment appeler la partie de l'art de l'enseignement qui remédie à ce genre d'ignorance ?

THÉÉTÈTE.
Il me semble, étranger, que chez nous du moins, on l'appelle éducation, tandis que tout autre enseignement se rapporte à l'enseignement des métiers.

L'ÉTRANGER.
Il en est de même, Théétète, dans presque toute la Grèce. Maintenant il nous faut encore considérer si cette partie est indivisible, ou bien si elle présente des subdivisions qui méritent des noms particuliers.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Examinons cela.

L'ÉTRANGER.
Oui, elle me paraît susceptible d'être divisée à son tour.

THÉÉTÈTE.
Et comment ?

L'ÉTRANGER.
Il me semble que, dans l'enseignement oral, il est une méthode plus rude et une autre plus douce.

THÉÉTÈTE.
Quelles sont ces deux méthodes ?

L'ÉTRANGER.
L'une, antique, en usage chez nos pères, et dont beaucoup de gens se servent encore aujourd'hui envers leurs épiants quand ceux-ci font quelque faute, tantôt les grondant avec sévérité, tantôt les reprenant avec douceur : on pourrait l'appeler l'exhortation.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Voici le fondement de l'autre méthode : après y avoir bien réfléchi, plusieurs ont cru reconnaître que toute ignorance est involontaire, que nul ne consent à apprendre une chose lorsqu'il se persuade en être suffisamment instruit, et qu'en ce cas la méthode d'exhortation, après bien des peines, ne peut produire de grands effets.

THÉÉTÈTE.
Et ils ont raison.

L'ÉTRANGER.
Pour extirper cette confiance en un prétendu savoir, ils s'y prennent d'une autre manière.

THÉÉTÈTE.
Comment font-ils ?

L'ÉTRANGER.
Ils interrogent leur homme sur des choses qu'il croit savoir, tandis qu'il les ignore ; ils n'ont pas de peine à reconnaître les opinions dans lesquelles il s'égare, et, les rapprochant les unes des autres, ils les lui montrent se contredisant entre elles sur les mêmes sujets, considérés dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue. Quand il a vu ses illusions ainsi dissipées, il devient plus sévère pour lui-même et plus indulgent pour autrui ; il se délivre de l'arrogante et superbe opinion qu'il avait

Copyright Arvensa Editions

de lui-même, et c'est là de toutes les délivrances la plus heureuse qui puisse arriver, et la mieux assurée dès qu'une fois on l'a obtenue. Ceux qui purgent ainsi les âmes, mon cher enfant, se conduisent comme les médecins du corps ; ceux-ci ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux avant d'en avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions ; ceux-là pensent de même que l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on lui pourrait présenter, avant qu'on ait traité le malade par la réfutation, qu'on lui ait fait honte de lui-même, qu'on l'ait purgé en quelque sorte en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science, et qu'on lui ait appris à reconnaître qu'il ne sait que ce qu'il sait, et rien de plus.

THÉÉTÈTE.
C'est en effet la meilleure et la plus sage disposition où on puisse l'amener.

L'ÉTRANGER.
Nous devons donc convenir, Théétète, que la méthode de réfutation est la plus grande et la plus sûre de toutes les purifications ; et celui qui n'en a pas subi l'épreuve, fut-il le grand roi lui-même, on doit le tenir pour impur au plus haut degré, mal élevé et difforme, précisément par rapport aux choses où l'homme qui aspire au vrai bonheur doit être le plus pur et le plus beau.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
A merveille.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! quel nom donnerons-nous à ceux qui pratiquent cet art ? Pour moi, je craindrais de les appeler sophistes.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi donc ?

L'ÉTRANGER.
De peur de faire aux sophistes trop d'honneur.

THÉÉTÈTE.
Et pourtant ce que nous venons de dire a bien l'air de leur ressembler.

L'ÉTRANGER.
Oui, c'est-à-dire comme le loup au chien, ce qu'il y a de plus féroce à ce qu'il y a de plus apprivoisé. Quiconque veut marcher sûrement doit toujours prendre garde aux ressemblances ; car ce sont des endroits glissants. Mais admettons que ce soit là le sophiste. Il est inutile de chicaner sur de petites différences, lorsqu'une fois on est sur ses gardes.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Soit donc l'art de purifier, une partie de l'art de démêler ; dans l'art de purifier, qu'on sépare la partie qui concerne l'âme ; dans cette partie, l'enseignement ; dans l'enseignement, l'éducation ; dans l'éducation enfin la réfutation, qui confond la vanité de la fausse science, comme nous l'avons fait voir : voilà notre sophistique de noble race.

THÉÉTÈTE.
J'admets tout cela. Mais avec tant d'apparences différentes, je commence à être en peine de savoir ce qu'enfin il faut penser que le sophiste est réellement.

L'ÉTRANGER.
Je ne m'étonne pas que tu en sois en peine ; mais on peut croire que notre homme n'est guère moins en peine de savoir par où nous échapper ; car le proverbe a raison : il n'est pas facile d'éviter toutes les poursuites. Serrons-le donc de plus près encore.

THÉÉTÈTE.
C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Mais d'abord, pour faire une pause et reprendre haleine, arrêtons-nous un peu à récapituler sous combien de formes le sophiste nous est apparu jusqu'ici. D'abord, si je ne me trompe, c'a été un chasseur des jeunes gens riches, se faisant bien payer.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
En second lieu, un commerçant faisant négoce des connaissances à l'usage de l'âme.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Après cela, ne nous est-il pas apparu comme un débitant en détail de ces mêmes objets ?

THÉÉTÈTE.
Oui, et en quatrième lieu un fabricant de sciences.

L'ÉTRANGER.
Ta mémoire est fidèle. Je vais essayer à mon tour de retrouver la cinquième forme de notre sophiste. C'était dans les combats une espèce d'athlète de paroles, faisant

Copyright Arvensa Editions

métier de la discussion.

THÉÉTÈTE.
En effet.

L'ÉTRANGER.
Pour la sixième forme, il y avait bien quelque contestation ; mais nous sommes convenus de la lui accorder : je veux dire celle de purificateur de l'âme par rapport aux préjugés contraires à l'acquisition des sciences.

THÉÉTÈTE.
C'est bien cela.

L'ÉTRANGER.
Ne remarques-tu pas que, quand un homme, qu'on ne désigne que par le nom d'un seul art, paraît en posséder plusieurs, cette apparence ne saurait qu'être trompeuse ? N'est-il pas clair que celui qui juge ainsi ne sait pas découvrir par où ces différentes connaissances se rapportent au même art, et que c'est précisément pour cela qu'il donne à celui qui les possède plusieurs noms au lieu d'un seul ?

THÉÉTÈTE.
Tu pourrais bien avoir raison.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Évitons donc, dans cette recherche, de tomber, par négligence, dans le même inconvénient. Reprenons d'abord l'un des noms que nous avons donnés au sophiste ; il en est un qui me paraît surtout très propre à le caractériser.

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons dit qu'il est disputeur ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais n'est-ce pas lui aussi qui enseigne aux autres à le devenir ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! voyons sur quoi nos gens se font fort d'apprendre aux autres à discuter. Procédons

Copyright Arvensa Editions

régulièrement à cet examen de cette manière-ci : est-ce sur les choses divines, invisibles qu'elles sont à la plupart des hommes, qu'ils mettent leurs disciples en état d'exercer cet art ?

THÉÉTÈTE.
C'est du moins ce qu'on prétend.

L'ÉTRANGER.
Et de même pour tout ce qu'il y a de visible sur la terre et dans le ciel, et tout ce qui s'y rapporte ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
De plus, nous savons bien que dans les réunions particulières, lorsqu'il est question de la génération et de l'essence des choses, ils se montrent fort habiles à contredire, et qu'ils mettent les autres en état de faire comme eux.

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Enfin sur toute espèce de matière de législation et de

Copyright Arvensa Editions

politique, ne promettent-ils pas de former à la controverse ?

THÉÉTÈTE.
Oui, et s'ils ne faisaient cette promesse, il n'y aurait, pour ainsi dire, personne pour suivre leurs leçons.

L'ÉTRANGER.
Mais les objections qu'on peut faire sur tous les arts en général et sur chaque art en particulier à ceux-là mêmes qui les professent, ont été publiées et se trouvent consignées par écrit à la disposition de quiconque veut les apprendre.

THÉÉTÈTE.
Tu veux parler sans doute des écrits de Protagoras sur la palestre et les autres arts[1130] ?

L'ÉTRANGER.
Et de ceux de bien d'autres encore, mon cher Théétète. Maintenant l'art de la dispute ne renferme-t-il pas, en général, pour toute espèce de controverse, de grandes ressources ?

THÉÉTÈTE.
Il paraît qu'il ne lui manque à peu près rien.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Mais toi, mon enfant, au nom des dieux, penses-tu que cela soit possible ? Peut-être vous autres jeunes gens voyez-vous plus net et nous plus troublé en cette affaire ?

THÉÉTÈTE.
Quelle affaire ? Que veux-tu dire ? Je n'entends pas bien ta question.

L'ÉTRANGER.
Je demande s'il est possible qu'un homme sache tout.

THÉÉTÈTE.
O étranger ! notre espèce serait trop heureuse.

L'ÉTRANGER.
Mais le moyen qu'on puisse, en contredisant celui qui sait, sans savoir soi-même, dire quelque chose de raisonnable ?

THÉÉTÈTE.
C'est impossible.

L'ÉTRANGER.
En quoi donc peut consister cette puissance merveilleuse de la sophistique ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Quelle puissance ?

L'ÉTRANGER.
Cet art de persuader à la jeunesse qu'ils ont la science universelle. Il est évident que s'ils ne réussissaient pas dans la discussion ou n'avaient pas l'air d'y réussir, ou si, même en ayant l'air, ce n'était, pas à la controverse qu'ils dussent l'apparence de leur succès, fort peu de gens, comme tu le disais, viendraient leur offrir de l'argent pour être leurs disciples.

THÉÉTÈTE.
Fort peu.

L'ÉTRANGER.
Mais ce n'est pas là leur compte.

THÉÉTÈTE.
Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.
Et ils paraissent, je pense, véritablement instruits des choses sur lesquelles ils discutent.

THÉÉTÈTE.
Il le faut bien.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Et cela, disons-nous, sur toute espèce de sujet ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Donc ils paraissent à leurs disciples avoir une science universelle.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Mais il ne l'ont pas réellement : nous avons vu que cela n'est pas possible.

THÉÉTÈTE.
Comment serait-ce possible !

L'ÉTRANGER.
Ainsi nous avons reconnu que le sophiste a sur toutes choses une science apparente, mais non pas une véritable science.

THÉÉTÈTE.
D'accord ; et ce que nous disons là a tout l'air d'être fort juste.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! prenons un exemple plus frappant.

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
Le voici : tâche de me répondre et de bien faire attention.

THÉÉTÈTE.
Voyons.

L'ÉTRANGER.
Si un homme se donnait non pas pour savoir dire ni contredire, mais pour savoir faire et opérer toutes choses par un seul et même art.
[233a]

THÉÉTÈTE.
Toutes choses ? Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Voilà d'abord que tu n'entends pas mon premier mot ; car il paraît que tu ne comprends pas ce *toutes choses* ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.
J'entends par là toi et moi, et avec nous tous les autres animaux et tout le les plantes.

THÉÉTÈTE.
Eh bien !

L'ÉTRANGER.
Si un homme se donnait pour capable de nous faire toi et moi et tous les êtres animés.

THÉÉTÈTE.
Faire ! Comment l'entends-tu ? Ce n'est pas le laboureur que tu veux dire ; car tu parles d'un homme qui ferait aussi des animaux ?

L'ÉTRANGER.
Oui, et même la mer, la terre, le ciel, les dieux et tout au monde ; et un homme encore qui, après avoir fait expéditivement toutes ces choses, les livrerait à un prix très modique.

THÉÉTÈTE.
Allons, c'est un badinage.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Eh quoi ! n'est-ce pas plutôt un badinage de prétendre qu'on possède la science de toutes choses et qu'on peut l'enseigner ; un autre en peu de temps et à bon marché ?

THÉÉTÈTE.
A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.
Et connais-tu un badinage où il y ait plus d'art et d'agrément que l'imitation ?

THÉÉTÈTE.
Non ; car ce que tu désignes par un seul mot renferme mille variétés.

L'ÉTRANGER.
Celui qui se vante de pouvoir tout faire au moyen d'un seul art, n'est-ce pas l'homme qui exécute au moyen de la peinture des imitations des êtres, auxquelles il donne le nom des êtres qu'elles représentent, et qui, en montrant de loin ces tableaux aux petits enfants incapables de discernement, peut leur faire accroire qu'il est en état de faire réellement tout ce qu'il veut ?

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Et pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas un art semblable dans le discours, un art au moyen duquel on pourrait faire illusion à la jeunesse, encore éloignée de la vérité, en présentant à ses oreilles des simulacres en paroles de toutes choses, de manière à les faire passer pour la vérité même, et à faire croire que celui qui parle ainsi est doué de la science, universelle ?

THÉÉTÈTE.
Il serait bien possible qu'il y eût un art pareil.

L'ÉTRANGER.
Voilà pourquoi, Théétète, après avoir entendu de tels discours pendant la jeunesse, quand on prend des années, que l'âge de la raison arrive, qu'on en vient à rencontrer les choses elles-mêmes, et que l'impression qu'on en reçoit force de leur donner une attention sérieuse, n'est-ce pas une nécessité qu'alors pour la plupart du temps on change d'opinions, que ce qui avait paru grand paraisse petit, difficile ce qu'on avait cru aisé, et qu'enfin sur tous les points la réalité renverse les fantômes produits par des discours mensongers ?

THÉÉTÈTE.
Oui, autant du moins que j'en puis juger à mon âge ; car, je le sais, je suis du nombre de ceux qui sont encore fort loin de la vérité.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
C'est pour cela que nous tous que voici, nous nous efforcerons, et nous nous efforçons dès à présent de t'en rapprocher le plus possible, sans que tu aies besoin de recevoir l'impression même des choses. Pour revenir au sophiste, dis-moi s'il n'est pas devenu clair pour nous que c'est une espèce de charlatan, habile dans l'art de l'imitation, ou sommes-nous encore incertains s'il ne possède pas réellement la science de toutes les choses sur lesquelles il est capable de discuter ?

THÉÉTÈTE.
Impossible, étranger. Il est à peu près prouvé, par ce que nous avons dit qu'il doit être mis au nombre des faiseurs de badinages.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, nous ne mettons parmi les charlatans et les imitateurs ?

THÉÉTÈTE.
Sans hésiter.

L'ÉTRANGER.
Courage ; c'est à nous maintenant de ne pas lâcher le gibier que nous chassons. Le voilà bientôt enveloppé dans

Copyright Arvensa Editions

le filet de nos raisonnements ; il faudra bien qu'il en passe par là.

THÉÉTÈTE.
Par où ?

L'ÉTRANGER.
C'est-à-dire qu'il soit rangé dans l'espèce des faiseurs de prestiges.

THÉÉTÈTE.
Pour moi, je suis tout à fait de cet avis

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! je propose de diviser tout de suite l'art de faire des simulacres, et quand nous serons entrés dans cette voie, si le sophiste voulait faire résistance, de le saisir au corps, selon l'ordre du roi, devant lequel nous étalerons notre proie en la lui livrant[1131] ; que s'il vient à se cacher dans quelque subdivision de l'art d'imiter, il faut le poursuivre et décomposer sans relâche l'espèce qui le renfermera jusqu'à ce qu'il soit pris. A coup sûr, ni lui ni qui que ce soit ne saurait échapper à des gens qui savent embrasser ainsi les choses dans le détail comme dans l'ensemble.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

C'est bien parler. Voilà comme il faut nous y prendre.

L'ÉTRANGER.
En suivant donc notre première méthode de division, je crois apercevoir deux espèces de l'art d'imiter ; mais de savoir dans laquelle des deux se trouve celle que nous cherchons, c'est ce dont je ne crois pas pouvoir me flatter encore.

THÉÉTÈTE.
Dis-nous toujours, en attendant, quelles sont ces deux espèces.

L'ÉTRANGER.
Je vois dans l'art d'imiter, d'abord l'art de copier ; c'est particulièrement quand on opère l'imitation en reproduisant les proportions du modèle en longueur, largeur et profondeur, et en y ajoutant les couleurs convenables.

THÉÉTÈTE.
Mais quoi, n'est-ce pas là ce que s'appliquent à faire tous ceux qui veulent imiter un objet ?

L'ÉTRANGER.
Non pas ceux du moins qui exécutent de grands ouvrages de sculpture ou de peinture ; car, s'ils donnaient aux

Copyright Arvensa Editions

belles figures qu'ils représentent leurs véritables proportions, tu sens bien que les parties supérieures paraîtraient trop petites et les inférieures trop grandes, parce que les unes sont vues par nous de loin et les autres de près.

THÉÉTÈTE.
Cela est juste.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, n'est-il pas vrai que les artistes, s'inquiétant peu de la vérité, donnent à leurs ouvrages, au lieu des proportions naturelles, celles qu'ils jugent devoir faire le plus bel effet ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Il est donc raisonnable d'appeler la première des deux espèces d'imitation, une copie, puis qu'en effet elle ressemble à l'objet ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Et d'appeler, ainsi que nous l'avons fait, cette espèce de l'art d'imiter, l'art de copier ?

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Mais quel nom donner à ce qui, considéré d'un bon point de vue, paraît ressembler au beau, mais n'offre plus, convenablement examiné, la ressemblance qu'il promettait ? Ne pouvons-nous l'appeler fantôme, puisqu'il n'a qu'une apparence de ressemblance ?

THÉÉTÈTE.
Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER.
Cette division n'occupe-t-elle pas une grande place et dans la peinture et dans l'art d'imiter en général ?

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Et n'appellerons-nous pas fantasmagorie l'art qui produit non pas la copie des objets, mais leur fantôme ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

D'accord.

L'ÉTRANGER.
Voilà donc les deux espèces de l'art de faire des simulacres, l'art de copier et l'art de la fantasmagorie.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Quant à l'embarras où j'étais de savoir dans lequel de ces deux arts il faut placer le sophiste, je n'en saurais sortir encore ; mais il faut réellement que ce soit un singulier personnage, et très difficile à découvrir ; car le voilà maintenant caché bel et bien dans le coin de quelque division où il n'est pas aisé de l'atteindre.

THÉÉTÈTE.
A ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER.
Est-ce à bon escient que tu m'accordes ce point, ou bien serait-ce l'habitude de te laisser pousser comme par le flot du discours, qui t'a entraîné à l'accorder si vite ?

THÉÉTÈTE.
Comment ? Pourquoi me fais-tu cette demande ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
C'est que véritablement, mon ami, nous en sommes à une question fort épineuse ; car paraître et sembler sans être, dire sans rien dire de vrai, tout cela présente un abîme de difficultés, et dans tous les temps, autrefois comme aujourd'hui. Comment prétendre, en effet, qu'il y a réellement des paroles et des pensées fausses, et en s'exprimant ainsi, ne pas tomber en contradiction avec soi-même ? c'est ce qu'il n'est pas aisé de comprendre, Théétète.

THÉÉTÈTE.
Et pourquoi ?

L'ÉTRANGER.
C'est supposer hardiment que le non-être est ; autrement le faux ne saurait être. Or voici, mon cher enfant, ce que le grand Parménide nous enseignait jadis quand nous étions à ton âge, et au commencement et à la fin de ses leçons, en prose et en vers :

Jamais (dit-il) tu ne comprendras que ce qui n'est pas est :
Éloigne ta pensée de cette recherche[1132].

Outre ce témoignage, nous pouvons décider la question par le raisonnement, sans même le pousser bien loin. Faisons-en l'expérience, si tu n'y répugnes pas.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Pour moi, je te laisse le maître ; tu n'as qu'à choisir la route qui te paraîtra la meilleure, y marcher et me conduire après toi.

L'ÉTRANGER.
C'est ce qu'il faut faire. Dis-moi, ce qui n'est en aucune manière, osons-nous l'exprimer ?

THÉÉTÈTE.
Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER.
Je ne veux ni disputer ni badiner ; je suppose quelque auditeur de Parménide obligé de rendre compte, sérieusement et après mûre réflexion, du légitime emploi de ce mot, ce qui n'est pas, croyons-nous qu'il saurait où et à quoi l'appliquer ?

THÉÉTÈTE.
Voilà une question difficile, et, je puis dire, tout à fait insoluble pour moi.

L'ÉTRANGER.
Toujours est-il certain que le non-être ne doit être attribué à aucun être.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Si le non-être ne peut pas être attribué à l'être, il ne devra pas non plus être attribué à quelque chose.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
N'est-il pas évident que ce mot *quelque chose*, nous le disons toujours d'un être ; car le prendre seul, séparé de tous les êtres et comme tout nu, cela serait impossible, n'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Impossible.

L'ÉTRANGER.
D'après cela, tu m'accordes donc que, qui dit quelque chose, dit nécessairement une certaine chose ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Car te conviendras que quelque chose signifie une chose,

Copyright Arvensa Editions

et quelques choses, deux et plusieurs choses.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Et celui qui ne dit pas même quelque chose, il est, ce semble, de toute nécessité qu'il ne dise absolument rien.

THÉÉTÈTE.
C'est incontestable.

L'ÉTRANGER.
Mais alors il ne faut pas accorder que cet homme, qui entreprend d'énoncer le non-être, parle en effet tout en ne disant rien : il faut dire qu'il ne parle pas du tout.

THÉÉTÈTE.
De cette manière, toute difficulté serait levée.

L'ÉTRANGER.
Ne nous vantons pas encore ; car, mon ami, voici la première et la plus grande de toutes les difficultés et qui touche au fond même de la question.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ? Explique-toi, et ne me laisse pas en route.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
A un être on peut joindre quelque autre être ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Mais admettrons-nous aussi qu'un être puisse être joint à un non-être ?

THÉÉTÈTE.
Impossible.

L'ÉTRANGER.
Reconnaissons-nous tout nombre pour un être ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute, s'il y a quelque être au monde qu'il faille reconnaître.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, nous ne pouvons songer à joindre au non-être aucun nombre, ni pluralité, ni unité.

THÉÉTÈTE.
Ce serait mal fait, à ce qu'il semble, d'après notre raisonnement.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Or comment serait-il possible, sans le nombre, d'énoncer de bouche ou même de concevoir en esprit les non-existences ou le non-être ?

THÉÉTÈTE.
Explique-toi.

L'ÉTRANGER.
En disant les non-existences, ne leur attribuons-nous pas la pluralité de nombre ?

THÉÉTÈTE.
En effet.

L'ÉTRANGER.
Et en disant le non-être, n'attribuons-nous pas au non-être l'unité ?

THÉÉTÈTE.
Cela est évident.

L'ÉTRANGER.
Et pourtant nous avons dit qu'il n'est ni juste ni raisonnable de vouloir associer un être à un non-être.

THÉÉTÈTE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Tu comprends dont qu'il est impossible, et d'énoncer proprement le non-être, et d'en dire quelque chose, et de le concevoir en lui-même ; qu'il est insaisissable à la pensée et au langage, à la parole et au raisonnement.

THÉÉTÈTE.
Rien de plus exact.

L'ÉTRANGER.
Mais me serais-je trompé en disant tout à l'heure que j'en étais à la plus grande difficulté de notre sujet ?

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce donc, en avons-nous quelque autre plus grande encore ?

L'ÉTRANGER.
Eh quoi ! mon cher, ne vois-tu pas, par ce que nous avons dit, que ce non-être met dans l'embarras celui-là même qui entreprend de le réfuter, et qu'il le force de se contredire lui-même dans sa manière d'en parler ?

THÉÉTÈTE.
Voyons ; montre-moi cela plus clairement.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Ce n'est pas. sur moi qu'il fout compter pour rien trouver de plus clair. En établissant que le non-être n'admet ni la pluralité, ni l'unité, je lui ai attribué l'unité ; car j'ai déjà dit le non-être. Comprends-tu ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et il n'y a qu'un instant j'ai dit encore qu'il est insaisissable au langage, à la parole, au raisonnement. Suis-tu bien ?

THÉÉTÈTE.
Très bien ; nulle difficulté.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, en attribuant l'être au non-être, j'ai contredit ce que j'avais précédemment établi ?

THÉÉTÈTE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi, en lui attribuant et l'être et l'unité, n'en parlais-je point ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Donc tout en disant qu'on ne pouvait ni en raisonner, ni en parler, ni l'exprimer, j'en raisonnais comme de quelque chose d'un.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Et pourtant nous sommes convenus que pour parler avec justesse, il ne faut le désigner ni comme un, ni comme plusieurs, ni même de nommer ; car nommer une chose, c'est déjà la désigner comme une.

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
S'il en est ainsi, que va-t-on dire de moi ? On m'a déjà vu et on me voit encore, maintenant comme tout à l'heure, vaincu dans ce combat que je livre au non-être. Je le répète donc, ne cherchons pas dans ma manière de m'exprimer comment on doit s'y prendre pour parler du non-être avec propriété et justesse ; demandons-le à toi-même.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Avance avec la hardiesse de ton âge, et rassemble toutes tes forces pour trouver moyen de dire quelque chose de juste sur le non-être, sans lui attribuer ni l'être, ni l'unité, ni la pluralité.

THÉÉTÈTE.
Il me faudrait une audace bien grande et bien déplacée pour me charger d'une entreprise où je te vois succomber.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! si tu veux, nous y renoncerons pour fou compte comme pour le mien ; et, jusqu'à ce que nous rencontrions quelqu'un en état de faire cette besogne, nous dirons que le sophiste, par une manœuvre habile, s'est allé retrancher là dans une position inabordable.

THÉÉTÈTE.
C'est tout à fait mon avis.

L'ÉTRANGER.
Cependant si, en attendant, nous venons à dire qu'il exerce un art fantasmagorique, lui à son tour pourra facilement nous prendre par nos propres paroles, les retourner contre nous, et nous demander, puisque nous

Copyright Arvensa Editions

l'appelons faiseur de simulacres, ce que c'est précisément qu'un simulacre. C'est le cas, Théétète, de bien prendre garde à ce que nous répondrons à ce rude adversaire.

THÉÉTÈTE.
Nous lui citerons les simulacres qu'on voit dans l'eau et dans les miroirs, et puis les peintures, les moulures et toutes autres choses du même genre.

L'ÉTRANGER.
Il paraît, Théétète f que tu n'as jamais vu un sophiste.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Tu croirais qu'il ferme les yeux ou qu'il n'a pas d'yeux du tout.

THÉÉTÈTE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Si tu lui fais cette réponse, en lui parlant de miroirs et de figures, il rira du langage que tu lui tiens comme s'il y voyait clair ; il feindra de ne connaître ni eaux ni miroirs, de ne savoir absolument pas ce que c'est que la vue ; et de tout ce que tu lui auras dit, il ne te demandera qu'une

Copyright Arvensa Editions

seule chose.

THÉÉTÈTE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Ce qu'il y a de commun dans tous ces objets que tu as jugé à propos de réunir, comme s'ils formaient une unité, sous le seul nom de simulacre. Explique-toi donc, défends-toi, et ne laisse prendre à ton homme aucun avantage.

THÉÉTÈTE.
Eh bien ! étranger, que dire d'un simulacre, sinon que c'est, comparé à l'objet véritable, un autre objet fait à la ressemblance de celui-là ?

L'ÉTRANGER.
Par cet autre, entends-tu un objet véritable, ou à quoi le rapportes-tu ?

THÉÉTÈTE.
Véritable, pas du tout, mais qui paraît l'être.

L'ÉTRANGER.
Tu entends sans doute par véritable ce qui est réellement ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

L'ÉTRANGER.
Et le non véritable, c'est le contraire du véritable ?

THÉÉTÈTE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Si donc tu dis que ce qui paraît être n'est pas véritable, tu dis, par cela même, que c'est un non-être. Et pourtant il est.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Oui, car tu disque véritablement il n'est pas.

THÉÉTÈTE.
Non, il n'est pas ; ce n'est réellement qu'une apparence.

L'ÉTRANGER.
Donc ce que nous appelons réellement une apparence n'est réellement pas un non-être ?

THÉÉTÈTE.
Voilà, ce me semble, une complication de l'être et du non-

Copyright Arvensa Editions

être bien embrouillée et tout à fait absurde.

THÉÉTÈTE.
Et tu vois qu'au moyen de ce changement inattendu, notre sophiste aux cent têtes nous a forcés de reconnaître, en dépit de nous-mêmes, le non-être comme étant en quelque manière.

THÉÉTÈTE.
Je ne le vois que trop bien.

L'ÉTRANGER.
Comment nous y prendrons-nous maintenant pour être d'accord avec nous-mêmes en caractérisant son art ?

THÉÉTÈTE.
Que veux-tu dire ? Quel piège parais-tu redouter ?

L'ÉTRANGER.
Quand nous disons que le sophiste en impose par des fantômes, et que c'est un art imposteur que celui qu'il exerce, ne disons-nous pas que notre âme, au moyen de cet art, est induite à se faire de fausses opinions, ou bien l'entendons-nous autrement ?

THÉÉTÈTE.
Non, c'est bien cela ; nous ne saurions l'entendre autrement.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Or, une fausse opinion est celle qui admet le contraire de ce qui est ; n'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Ainsi tu dis qu'une fausse opinion admet ce qui n'est pas ?

THÉÉTÈTE.
C'est tout simple.

L'ÉTRANGER.
Est-ce en admettant que ce qui n'est pas n'est pas, ou bien en admettant que ce qui n'est d'aucune manière existe de quelque manière ?

THÉÉTÈTE.
C'est en attribuant quelque existence à ce qui n'est pas, quelque légère, d'ailleurs, que l'erreur puisse être, et ne la commît-on qu'une fois.

L'ÉTRANGER.
Et n'est-ce pas aussi en admettant que ce qui est absolument n'est absolument point ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Cela donc est encore une erreur ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Et ce sera une erreur égale de dire que ce qui est n'est pas, tout aussi bien que de dire que ce qui n'est pas existe.

THÉÉTÈTE.
Comment en serait-il autrement ?

L'ÉTRANGER.
En aucune façon, ce semble. C'est pourtant ce dont le sophiste ne conviendra point ; et le moyen, pour un homme de bon sens d'en convenir, après que nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas est insaisissable au langage, à la parole, au raisonnement et à la pensée ? Comprends-tu ce qu'il va nous dire, Théétète ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute ; il est clair que le sophiste nous reprochera d'être en contradiction avec nos principes, quand nous

Copyright Arvensa Editions

osons dire qu'il peut y avoir du faux et dans les opinions et dans les discours ; car ainsi nous serions souvent forcés d'attribuer l'être au non-être, après avoir avoué à l'instant même que cela est de toute impossibilité.

L'ÉTRANGER.
Ta mémoire te sert bien. Mais il est temps de nous consulter sur ce que nous devons faire k l'égard du sophiste. Tu vois comme abondent les objections et les difficultés, quand nous le cherchons parmi les charlatans et les artisans de mensonges.

THÉÉTÈTE.
Je le vois bien.

L'ÉTRANGER.
Encore n'avons-nous vu qu'une faible partie de ces difficultés, qui sont, à vrai dire, infinies.

THÉÉTÈTE.
S'il en est ainsi, il est impossible, ce me semble, de saisir le sophiste.

L'ÉTRANGER.
Eh quoi ! devrons-nous perdre courage et quitter la partie ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Non, du moins suivant moi, pour peu qu'il nous reste de ressources pour atteindre notre homme.

L'ÉTRANGER.
Tu auras donc de l'indulgence, et ta voudras bien te contenter, selon ce que tu viens de dire, du peu que nous pourrons tirer d'un sujet si difficile.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
En ce cas, voici encore une prière que j'ai à t'adresser.

THÉÉTÈTE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
C'est de ne pas me prendre pour une espèce de parricide.

THÉÉTÈTE.
Et pourquoi cela ?

L'ÉTRANGER.
Pour nous défendre, il nous faudra soumettre à l'examen la maxime de notre père Parménide, et à toute force établir que le non-être existe à certains égards, et qu'à certains égards aussi l'être n'est pas.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
En effet, c'est là visiblement ce qu'il nous faut débattre.

L'ÉTRANGER.
Oui, cela est visible, comme on dit, même pour un aveugle ; car, jusqu'à ce qu'on soit décidé pour ou contre, on ne pourra guère traiter des discours ou des opinions fausses, des simulacres, des apparences, des imitations et des fantômes, ou bien des arts qui s'en occupent, sans tomber dans le ridicule par la nécessité de se contredire soi-même.

THÉÉTÈTE.
Bien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.
Voilà pourquoi il nous faut avoir le courage de porter la main sur la maxime de notre père, ou, si nous en avons quelque scrupule, laisser là toute cette affaire.

THÉÉTÈTE.
Eh bien ! nous passerons par-dessus les scrupules.

L'ÉTRANGER.
J'ai encore une petite grâce à te demander ; ce sera la troisième.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Parle.

L'ÉTRANGER.
Je disais, tout à l'heure, que dans tous les temps cette entreprise avait surpassé mes forces, et qu'aujourd'hui encore j'en étais incapable.

THÉÉTÈTE.
Oui, tu l'as dit.

L'ÉTRANGER.
Je crains donc, qu'après avoir dit cela, à me voir changer tout d'un coup de position, tu ne me prennes pour un extravagant Songe que c'est pour l'amour de toi que nous allons essayer de réfuter cette maxime, si toutefois nous pouvons y parvenir.

THÉÉTÈTE.
Pour moi, en vérité, tu ne me paraîtras aucunement blâmable d'entreprendre cette réfutation et cette démonstration ; marche donc avec assurance.

L'ÉTRANGER.
Or çà, par où aborder ce périlleux sujet ? Voici, je crois, mon enfant, le chemin qu'il nous fout prendre de toute nécessité.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
Commençons par examiner les principes dont nous nous croyons bien assurés, pour voir si nous ne nous abusons point à leur égard, et si nous ne nous les accordons pas mutuellement avec plus de facilité qu'il ne faut, comme si nous en avions fait une critique attentive.

THÉÉTÈTE.
Dis-moi plus clairement ce que tu veux dire.

L'ÉTRANGER.
Une matière que Parménide paraît avoir traitée un peu trop à son aise, ainsi que tous ceux qui s'en sont occupés, c'est la distinction des êtres, combien d'espèces il y en a et quelles elles sont.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Il semble que chacun nous ait débité sa fable comme à des enfants. L'un nous présente les êtres au nombre de trois, se faisant de temps en temps la guerre ; d'autres fois, redevenus amis, se mariant, engendrant, nourrissant

Copyright Arvensa Editions

les fruits de leurs unions[1133]. Un autre[1134] n'en compte que deux, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, et il les marie et les met en ménage. Nos Éléates, à partir de Xénophane et même de plus loin, arrangent leur fable en réduisant à un seul être ce qu'on appelle l'univers. Plus tard des Muses d'Ionie et de Sicile[1135] ont pensé qu'il serait plus sûr de combiner les deux opinions, et de dire que l'être est à la fois un et multiple, et qu'il se maintient par la haine et par l'amitié ; car tout se sépare et se réunit sans cesse, disent celles de ces Muses qui chantent sur le ton le plus hardi ; celles qui le prennent sur un ton plus doux, ne prétendent plus que les choses soient toujours ainsi, mais que tantôt l'univers est un et en bonne harmonie, par l'influence de Vénus, et tantôt, par celle de la discorde, multiple et en guerre avec lui-même. Que tout cela soit vrai ou faux, il serait difficile et téméraire d'en oser décider contre d'anciens et illustres personnages ; mais voici du moins ce qu'il est permis de dire.

THÉÉTÈTE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
C'est qu'ils ont montré pour nous autres pauvres gens, confondus dans la foule, trop peu d'égards et d'estime ; car ils poursuivent leurs discours sans daigner remarquer

Copyright Arvensa Editions

si nous pouvons les suivre, ou si nous restons en arrière.

THÉÉTÈTE.
Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Quand l'un de ces philosophes proclame qu'il existe ou qu'il est né ou qu'il naît plusieurs choses, ou deux ou une, qu'il parle du mélange du chaud et de l'humide, ou encore d'autres compositions et décompositions, dis-moi, au nom des dieux, Théétète, si tu y comprends quelque chose. Pour moi, dans ma jeunesse, lorsqu'on venait à parler du non-être, qui nous embarrasse aujourd'hui, je croyais bien comprendre, et à présent tu vois si nous sommes près de sortir d'embarras.

THÉÉTÈTE.
Oui, je le vois.

L'ÉTRANGER.
Peut-être donc, qu1 au fond de notre âme, nous n'en savons pas davantage sur l'être ; nous nous imaginons comprendre lorsque quelqu'un vient à en parler, tandis que nous avouons ne rien entendre au non-être, et peut-être en sommes-nous pour l'un où nous en sommes pour l'autre.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.
Disons la même chose des systèmes dont nous parlions tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Nous reviendrons plus tard sur tout le reste, si tu le veux ; mais pour le moment examinons ce qu'il y a de plus grand, ce qui tient le premier rang.

THÉÉTÈTE.
De quoi veux-tu parler ? Tu penses sans doute qu'il faut nous occuper de l'être, et rechercher ce que ceux qui en ont parlé ont voulu dire par là ?

L'ÉTRANGER.
Tu m'as parfaitement compris, Théétète. Maintenant, il nous faut procéder, je crois, comme si nous avions devant nous les personnages dont il s'agit, et les interroger de la manière suivante : Voyons, vous tous qui prétendez que le chaud et le froid, ou deux autres éléments analogues, sont l'univers, que dites-vous de ces deux éléments, quand vous dites de l'un et de l'autre et de chacun d'eux séparément qu'il est ? Que voulez-vous dire par votre

Copyright Arvensa Editions

être ? Est-ce une troisième chose autre que ces deux-là, et l'univers est-il en tout trois et non plus deux, comme vous le disiez ? Et si vous n'appelez être que l'un des deux éléments, vous ne pouvez plus dire qu'ils sont tous les deux également ; et quel que soit celui que vous appeliez être, l'être n'est qu'un, et non pas deux.

THÉÉTÈTE.
D'accord.

L'ÉTRANGER.
Mais sans doute vous voulez appeler être l'un et l'autre ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être.

L'ÉTRANGER.
Mais, mes amis, reprendrons-nous, c'est dire encore de la manière la plus claire que les deux ne font qu'un.

THÉÉTÈTE.
Tu as parfaitement raison.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Voyons donc, puisque nous sommes si embarrassés, expliquez-nous vous-mêmes bien nettement ce que vous entendez quand vous dites *être* ; car il ne se peut pas que dès longtemps vous n'en soyez instruits. Quant à nous, nous avons cru d'abord le savoir ; mais à présent nous n'y voyons pas clair. Commencez donc par nous exposer votre opinion, afin que nous n'allions pas croire que nous comprenons vos discours, quand ce serait tout le contraire. Dis-moi, mon enfant, serait-ce de la témérité de notre part que d'adresser cette prière à ces philosophes et à tous ceux qui disent qu'il y a dans l'univers plus qu'une seule chose ?

THÉÉTÈTE.
Pas le moins du monde.

L'ÉTRANGER.
Et ceux qui disent que l'univers est un, ne faut-il pas aussi les presser de toutes nos forces de nous expliquer ce qu'ils entendent par l'être ?

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Qu'ils répondent donc aux questions suivantes : Vous

Copyright Arvensa Editions

dites qu'il n'y a qu'une chose ? Nous le disons, répondront-ils. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi, ce que vous appelez être, n'est-ce pas quelque chose ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et ce quelque chose, n'est-ce pas ce que vous appelez aussi un, donnant deux noms à une même chose ?

THÉÉTÈTE.
Ici, étranger, quelle réponse pourraient-ils faire ?

L'ÉTRANGER.
Il est certain, Théétète, qu'en se renfermant dans une pareille hypothèse, il n'est pas très facile de répondre à cette question, ni à toute autre.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Accorder qu'il y ait deux noms quand on n'établit qu'une seule chose, ce serait assez ridicule.

THÉÉTÈTE.
Oui certes.

L'ÉTRANGER.
Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Admettre le nom comme autre que la chose, c'est admettre deux choses.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Si, au contraire, on établit que le nom ne fait qu'un avec la chose, alors on sera obligé de dire ou que le nom n'est le nom de rien, ou bien, si on veut absolument qu'il soit le nom de quelque chose, que le nom est le nom d'un nom, et de rien autre.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Et que l'unité, n'étant que l'unité de l'unité, n'est à son tour que l'unité d'un nom.

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Maintenant diront-ils que le tout est autre que l'être un, ou bien qu'il est le même ?

THÉÉTÈTE.
Qu'il est le même, ils le diront et ils le disent.

L'ÉTRANGER.
Mais si le tout est, comme le dit Parménide[1136],

Semblable à une sphère bien arrondie de toutes parts,
Du centre projetant des rayons égaux en tout sens ; car qu'il soit plus grand d'un côté,
Ou plus petit de l'autre, cela n'est nullement possible ;

si l'être est tel, il doit avoir un milieu et des extrémités, et dès lors il faut, de toute nécessité, qu'il ait des parties. N'est-il pas vrai ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Cependant rien n'empêche qu'une chose divisée en parties ne participe de l'unité dans toutes ses parties, et qu'ainsi un tout ne soit un.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Mais n'est-il pas impossible que cette chose qui participe de l'unité soit l'unité elle-même ?

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
A parler à la rigueur, on ne doit reconnaître pour véritablement un que ce qui est absolument sans parties.

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Or, ce dont nous parlons, cet être à plusieurs parties, ne

Copyright Arvensa Editions

s'accorde point avec cette définition.

THÉÉTÈTE.
Je comprends.

L'ÉTRANGER.
Mais l'être ne fait-il que participer à l'unité et n'est-il un que de l'unité d'un tout, ou ne devons-nous pas refuser absolument d'admettre que l'être soit un tout ?

THÉÉTÈTE.
Tu me proposes là un choix difficile.

L'ÉTRANGER.
Tu as bien raison ; car dès que l'être ne fait que participer à l'unité, il est clair qu'il est différent en quelque manière de l'unité, et alors il y a autre chose dans l'univers que l'unité.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et encore, si l'être n'est pas un tout par lui-même, puisqu'il ne fait que participer à l'unité, et si le tout est quelque chose en soi, il en résulte que l'être se manque à soi-même.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Et, par conséquent, se manquant à lui-même, l'être sera le non-être.

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Et voilà encore une fois l'univers qui comprend plus d'une chose, si l'être et le tout ont chacun leur nature à part.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
D'autre part, si le tout n'existe en aucune façon ; ce que nous venons de dire de l'être, subsiste, et de plus, outre qu'il n'est pas, il ne peut pas avoir jamais été.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi ?

L'ÉTRANGER.
Parce que ce qui arrive à l'existence y arrive toujours formant un tout ; en sorte qu'on ne doit reconnaître ni

Copyright Arvensa Editions

existence ni génération, si l'on ne met pas le tout au nombre des êtres.

THÉÉTÈTE.
Il semble bien, en effet, qu'il en doit être ainsi.

L'ÉTRANGER.
De plus, ce qui n'est pas un tout ne saurait avoir de quantité ; car quelle que soit la quantité d'une chose, elle est nécessairement un tout pour autant qu'elle a de quantité.

THÉÉTÈTE.
Apparemment.

L'ÉTRANGER.
Celui qui dit que l'être est deux ou qu'il n'est qu'un, [245e] verrait bientôt s'élever de même à chaque pas des milliers de difficultés insurmontables.

THÉÉTÈTE.
Ce que nous venons seulement d'en entrevoir en est déjà la preuve. D'une conséquence en naît toujours une autre qui nous entraîne dans de plus grandes et de plus inextricables erreurs sur tout ce qui a précédé.

L'ÉTRANGER.
Nous n'avons pourtant pas examiné les opinions de tous

Copyright Arvensa Editions

ceux qui se sont exercés sur l'être et le non-être. Néanmoins, nous pouvons nous en tenir là. Mais à présent il faut nous adresser à ceux qui professent une tout autre doctrine, afin de nous convaincre de toutes les manières qu'il n'est pas plus aisé d'expliquer l'être que le non-être.

THÉÉTÈTE.
Eh bien ! allons trouver aussi ces derniers.

L'ÉTRANGER.
En vérité, il y a entre eux comme une espèce de gigantomachie, tant ils sont peu d'accord dans leurs idées sur l'être.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Les uns[1137] rabaissent à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible, et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontrent. Attachés à tous ces objets, ils nient qu'il y ait rien autre que ce que les sens peuvent atteindre. Le corps et l'être sont pour eux une seule et même chose. Ceux qui viennent leur dire qu'il y a quelque chose qui n'a point de corps, excitent leur mépris, et ils

Copyright Arvensa Editions

n'en veulent pas entendre davantage.

THÉÉTÈTE.
Tu parles là de terribles gens, avec lesquels j'ai eu maintes fois occasion de me rencontrer.

L'ÉTRANGER.
Aussi leurs adversaires s'en vont-ils avec raison, pour les combattre, chercher dans une région supérieure et invisible des formes intelligibles et incorporelles qu'ils les forcent de reconnaître pour les véritables êtres[1138] ; et quant aux corps et à cette prétendue réalité que les autres admettent seule, ils les réduisent en poussière par leurs raisonnements, et ne leur accordent, au lieu de l'existence, qu'un perpétuel mouvement pour y arriver. Les deux partis, Théétète, se livrent d'interminables combats.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Demandons aux deux partis de nous rendre compte tour à tour de leur manière de voir sur la nature de l'être.

THÉÉTÈTE.
Mais comment obtenir qu'ils le fassent ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Auprès de ceux qui mettent l'existence dans les idées, la chose est moins difficile, attendu qu'ils sont plus traitables ; mais ce sera fort malaisé, je dirai presque impossible, auprès de ceux qui veulent amener toutes choses de vive force à n'être que des corps ; mais voici, je pense, la manière dont il faut nous y prendre avec eux.

THÉÉTÈTE.
Voyons.

L'ÉTRANGER.
Le mieux serait, s'il était possible, de les rendre plus honnêtes réellement ; mais, si cela ne se peut pas, du moins rendons-les tels en paroles, et supposons-leur la volonté de nous répondre avec plus d'égards qu'ils ne sont disposés à le faire ; car c'est avec des gens comme il faut qu'il est important de s'entendre. Après tout, ce n'est pas d'eux que nous nous soucions : nous ne cherchons que la vérité.

THÉÉTÈTE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, prie nos gens de te répondre, puisque les voilà devenus plus obligeants, et charge-toi d'interpréter leurs

Copyright Arvensa Editions

réponses.

THÉÉTÈTE.
Volontiers.

L'ÉTRANGER.
Lorsqu'ils entendent parler d'un être animé et mortel, croient-ils que ce soit quelque chose ?

THÉÉTÈTE.
Comment ne le croiraient-ils pas ?

L'ÉTRANGER.
Et ne conviennent-ils pas que c'est un corps on respire une âme ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Ils mettent donc lame au nombre des êtres ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Bien ; et ne trouvent-ils pas telle âme juste, telle autre injuste, celle-ci sage, celle-là dépourvue de sagesse ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Mais n'avouent-ils pas que c'est par la possession et la présence de la justice, que l'âme devient juste, et par la présence du contraire de la justice qu'elle devient injuste ?

THÉÉTÈTE.
Oui, ils l'avouent encore.

L'ÉTRANGER.
Or, ce qui peut être présent à une chose ou en être absent, il faut bien qu'ils conviennent que c'est quelque chose.

THÉÉTÈTE.
En effet, ils en conviennent.

L'ÉTRANGER.
Si donc la justice, la sagesse et les autres vertus, avec leurs contraires, ainsi que l'âme, où elles se manifestent, ont une existence, nos philosophes disent-ils que quelqu'une de ces choses est visible et tangible, ou bien qu'elles sont toutes invisibles ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Tout cela sûrement est invisible.

L'ÉTRANGER.
Et prétendent-ils que quelqu'une de ces choses ait un corps ?

THÉÉTÈTE.
Ici ils ne répondent plus de la même manière sur toutes les parties de ta question. Pour l'âme, il leur semble qu'elle possède un corps. Quant à la sagesse et à tout le reste, ils ont également honte et de leur refuser une place parmi les êtres, et de soutenir que ce sont des corps.

L'ÉTRANGER.
Décidément, Théétète, voilà nos gens qui s'humanisent ; car parmi eux, les hommes semés par Cadmus, les vrais fils de la terre, n'auraient honte ni de l'un ni de l'autre de ces deux partis ; ils soutiendraient hardiment que tout ce qu'ils ne peuvent palper de leurs mains n'existe en aucune manière.

THÉÉTÈTE.
Telle est aussi à peu près leur pensée.

L'ÉTRANGER.
Continuons donc nos questions. Du moment qu'ils consentiront à reconnaître quelque chose d'incorporel, si

Copyright Arvensa Editions

peu que ce soit, cela suffit. En effet, ce qui est incorporel et ce qui est corporel ont en commun quelque chose qui fait dire à nos gens que l'un et l'autre existe. Voilà ce qu'il leur faudra déterminer. Peut-être seront-ils un peu embarrassés, et qui sait si, dans cet embarras, ils n'en viendront pas à admettre cette définition de l'être ?

THÉÉTÈTE.
Laquelle ? Parle, et nous verrons aussitôt.

L'ÉTRANGER.
C'est que tout ce qui possède une puissance quelconque, pour exercer une action quelconque, ou pour en souffrir une : la plus petite et de la chose la plus petite que ce soit, ne fût-ce même que pour une seule fois, tout ce qui possède une semblable puissance est réellement. En un mot, je donne pour définition de l'être que ce n'est autre chose qu'une puissance.

THÉÉTÈTE.
Puisque nos gens n'ont pour le présent, rien de mieux à proposer, ils acceptent ta définition.

L'ÉTRANGER.
A la bonne heure ; plus tard peut-être ne penserons-nous pas de même ni eux non plus, mais en attendant, prenons ce point pour accordé entre eux et nous.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Voilà qui est fait.

L'ÉTRANGER.
Passons aux autres, aux partisans des idées : charge-toi encore d'être leur interprète auprès de nous.

THÉÉTÈTE.
Je le veux bien.

L'ÉTRANGER.
Vous dites donc, n'est-ce pas, qu'il faut distinguer, la génération et l'être ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Que c'est au moyen de la sensation que nous communiquons par le corps avec la génération, et que c'est au moyen de la raison que nous communiquons par l'âme avec la véritable essence, que vous prétendez toujours semblable à elle-même, tandis que la génération est toujours variable ?

THÉÉTÈTE.
C'est encore ce que nous disons.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Mais, chers amis, qu'est-ce donc, dans ces deux cas, que la communication dont vous parlez ? N'est-ce pas ce que nous venons de dire ?

THÉÉTÈTE.
Eh quoi ?

L'ÉTRANGER.
Une passion ou une action, résultat d'une puissance de deux objets mis en rapport. Mais peut-être, Théétète, n'entends-tu pas leur réponse là-dessus tout à fait aussi bien que moi, qui y suis accoutumé dès longtemps.

THÉÉTÈTE.
Que disent-ils donc ?

L'ÉTRANGER.
Ils contestent ce que nous venons d'établir sur l'être avec les enfants de la terre.

THÉÉTÈTE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
A cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération, mais que ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être.

THÉÉTÈTE.
N'est-ce pas bien dit ?

L'ÉTRANGER.
Nous leur dirons, à notre tour, que nous voudrions bien les voir déclarer plus nettement encore s'ils avouent que l'âme connaît et que l'être est connu.

THÉÉTÈTE.
Sans doute ils l'avoueront.

L'ÉTRANGER.
Eh bien donc, connaître et être connu, est-ce, à votre avis, être actif, ou est-ce être passif, ou est-ce être actif et passif tout ensemble ? Ou bien encore, l'un est-il action, l'autre passion ? Ou enfin ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion ? Évidemment il » diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions ; autrement ils diraient le

Copyright Arvensa Editions

contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure.

THÉÉTÈTE.
J'entends.

L'ÉTRANGER.
C'est-à-dire que si connaître était une action, l'objet connu serait nécessairement dans un état de passion ; d'où il suivrait que l'être connu par la connaissance serait mû, en tant que connu, puisqu'il serait passif : or, c'est ce qui a été reconnu impossible de l'être essentiellement en repos.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi, par Jupiter ! nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu ? que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence ?

THÉÉTÈTE.
Ce serait consentir, cher Éléate, à une bien étrange assertion.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Ou bien lui accorderons-nous l'intelligence, en lui refusant la vie ?

THÉÉTÈTE.
Cela ne se peut.

L'ÉTRANGER.
Ou bien encore dirons-nous qu'il y a en lui l'intelligence et la vie, mais que ce n'est pas dans une âme qu'il les possède ?

THÉÉTÈTE.
Et comment pourrait-il les posséder autrement ?

L'ÉTRANGER.
Enfin, que doué d'intelligence, d'âme et de vie, tout animé qu'il est, il demeure dans une complète immobilité ?

THÉÉTÈTE.
Tout cela me paraît déraisonnable.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc accorder que le mouvement et ce qui est mû existent.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Car si tout est immobile, il ne peut y avoir aucune connaissance d'aucune chose.

THÉÉTÈTE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Et pourtant, si nous reconnaissons que tout est livré à un perpétuel mouvement, nous retranchons du nombre des êtres, par le même raisonnement, cela même que nous venons d'établir.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Penses-tu que sans stabilité il puisse rien y avoir qui soit le même dans ses modes, dans sa durée, dans ses rapports ?

THÉÉTÈTE.
Nullement.

L'ÉTRANGER.
Et vois-tu que sans cela quelque connaissance au monde puisse être ou paraître ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Pas davantage.

L'ÉTRANGER.
Et certes il faut combattre avec toutes les armes du raisonnement celui qui, détruisant la science, la pensée, l'intelligence, prétend encore pouvoir affirmer quelque chose de quoi que ce soit.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Ainsi le philosophe, lui qui a pour toutes ces choses la plus haute estime, est absolument forcé de n'écouter ni ceux qui croient le monde immobile, qu'ils le fassent un ou multiple, ni ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel. Entre le repos et le mouvement de l'être et du monde, il faut qu'il fasse comme les enfants dans leurs souhaits[1139], qu'il les prenne l'un et l'autre.

THÉÉTÈTE.
Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! ne trouves-tu pas que nous avons examiné l'être d'une manière convenable ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Οαι, parfaitement.

L'ÉTRANGER.
Ah ! Théétète, il me semble que nous en sommes arrivés seulement à reconnaître toute la difficulté de la question

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce ? Où veux-tu en venir ?

L'ÉTRANGER.
Ne vois-tu pas, mon cher ami, que nous sommes maintenant dans la plus complète ignorance sur notre sujet, tandis que nous pensions en avoir dit quelque chose de raisonnable ?

THÉÉTÈTE.
Pour moi, je m'en flatte, et je ne conçois pas bien en quoi nous nous sommes abusés.

L'ÉTRANGER.
Examine bien si, d'après tout ce que nous venons d'accorder, nous ne pourrions pas, avec juste raison, être pressés à notre tour par les mêmes questions que nous faisions à ceux qui disent que le chaud et le froid sont les éléments de l'univers.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ? Rappelle-les-moi

L'ÉTRANGER.
Volontiers, et je veux te les adresser directement, comme je faisais tout à l'heure aux autres ; afin que nous avancions ensemble.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, ne penses-tu pas que le mouvement et le repos sont absolument contraires l'un à l'autre ?

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Et tu prétends aussi que l'un et l'autre existe également ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Penses-tu, en accordant qu'ils existent, que l'un et l'autre soit mû également ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Non, certes.

L'ÉTRANGER.
Mais, en disant qu'ils existent, veux-tu faire entendre que tous deux sont en repos ?

THÉÉTÈTE.
Impossible.

L'ÉTRANGER.
Alors c'est que tu te représentes l'être comme une troisième chose différente de ces deux-là, et que, considérant le repos et le mouvement comme compris dans l'être et en une sorte de communauté avec lui, dans ce point de vue tu as pu dire que tous deux existent.

THÉÉTÈTE.
Il paraît, en effet, que nous mettons l'être en tiers quand nous accordons que le mouvement et le repos existent.

L'ÉTRANGER.
Ainsi l'être n'est pas le mouvement et le repos pris ensemble ; c'est quelque chose qui en est différent.

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Par conséquent l'être, par sa nature, ne se meut ni ne se repose.

THÉÉTÈTE.
Peut-être.

L'ÉTRANGER.
Alors, de quel côté se tourner si l'on veut établir quelque chose de net sur son compte ?

THÉÉTÈTE.
De quel côté, en effet ?

L'ÉTRANGER.
De toutes parts je ne vois que des difficultés. Car si une chose ne se meut point, comment n'est-elle pas en repos ; ou comment ce qui n'est jamais en repos, ne se meut-il point ? Or, l'être nous est apparu comme étranger à ces choses ; cela est-il donc possible ?

THÉÉTÈTE.
C'est absolument impossible.

L'ÉTRANGER.
Il y a donc une chose qu'il est juste de nous rappeler à ce sujet.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
C'est que quand on nous demandait à quoi appliquer le nom du non-être, nous nous trouvions dans un grand embarras. Tu t'en souviens ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et sommes-nous en ce moment dans un moindre embarras au sujet de l'être ?

THÉÉTÈTE.
Il me semble que nous sommes encore plus embarrassés, s'il est possible.

L'ÉTRANGER.
Pour cela, c'est un point que nous pouvons laisser indécis. Mais, puisque l'être et le non-être nous embarrassent également, nous pouvons espérer maintenant que si l'un des deux se présente à nous avec plus ou moins de confusion ou de netteté, l'autre se présentera à nous de la même manière ; et, dans le cas même où nous ne pourrions voir ni l'un ni l'autre, nous devrions encore les poursuivre tous deux simultanément du mieux qu'il nous

Copyright Arvensa Editions

serait possible.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Éclaircissons donc comment il se fait que nous appelons une même chose de plusieurs noms différents.

THÉÉTÈTE.
Comment ? Donne-moi un exemple.

L'ÉTRANGER.
En parlant d'un homme, nous lui appliquons une foule de dénominations ; nous le désignons par la couleur, la forme, les dimensions, des vices, des vertus ; au moyen de quoi, ainsi que dans mille autres cas, nous disons non seulement que c'est un homme, mais encore qu'il est bon, ou telle et telle autre chose à l'infini. Et de même en arrive-t-il de tous les autres objets que nous envisageons chacun comme une seule chose tout en lui attribuant une foule de propriétés et de noms divers.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
En procédant ainsi, nous allons bien régaler, je pense, nos

Copyright Arvensa Editions

jeunes apprentis et nos vieux entêtés. Le premier venu pourra nous objecter qu'il est impossible que plusieurs soient un, et que un soit plusieurs, et voilà nos gens enchantés de vous apprendre que homme bon ne se peut dire, et que, d'une part, l'homme est homme, et, de l'autre, le bon est bon. Tu n'es pas, je crois, Théétète, sans avoir rencontré plus d'une fois des gens qui s'adonnent à de pareilles arguties, et souvent même des vieillards qui, par pauvreté d'esprit et de connaissance, sont en admiration devant ces choses-là et s'imaginent y avoir trouvé des trésors de sagesse.

THÉÉTÈTE.
Oui, j'en ai rencontré.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! afin de nous adresser à tous ceux qui ont jamais raisonné d'une manière quelconque sur l'être, convenons que les questions que je vais proposer, seront dirigées contre ces derniers aussi bien que contre tous les autres avec qui déjà nous avons eu affaire.

THÉÉTÈTE.
Quelles questions ?

L'ÉTRANGER.
C'est de savoir si nous ôterons l'être au mouvement et au repos, et en général si nous exclurons toute chose

Copyright Arvensa Editions

quelconque de toute autre chose, et si nous établirons en principe que chacune est essentiellement inalliable et ne peut participer d'aucune autre ; ou bien si nous les mettrons toutes ensemble, comme étant susceptibles d'une certaine communauté entre elles ; ou enfin si nous le ferons pour quelques-unes et pour d'autres non ? Que pensons-nous, Théétète, que nos sages veuillent choisir de ces trois partis ?

THÉÉTÈTE.
A cet égard, je ne saurais répondre pour eux. Que ne te charges-tu toi-même de faire l'une après l'autre chacune de ces trois réponses, pour voir ce qui en pourra résulter ?

L'ÉTRANGER.
C'est bien dit. Supposons donc, en premier lieu, si tu le veux, qu'ils nous disent : nulle chose n'a la propriété d'entrer en communication d'une manière quelconque avec nulle autre chose. En ce cas, le mouvement et le repos ne participeront en rien de l'être.

THÉÉTÈTE.
Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.
Eh quoi ! l'une ou l'autre de ces deux choses pourra-t-elle exister n'ayant rien de commun avec l'être ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Nullement.

L'ÉTRANGER.
Voilà une concession qui, ce me semble, doit tout ébranler de prime abord, aussi bien parmi ceux qui mettent l'univers en mouvement que parmi ceux qui le tiennent en repos comme étant un, et ceux enfin, qui sans le système des idées veulent que l'être demeure toujours invariable et dans le même état. Car enfin tous impliquent l'être quand ils disent soit qu'il est réellement en mouvement, soit qu'il est réellement en repos.

THÉÉTÈTE.
Cela est évident

L'ÉTRANGER.
Et ceux encore qui font l'univers tantôt un et tantôt multiple, soit qu'ils distinguent l'unité et, l'infini sorti de l'unité ou bien des éléments finis avec lesquels ils construisent un tout, qu'ils supposent que cette combinaison se renouvelle ou qu'ils la fassent éternelle, tous ces gens-là se trouvent également n'avoir rien dit de raisonnable dès qu'il n'y a aucune communauté entre les choses.

THÉÉTÈTE.
D'accord.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Bien mieux ; ceux-là même qui ne veulent pas permettre qu'une chose soit dite d'une autre, en vertu de leur communication réciproque, seront obligés de prendre à partie leur propre langage de la manière la plus plaisante.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Il faut bien à toute force qu'ils se servent des mots *être*, *séparément*, *le même*, *autre*, et de mille autres du même genre, incapables qu'ils sont de s'empêcher de les mêler dans leurs discours ; de sorte qu'ils n'ont besoin de personne qui les réfute, mais qu'ils logent, comme on dit, l'ennemi avec eux, et vont portant partout en eux-mêmes leur contradicteur, comme ce pauvre fou d'Euryclès[1140].

THÉÉTÈTE.
En effet, cela se ressemble beaucoup, et tu as bien raison.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ! nous laissons à toutes les choses le pouvoir de communiquer entre elles ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Pour cette supposition, je me chargerais de la réfuter moi-même.

L'ÉTRANGER.
Comment ?

THÉÉTÈTE.
Parce que le mouvement serait en repos, et qu'à son tour le repos serait en mouvement, si l'un et l'autre communiquait entre eux ; il est pourtant de la dernière impossibilité que le mouvement soit en repos et que le repos se meuve.

L'ÉTRANGER.
Soit. Reste la troisième supposition.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Il faut bien enfin que l'une de ces trois suppositions soit vraie, que tout peut se mêler, que rien ne le peut, ou qu'il y a des choses qui le peuvent et d'autres qui ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE.
Certainement.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Or, nous avons vu que les deux premières sont impossibles

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, c'est à la dernière qu'il faut s'en tenir si l'on veut bien répondre.

THÉÉTÈTE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Puisqu'il y a des choses qui peuvent se mêler et d'autres qui ne le peuvent pas, c'est à peu près de même que pour les lettres de l'alphabet, dont les unes s'accordent et les autres ne s'accordent pas ensemble.

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Les voyelles ont sur les autres lettres ce privilège de s'interposer entre toutes et de leur servir de lien, tellement que, sans le secours de quelques voyelles, il est

Copyright Arvensa Editions

impossible de faire accorder les autres lettres entre elles.

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Mais tout le monde sait-il distinguer les lettres qui peuvent être alliées entre elles de celles qui ne le peuvent pas, ou bien faut-il un art pour opérer comme il faut ces alliances ?

THÉÉTÈTE.
Il faut un art.

L'ÉTRANGER.
Et quel art ?

THÉÉTÈTE.
La grammaire.

L'ÉTRANGER.
Et n'en est-il pas de même à l'égard des sons graves ou aigus ? Celui qui possède l'art de connaître les sons qui peuvent ou ne peuvent pas s'accorder, n'est-ce pas un musicien, et celui qui n'y entend rien un homme ignorant en musique ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

L'ÉTRANGER.
Autant en pourrions-nous dire pour les autres arts.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! puisque nous reconnaissons que les genres sont de même susceptibles de mélange, n'est-il pas nécessaire de posséder une certaine science pour conduire son raisonnement, quand on veut démontrer quels sont ceux de ces genres qui s'accordent entre eux et ceux qui ne s'accordent pas, ou rechercher si les genres se tiennent en toutes choses de manière à pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les autres, et réciproquement, en prenant les choses par la division, s'il y a quelque raison opposée de diviser et de séparer les uns des autres tous les genres.

THÉÉTÈTE.
Comment ne faudrait-il pas pour cela une science, et peut-être même la plus haute ?

L'ÉTRANGER.
Et de quel nom, Théétète, la nommerons-nous ? Par Jupiter ! en serions-nous venus, sans nous en douter, à la

Copyright Arvensa Editions

science des hommes libres, et tout en cherchant le sophiste, aurions-nous d abord trouvé le philosophe ?

THÉÉTÈTE.
Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est l'œuvre de la science dialectique ?

THÉÉTÈTE.
Oui, nous le dirons.

L'ÉTRANGER.
Ainsi celui qui est capable de faire ce travail, démêle comme il faut l'idée unique répandue dans une multitude d'individus qui existent séparément les uns des autres ; puis une multitude d'idées différentes renfermée dans une idée générale ; puis encore une multitude d'idées générales contenue dans une idée supérieure, et d'un autre côté une multitude d'idées absolument séparées les unes des autres. Voilà ce qui s'appelle savoir discerner, au moyen de la division par genres, ceux qui s'allient ou ne s'allient pas entre eux.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Mais cet art de la dialectique, tu ne l'attribueras, si je ne me trompe, à nul autre qu'à celui qui s'applique à la philosophie avec une âme pure et droite.

THÉÉTÈTE.
Oui, car à quel autre pourrait-on l'attribuer ?

L'ÉTRANGER.
C'est donc en quelque endroit semblable que nous trouverons le philosophe, soit aujourd'hui, soit plus tard, si nous nous mettons une fois à le chercher, quoique celui-là ne soit pas non plus facile à bien voir. Pourtant la difficulté est ici d'une tout autre sorte que pour le sophiste.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
L'un s'enfuit dans les ténèbres du non-être, et s'y établit comme dans une retraite qui lui est familière ; c'est l'obscurité du lieu qui le rend difficile à reconnaître, n'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Je le crois.

L'ÉTRANGER.
Mais pour le philosophe, dont la pensée est en commerce perpétuel avec l'idée de l'être, c'est à cause de l'éclat de cette région qu'il n'est nullement aisé à apercevoir ; car, chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme ne sont pas de force à soutenir longtemps la vue des choses divines.

THÉÉTÈTE.
Cette explication me paraît aussi probable que l'autre.

L'ÉTRANGER.
Peut-être chercherons-nous tout à l'heure à mieux connaître le philosophe, si le cœur nous en dit encore ; mais, pour le sophiste, il est évident que nous ne devons pas le laisser aller avant de l'avoir suffisamment considéré.

THÉÉTÈTE.
C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.
Nous sommes tombés d'accord qu'il y a des genres qui peuvent s'associer entre eux, d'autres qui ne le peuvent pas ; que les uns peuvent s'associer à un petit nombre de genres seulement, d'autres à un grand nombre, d'autres enfin à tous et de toutes les manières. Poursuivons

Copyright Arvensa Editions

maintenant en examinant non pas toutes les idées, de peur de nous perdre dans cette multitude, mais quelques-unes choisies parmi celles que l'on appelle les plus grandes ; considérons d'abord ce quelles sont chacune à part, ensuite jusqu'à quel point elles sont susceptibles d'être associées les unes avec les autres, afin que si nous ne pouvons pas obtenir une connaissance parfaitement claire de l'être et du non-être, du moins nous ne nous trouvions pas dans l'impossibilité d'en rendre compte, dans les limites mêmes de la question que nous nous sommes posée, celle de savoir si nous pouvons dire impunément du non-être qu'il est réellement sans existence.

THÉÉTÈTE.
C'est ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER.
De tous les genres dont nous avons parlé tout à l'heure, les plus grands sont l'être lui-même, le repos et le mouvement.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Nous avons dit que les deux derniers ne peuvent pas être mêlés l'un avec l'autre ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais l'être peut être mêlé avec tous les deux ; car tous deux ils sont.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, cela fait trois.

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Et chacun d'eux est autre que les deux autres, et le même que soi.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais qu'est-ce que nous venons de dire encore, l'autre et le même ? Sont-ce deux genres différents de ces trois-là, et qui pourtant soient toujours nécessairement mêlés

Copyright Arvensa Editions

avec eux, et cela fait-il en tout cinq genres à examiner au lieu de trois ? Ou bien ne nous sommes-nous pas aperçus que nous ne donnions ces noms de même et d'autre qu'à l'un de ces trois genres ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être.

L'ÉTRANGER.
Cependant ni le mouvement ni le repos ne sont l'autre ni le même.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Ce que nous attribuons en commun au repos et au mouvement, ne peut être ni le repos ni le mouvement.

THÉÉTÈTE.
Et pourquoi ?

L'ÉTRANGER.
C'est qu'alors et le mouvement se mettra en repos et le repos en mouvement ; car si l'un des deux, quel qu'il soit, tient de tous deux, l'autre sera forcé de se changer dans le contraire de sa nature, puisqu'il participe de ce contraire.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Or tous deux participent du même et de l'autre.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Ne disons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre, ni le repos non plus.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Mais peut-être devrons-nous considérer l'être et le même comme ne faisant qu'un ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être.

L'ÉTRANGER.
Mais si l'être et le même ne font qu'un, quand nous dirons que le mouvement et le repos sont tous les deux, nous dirons que tous les deux sont le même, par cela que tous les deux sont.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
C'est pourtant une chose impossible.

L'ÉTRANGER.
Ainsi il est impossible que l'être et le même ne fassent qu'un.

THÉÉTÈTE.
A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.
Poserons-nous donc le même comme une quatrième idée différente des trois autres ?

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? faut-il faire de l'autre une cinquième espèce, ou bien considérer l'autre et l'être comme deux noms d'un seul et même genre ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.
Tu m'accorderas, je pense, que parmi tout ce qui est il y a

Copyright Arvensa Editions

des choses dont on parte comme étant en elles-mêmes, et des choses dont on ne parle que relativement à d autres ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Or autre ne se dit que relativement à quelque chose d'autre. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
C'est cet qui ne pourrait être si l'être et l'autre n'étaient pas entièrement différents ; car si l'autre se disait, comme l'être, de ces deux manières, parmi les choses autres il y en aurait qui seraient autres sans rapport à aucune autre. Mais nous venons de vairon en général tout ce qui est autre n'est tel que comme autre que quelque autre chose.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc considérer l'autre comme la cinquième des idées que nous avons choisies.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et nous dirons qu'elle est répandue dans toutes ; car chacune est autre que tout le reste, non par sa nature propre, mais parce qu'elle participe à l'idée de l'autre.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Voici donc ce que nous dirons de ces cinq idées, en les reprenant une à une.

THÉÉTÈTE.
Voyons.

L'ÉTRANGER.
D'abord que le mouvement est absolument différent du repos. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE.
D'accord.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, il n'est point le repos.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
En aucune manière.

L'ÉTRANGER.
Mais il est, par participation à l'être.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
D'un autre côté, le mouvement est aussi différent du même.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Il n'est donc pas le même.

THÉÉTÈTE.
Non.

L'ÉTRANGER.
Et pourtant il est le même, parce que tout participe au même.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Soit.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc reconnaître que le mouvement est le même et n'est pas le même, et ne pas s'effaroucher de cela ; car quand nous disons qu'il est le même et n'est pas le même, ce n'est pas dans le même sens. Quand nous disons qu'il est le même, c'est à cause de sa participation à l'idée du même ; quand nous disons qu'il n'est pas le même, c'est par rapport à ce qu'il a de commun avec l'autre, qui le distingue du même et fait qu'il est autre que le même, de sorte qu'on peut aussi dire justement qu'il n'est pas le même.

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
En ce sens, s'il se pouvait faire que le mouvement participât du repos, il n'y aurait, rien de déraisonnable à l'appeler stable.

THÉÉTÈTE.
Ce serait au mieux ; mais nous sommes convenus qu'il y a des genres qui peuvent être mêlés les uns avec les autres, et d'autres qui ne le peuvent pas.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Oui ; c'est ce que nous avons démontré avant d'en venir où nous en sommes maintenant ; nous avons prouvé que c'est une distinction fondée dans la nature.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Continuons. Le mouvement est autre que l'autre, comme nous venons de faire voir qu'il est différent du même et du repos.

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Il est autre en un sens, et en un autre il ne l'est pas, suivant notre observation précédente.

THÉÉTÈTE.
C'est juste.

L'ÉTRANGER.
Quoi de plus ? Dirons-nous que le mouvement est différent de ces trois idées et non de la quatrième, après être convenus que les idées que nous avons choisies pour les examiner, sont au nombre de cinq ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Non ; nous ne pouvons réduire maintenant le nombre que nous venons de reconnaître.

L'ÉTRANGER.
Persistons donc à déclarer sans crainte et soutenons contre tout venant que le mouvement est autre que l'être.

THÉÉTÈTE.
Sans la moindre crainte.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, il est clair que le mouvement n'est réellement pas, et qu'il est, en tant qu'il participe de l'être.

THÉÉTÈTE.
Cela est parfaitement clair.

L'ÉTRANGER.
Il y a donc nécessairement du non-être et dans le mouvement et dans tous les genres ; car la nature de l'autre, répandue en tout, rendant chaque chose autre que l'être, en fait du non-être ; et en ce sens on est en droit de dire que tout est non-être, tandis que dans un autre sens, en tant que tout participe de l'être, on peut dire que tout est être.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, en chaque idée, il y a beaucoup d'être et infiniment de non-être.

THÉÉTÈTE.
Il semble.

L'ÉTRANGER.
Ne faut-il pas dire aussi de l'être qu'il est autre que tout le reste ?

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Par conséquent, autant il y a de choses différentes de l'être, autant de fois l'être n'est pas. Car n'étant pas toutes ces choses, il est lui-même un, mais il n'est pas tout le reste, en nombre infini.

THÉÉTÈTE.
Il paraît.

L'ÉTRANGER.
Il ne faut pas s'effaroucher de cela, attendu que les genres

Copyright Arvensa Editions

sont susceptibles d'être associés les uns aux autres. Si on refuse de nous accorder notre dernière proposition, qu'on nous persuade d'abord sur les principes, on nous persuadera facilement sur les conséquences.

THÉÉTÈTE.
Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER.
Voyons encore ceci.

THÉÉTÈTE.
Et quoi ?

L'ÉTRANGER.
Lorsque nous disons le non-être, nous ne parlons pas, je crois, du contraire de l'être, mais seulement de quelque chose d'autre.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Par exemple, quand nous disons quelque chose qui n'est pas grand, voit-on que nous désignons par cette expression le petit plutôt que le moyen ?

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Nullement.

L'ÉTRANGER.
Ainsi nous n'admettrons pas qu'une négation signifie le contraire, mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent, ou, pour mieux dire, des choses auxquelles s'appliquent les noms que la négation précède.

THÉÉTÈTE.
A merveille.

L'ÉTRANGER.
Voyons si tu seras encore d'accord avec moi sur ce point-ci.

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
L'idée de l'autre me paraît divisée en quantité de parties comme la science.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
La science est aussi une en quelque manière ; mais chacune de ses parties appliquée à un objet quelconque,

Copyright Arvensa Editions

forme une division à part et reçoit un nom particulier. De là cette foule de sciences et d'arts diversement nommés.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! n'en est-il pas de même des parties de l'idée de l'autre, qui pourtant est une ?

THÉÉTÈTE.
Peut-être, mais voyons comment cela se fait.

L'ÉTRANGER.
N'y a-t-il pas une partie de l'autre qui cet opposée au beau ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Est-ce une chose sans nom, ou qui a un nom ?

THÉÉTÈTE.
Une chose qui a un nom ; ce que nous appelons non-beau, c'est ce qui est particulièrement autre que le beau.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Maintenant dis-moi ceci.

THÉÉTÈTE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Le non-beau ne vient-il pas d'une chose qu'on tire d'un des genres des êtres, et que derechef on oppose à quelque autre être ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Le non-beau consiste donc, à ce qu'il paraît, dans une opposition d'un être avec un être.

THÉÉTÈTE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ! de cette manière avons-nous moins de raisons pour mettre le non-beau au nombre des êtres que pour y mettre le beau ?

THÉÉTÈTE.
Point du tout.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
On doit donc dire du non grand qu'il est, tout aussi bien que du grand lui-même.

THÉÉTÈTE.
Tout aussi bien.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, le non juste doit être assimilé au juste sous ce rapport que l'un n'existe pas moins que l'autre.

THÉÉTÈTE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Et nous en dirons autant du reste, dès que l'autre nous a paru être au nombre des êtres ; s'il existe, il faut admettre que ses parties n'existent pas moins.

THÉÉTÈTE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Ainsi apparemment l'opposition entre une partie de l'autre et l'être, mis en regard l'un de l'autre, n'existe pas moins, si j'ose le dire, que l'être lui-même, et cette opposition ne représente point le contraire de l'être, mais seulement quelque chose d'autre que lui.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Rien de plus clair.

L'ÉTRANGER.
Or, quel nom lui donnerons-nous ?

THÉÉTÈTE.
Évidemment c'est là le non-être que nous cherchions en cherchant le sophiste.

L'ÉTRANGER.
Est-il vrai, comme tu le disais, qu'il ne le cède du côté de l'être à aucune autre chose ? Faut-il soutenir hardiment que le non-être existe réellement ayant sa nature à lui, et comme nous avons vu que le grand est grand, que le beau est beau, que le non-grand est non-grand et que le non-beau est non-beau, de même avons-nous dû et devons-nous encore dire que le non-être existe à l'état de non-être, et qu'il est au nombre des êtres comme une de leurs espèces ? Ou bien, Théétète, nous reste-t-il encore quelque doute sur son existence ?

THÉÉTÈTE.
Aucun.

L'ÉTRANGER.
Sais-tu que nous avons transgressé la défense de

Copyright Arvensa Editions

Parménide, et bien au-delà ?

THÉÉTÈTE.
En quoi ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons poussé notre démonstration plus loin qu'il ne nous permettrait d'étendre même notre examen.

THÉÉTÈTE.
Et comment ?

L'ÉTRANGER.
Ne nous dit-il pas :
Tu ne comprendras jamais que ce qui n'est pas soit;
Éloigne ta pensée de cette recherche[1141]

THÉÉTÈTE.
Ce sont en effet ses paroles.

L'ÉTRANGER.
Nous, nous n'avons pas seulement démontré que le non-être est, nous avons fait voir quelle est l'idée du non-être ; car, après avoir démontré que l'autre existe, et qu'il est partagé entre tous les êtres comparés les uns aux autres, nous avons osé dire que c'est chacune de ses parties dans son opposition à l'être, qui est réellement le non-être.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Et je crois, étranger, que nous avons eu parfaitement raison.

L'ÉTRANGER.
Qu'on ne vienne donc pas nous reprocher qu'après avoir présenté le non-être comme le contraire de l'être, nous osons affirmer son existence ; car, quant à un contraire de l'être, il y a longtemps que nous avons renoncé à discuter s'il y en a ou s'il n'y en a pas, et si l'on peut ou non l'expliquer. Mais pour la définition que nous venons de donner du non-être, qu'on nous prouve en nous réfutant qu'elle est fausse ; ou tant qu'on ne pourra le faire, il faut qu'on dise ce que nous avons dit, que les genres se mêlent les uns avec les autres, que l'être et l'autre pénètrent dans tous, et aussi l'un dans l'autre ; que l'autre, participant à l'être, est par cette participation, et n'est pourtant pas ce à quoi il participe, mais quelque chose d'autre ; qu'étant autre que l'être, il ne peut évidemment être que le non-être ; que l'être à son tour participant à l'autre est autre que tous les autres genres ; qu'étant autre qu'eux tous, il n'est pas chacun d'eux ni eux tous à la fois et n'est que lui-même ; en sorte qu'incontestablement il y a mille choses que l'être n'est pas, par rapport à mille choses, et on peut dire de même de chacun des autres genres et de tous à la fois qu'ils sont de plusieurs manières, et que de plusieurs manières ils ne

Copyright Arvensa Editions

sont pas.

THÉÉTÈTE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Et si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. Si, au contraire, croyant avoir fait merveille, on se complaît à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel ni difficile à trouver ; mais ce qui est à la fois difficile et beau, le voici.

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce ?

L'ÉTRANGER.
Ce dont nous avons parlé précédemment, savoir, de laisser de côté tout cela, et d'être en état de suivre pas à pas, le plus possible, en les réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre est le même, ou ce qui est le même autre en un certain sens, en le prenant dans ce sens même et sous le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit ainsi. Mais de prouver vaguement que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le

Copyright Arvensa Editions

semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours, ce n'est pas là une véritable méthode dialectique ; c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire connaissance avec les êtres.

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
En effet, mon cher, cette manie de séparer toutes choses les unes des autres, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi ?

L'ÉTRANGER.
Parce que le moyen le plus sûr d'anéantir tout discours, c'est de disloquer ainsi toutes choses ; car c'est à l'enchaînement des idées entre elles que nous devons le langage.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Vois combien nous nous y sommes pris à propos pour

Copyright Arvensa Editions

combattre ceux qui ont cette prétention, et les forcer de consentir au mélange d'une chose avec une autre.

THÉÉTÈTE.
Mais dans quel but ?

L'ÉTRANGER.
C'est que le langage humain est aussi un des genres qui existent. Si nous en étions privés, le plus grave résultat serait d'abord pour nous d'être privés de toute philosophie : mais ici il fout en outre que nous nous entendions un peu sur ce que c'est que le langage. Si nous le supprimons absolument, nous ne pourrons plus rien dire : or ce serait le supprimer absolument que d'accorder qu'il n'y a aucun mélange d'une chose avec une autre chose.

THÉÉTÈTE.
Pour ceci, c'est fort juste ; mais je ne vois pas bien pourquoi nous avons besoin de nous entendre sur ce qu'est le langage.

L'ÉTRANGER.
Tu le verras mieux sans doute en me suivant par ici.

THÉÉTÈTE.
Par où ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Le non-être noua est apparu comme l'un de ces genres dont nous parlions, et répandu dans tous les êtres.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Or, il nous reste à considérer s'il se mêle à l'opinion et au discours.

THÉÉTÈTE.
Pourquoi ?

L'ÉTRANGER.
S'il ne s'y mêle point, il s'ensuit que tout sera vrai ; s'il s'y mêle, l'opinion et le discours seront faux ; car penser ou dire le non-être, c'est proprement se qui fait le faux dans l'esprit et dans le discours.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Or, s'il y a du faux, il y a aussi de l'erreur.

THÉÉTÈTE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Et s'il y a de l'erreur, il faut que tout soit mêlé d'apparences, de simulacres et de fantômes.

THÉÉTÈTE.
Sûrement.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, notre sophiste, ne disions-nous pas que tout en se réfugiant dans cette région, il nous soutenait hardiment que le faux n'est point, attendu que ce qui n'est pas ne se peut ni concevoir ni exprimer, et que le non-être ne participe jamais en rien de l'être ?

THÉÉTÈTE.
En effet.

L'ÉTRANGER.
Mais à présent nous savons qu'il en participe ; de sorte que notre homme pourrait bien renoncer à se défendre sur ce point ; mais il pourrait nous dire qu'il y a des espèces qui participent du non-être, et d'autres qui n'en participent pas, et que le discours et l'opinion sont du nombre de ces dernières. Ainsi il pourrait soutenir que cet art de faire des simulacres et des fantômes, que nous lui avons attribué, n'existe point, dès que l'opinion et le discours n'ont rien de commun avec le non-être ; car dès

Copyright Arvensa Editions

qu'il n'y a plus entre eux rien de commun, il ne saurait y avoir de faux. C'est pour cela que nous devons d'abord rechercher ce que c'est que discours, opinion, imagination, afin qu'après avoir bien connu toutes ces choses, nous puissions voir clairement ce qu'elles ont de commun avec le non-être, qu'après l'avoir vu nous démontrions l'existence du faux, et qu'après l'avoir démontrée nous emprisonnions le sophiste dans le faux, s'il le mérite, ou qu'au contraire nous le relâchions, pour le chercher ailleurs.

THÉÉTÈTE.

Vraiment, étranger, il paraît que nous avions bien raison de dire en commençant que le sophiste est une espèce difficile à saisir : il ne lui manque pas de barricades, qu'il faut enlever à mesure qu'il les élève, avant de pouvoir arriver jusqu'à lui. A peine avons-nous forcé celle de la non-existence du non-être, qu'il nous en oppose une autre, et que nous voilà obligés de démontrer que le faux existe et dans le discours et dans l'opinion ; après cela ce sera quelque autre difficulté, puis une autre encore ; il semble que nous n'en verrons jamais la fin.

L'ÉTRANGER.

Il faut avoir bon courage, Théétète, quand on avance toujours, ne fut-ce que pas à pas. Si on se décourage en pareille circonstance, que sera-ce en d'autres où l'on ne pourra faire un pas en avant, et où même on se verra

Copyright Arvensa Editions

forcé de reculer ? Fiez-vous à de pareilles gens pour prendre jamais une ville, comme dit le proverbe. Mais maintenant, mon cher, dès que nous aurons franchi la difficulté dont tu viens de parler, nous serons maîtres du plus fort retranchement ; le reste sera plus facile et de moindre conséquence.

THÉÉTÈTE.
A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.
Examinons donc, comme nous l'avons dit, le discours et l'opinion, afin de tirer à clair la question de savoir s'ils sont l'un et l'autre en contact avec le non-être, ou s'ils sont toujours vrais, et jamais faux ni l'un ni l'autre.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Eh bien donc faisons pour les mots le même examen que nous avons déjà fait pour les espèces et pour les lettres de l'alphabet : c'est, je crois, par là que nous trouverons ce que nous cherchons.

THÉÉTÈTE.
Qu'est-ce donc que nous devons considérer dans les noms ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
S'ils peuvent tous être associés les uns aux autres, ou si au contraire il n'y en pas qui puissent être mêlés, ou si enfin les uns le peuvent et les autres ne le peuvent pas.

THÉÉTÈTE.
Évidemment il y en a qui le peuvent, et il y en a d'autres qui ne le peuvent point.

L'ÉTRANGER.
Tu veux dire, peut-être, que ceux-là peuvent être associés qui, prononcés de suite, représentent quelque chose à l'esprit, et que ceux-là ne le peuvent dont l'assemblage ne signifie rien.

THÉÉTÈTE.
Que dis-tu là ?

L'ÉTRANGER.
Ce que j'avais cru être ton idée, quand tu m'as fait une réponse qui s'accorde avec ma propre opinion. En effet, nous avons deux espèces de signes pour représenter ce qui est au moyen de la voix.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Ce qu'on appelle les noms et ce qu'on appelle les verbes.

THÉÉTÈTE.
Explique-nous les uns et les autres.

L'ÉTRANGER.
Nous appelons verbe le signe représentatif des actions.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et nom le signe vocal qu'on applique à ceux qui font ces actions.

THÉÉTÈTE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Maintenant des noms seuls prononcés de suite ne forment pas un discours, et il en est de même d'une suite de verbes sans aucun mélange de noms.

THÉÉTÈTE.
Je ne savais pas cela.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Alors il est clair que tu avais quelque autre motif de me faire tout à l'heure cette réponse qui se trouvait conforme à ma pensée ; car c'était là précisément ce que je voulais dire, que les mots de l'une ou de l'autre espèce, prononcés ainsi de suite, ne font pas un discours.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Par exemple, *marche*, *court*, *dort*, et tous les autres mots qui signifient des actions, les prononçât-on tous à la suite les uns des autres, n'en formeront pas davantage un discours.

THÉÉTÈTE.
C'est impossible.

L'ÉTRANGER.
De même si on dit de suite *lion*, *cerf*, *cheval*, et tous les noms qu'on a donnés à ceux qui font des actions, un pareil assemblage ne fait pas non plus un discours. Soit qu'on assemble les mots de la première ou de la seconde de ces deux espèces, ils ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être non plus que d'un non-être, tant qu'on ne mêle pas les verbes aux noms. Mais dès qu'on les mêle, ils s'accordent, et il en résulte aussitôt un discours, la première combinaison, le premier et le

Copyright Arvensa Editions

plus petit de tous les discours.

THÉÉTÈTE.
Qu'entends-tu par là ?

L'ÉTRANGER.
Lorsqu'on dit l'*homme apprend*, n'est-ce pas proférer un discours, le plus simple et le plus petit possible ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
En effet, on désigne là quelque chose qui est, fut ou sera, et ce n'est pas là seulement nommer, c'est déterminer quelque chose en unissant les noms aux verbes. Aussi nous appelons cela discourir et non pas seulement nommer, et nous avons donné à cette union le nom de discours.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Et comme il y a des choses qui s'accordent et d'autres qui ne s'accordent pas entre elles, de même il y a des signes vocaux qui ne s'accordent pas les uns avec les autres, et ceux qui s'accordent forment le discours.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
J'en conviens.

L'ÉTRANGER.
Encore cette petite observation.

THÉÉTÈTE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Un discours, quand il est, doit nécessairement être dit de quelque chose, et il serait impossible qu'il ne le fût de rien.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Il faut aussi que ce discours ait telle ou telle qualité.

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Prenons-nous nous-mêmes pour exemples.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Volontiers.

L'ÉTRANGER.
Je vais te proposer un discours dans lequel j'unirai un sujet à une action par l'emploi d'un nom et d'un verbe, et tu me diras de quoi ce discours aura parlé.

THÉÉTÈTE.
Je le veux bien, autant qu'il me sera possible.

L'ÉTRANGER.
Théétète est assis ; voilà, j'espère, un discours qui n'est pas long.

THÉÉTÈTE.
Non, il est d'une longueur fort modérée.

L'ÉTRANGER.
C'est à toi de me dire sur quoi et de quoi parle ce discours.

THÉÉTÈTE.
Il est clair que c'est sur moi et de moi.

L'ÉTRANGER.
Et maintenant cet autre discours ?

THÉÉTÈTE.
Lequel ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Théétète, avec lequel je m'entretiens, vole.

THÉÉTÈTE.
Tout le monde reconnaît que c'est aussi sur moi et de moi qu'il parle.

L'ÉTRANGER.
Et chaque discours, avons-nous dit, doit nécessairement avoir telle ou telle qualité.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et quelle est la qualité de chacun de ces deux discours ?

THÉÉTÈTE.
C'est sans doute que l'un est vrai et l'autre faux.

L'ÉTRANGER.
Et le vrai dit ce qui est, comme étant, sur ton compte.

THÉÉTÈTE.
Précisément.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Le faux dit autre chose que ce qui est.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Il dit comme étant ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE.
A peu près.

L'ÉTRANGER.
C'est-à-dire ce qui est autre que ce qui est sur ton compte. Car nous avons dit qu'il y a pour chaque chose beaucoup d'être et beaucoup de non-être.

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Quant au second discours que j'ai prononcé sur ton compte, d'abord, d'après les éléments que nous avons trouvés dans la définition du discours, il est impossible qu'il y en ait un plus bref.

THÉÉTÈTE.
Nous en sommes tombés d'accord.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Ensuite il parlait de quelque chose.

THÉÉTÈTE.
Oui, certes.

L'ÉTRANGER.
Et si ce n'est de toi, ce n'est assurément de personne.

THÉÉTÈTE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Mais si ce n'était de rien, ce ne serait pas un discours ; car nous ayons établi comme impossible que ce qui est un discours ne soit dit de rien.

THÉÉTÈTE.
Cela est parfaitement juste.

L'ÉTRANGER.
Mais ce qui est autre par rapport à toi, affirmé de toi comme étant te même, ce qui n'est pas affirmé de toi comme étant, un pareil assemblage de noms et de verbes a tout l'air d'être réellement et véritablement un discours faux.

THÉÉTÈTE.

Copyright Arvensa Editions

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER.
Que dire de la pensée, de l'opinion et de l'imagination ? N'est-il pas maintenant évident que toutes ces choses nous viennent dans l'esprit tantôt vraies, tantôt fausses ?

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
C'est ce que tu comprendras plus aisément quand tu auras commencé par observer ce que sont ces diverses choses, et en quoi elles diffèrent les unes des autres.

THÉÉTÈTE.
Voyons, apprends-le-moi

L'ÉTRANGER.
Je dis donc que pensée et discours c'est la même chose, avec cette seule différence que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même, et sans la voix, s'appelle pensée.

THÉÉTÈTE.
A merveille.

L'ÉTRANGER.
Tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche, avec

Copyright Arvensa Editions

des sons articulés, s'appelle discours.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
De plus, il y a quelque chose que nous savons être contenu dans le discours.

THÉÉTÈTE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
L'affirmation et la négation.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler ?

THÉÉTÈTE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Quand, au contraire, cet état de l'âme n'est pas l'ouvrage de la pensée, mais de la sensation, comment le qualifier

Copyright Arvensa Editions

justement d'un autre nom que de celui d'imagination ?

THÉÉTÈTE.
D'aucun autre.

L'ÉTRANGER.
Par conséquent, puisque nous ayons admis un discours vrai et faux, puisque ensuite nous avons trouvé que la pensée est comme le dialogue de l'âme avec elle-même, l'opinion, le terme auquel aboutit la pensée, enfin l'imagination un mélange de sensation et d'opinion, il en résulte que toutes ces diverses choses étant en quelque sorte de la même famille que le discours, doivent quelquefois pouvoir, être fausses.

THÉÉTÈTE.
Cela est certain.

L'ÉTRANGER.
Tu vois donc bien que le faux, dans l'opinion et dans le discours, n'a pas été aussi difficile à trouver que nous l'imaginions quand nous appréhendions d'avoir fait, en nous mettant à sa recherche, une entreprise que nous ne pourrions mettre à fin.

THÉÉTÈTE.
Je le vois.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Ainsi ne perdons pas courage pour le reste. Après avoir éclairci ce point, rappelons-nous les divisions par espèces que nous avons faites antérieurement.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons distingué deux espèces dans l'art de foire des simulacres, l'art de copier, et l'art que nous avons appelé fantasmagorique.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Et nous disions que nous ne savions auquel rapporter le sophiste.

THÉÉTÈTE.
Précisément.

L'ÉTRANGER.
Et comme nous étions dans cette incertitude, les ténèbres ont redoublé à l'apparition de cette maxime, tant débattue par tout le monde, qu'il n'y a pas d'image, de simulacre ni de fantôme quelconque, attendu qu'il est

Copyright Arvensa Editions

impossible qu'il y ait jamais du faux de quelque manière et en quoi que ce soit.

THÉÉTÈTE.
C'est bien cela.

L'ÉTRANGER.
Or, maintenant que nous avons trouvé le faux, et dans le discours et dans l'opinion, il est possible qu'il y ait des imitations des êtres, et par conséquent un art de tromper.

THÉÉTÈTE.
Cela est possible.

L'ÉTRANGER.
Et nous sommes convenus précédemment que le sophiste appartient à l'une des espèces dont nous venons de parler.

THÉÉTÈTE.
Oui

L'ÉTRANGER.
Recommençons donc la division du genre dont nous sommes partis, et en prenant toujours à droite, suivons le sophiste dans les espèces dont il participe, jusqu'à ce que l'ayant dépouillé de tout ce qu'il a de commun avec d'autres que lui, nous ne laissions à part que sa nature

Copyright Arvensa Editions

propre, pour la connaître d'abord nous-mêmes, et pour la faire connaître ensuite à ceux dont la tournure d'esprit se prête le mieux à suivre cette méthode.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Nous avions commencé par la division de l'art de faire et de l'art d'acquérir.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et notre homme nous est apparu d'abord dans l'art d'acquérir, et, de division en division, dans la chasse, dans le combat, dans le négoce, et autres espèces du même genre.

THÉÉTÈTE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Mais maintenant qu'il est contenu dans l'art d'imiter, c'est l'art de faire qu'il nous faut diviser d'abord : car imiter c'est faire ; seulement c'est l'art de faire des simulacres, et non pas les choses elles-mêmes. N'est-il pas vrai ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Très vrai.

L'ÉTRANGER.
Or l'art de foire a deux parties.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
L'une divine, l'autre humaine.

THÉÉTÈTE.
Je n'entends pas encore.

L'ÉTRANGER.
Si nous nous rappelons bien ce que nous avons dit en commençant, nous avons appelé puissance capable de faire, toute puissance qui est cause que ce qui n'était pas arrive à l'être.

THÉÉTÈTE.
Mous nous le rappelons.

L'ÉTRANGER.
Tous les êtres vivants mortels, les végétaux qui croissent, soit d'une racine, soit d'une semence, à la surface de la

Copyright Arvensa Editions

terre, les corps inanimés fusibles et non fusibles contenus dans son sein, est-ce à quelque autre cause qu'à une puissance divine que nous attribuerons de les avoir fait passer du non-être à l'être ? Ou bien nous en tiendrons-nous à la doctrine et au langage du vulgaire ?

THÉÉTÈTE.
Quelle doctrine ?

L'ÉTRANGER.
Que la nature engendre toutes ces choses en vertu d'une certaine cause mécanique et dépourvue d'intelligence. Dirons-nous, au contraire, que cette cause est douée de raison et d'une science divine qui provient d'un Dieu ?

THÉÉTÈTE.
J'avoue qu'il m'arrive souvent, peut-être par la faute de mon âge, de varier entre ces deux opinions ; mais à présent que je t'observe et que je te soupçonne de croire que tout cela est l'ouvrage d'un Dieu, je me déciderai aussi dans ce sens.

L'ÉTRANGER..
Fort bien, Théétète. Si tu nous paraissais pouvoir jamais adopter le sentiment contraire, nous ne manquerions pas de faire tous nos efforts pour Ramener à notre opinion par le raisonnement et pour forcer ta conviction ; mais, je connais assez ton naturel pour être persuadé que, sans le

Copyright Arvensa Editions

secours de mes raisonnements, tu es porté de toi-même vers cette doctrine à laquelle tu te prétends entraîné en ce moment ; je ne perdrai donc pas le temps en discours superflus ; je me borne à établir que les choses que l'on dit être produites par la nature, sont l'œuvre d'un art divin ; que celles que les hommes composent avec celles-là, sont l'œuvre d'un art humain, et que par conséquent il y a deux manières de faire, l'une humaine, l'autre divine.

THÉÉTÈTE.
C'est juste.

L'ÉTRANGER.
Maintenant partage en deux chacun de ces deux arts.

THÉÉTÈTE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Cet art de faire que tu as divisé tout à l'heure dans le sens de la largeur, divise-le maintenant en longueur.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Tu obtiendras de la sorte quatre parties en tout, deux qui nous appartiennent, les arts humains, et deux qui

Copyright Arvensa Editions

appartiennent aux dieux, ou les arts divins.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
La seconde division que nous avons faite dans l'autre sens, nous donne dans chacune des deux premières parties deux membres distincts ; l'art de faire les choses mêmes, et ce qu'on peut appeler l'art de faire des simulacres ; c'est là la deuxième division qu'on peut introduire dans l'art de faire.

THÉÉTÈTE.
A quoi rapportes-tu ces deux dernières divisions ?

L'ÉTRANGER.
Nous, les autres animaux et les éléments dont se composent les corps, le feu, l'eau, et tous les êtres frères de ceux-là, nous savons que Dieu en est l'artisan et le père. N'est-il pas vrai ?

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Or chacune de ces choses a ses simulacres qui ne sont pas elle, mais qui sont aussi l'œuvre d'un art divin.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Quels simulacres ?

L'ÉTRANGER.
Ceux que nous offrent les songes, et ceux qui nous apparaissent le jour et que nous nommons fantômes naturels, comme les ombres qui se forment dans le feu, et l'image réfléchie, quand la lumière propre à un corps, rencontrant une lumière étrangère sur une surface brillante et polie, produit une image qui fait sur la vue un effet contraire à l'effet ordinaire[1142].

THÉÉTÈTE.
Ainsi cela fait deux sortes d'ouvrages de l'art divin, savoir la chose même, et l'image qui l'accompagne.

L'ÉTRANGER.
Venons à notre art humain. Ne disons-nous pas qu'il fait une véritable maison au moyen de l'architecture, et que, par la peinture, il en fait une autre, qui est une espèce de songe de notre composition à l'usage des gens éveillés ?

THÉÉTÈTE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Toutes nos oeuvres peuvent être rapportées ainsi à nos deux manières de faire ; la chose même à notre art de faire les choses, le simulacre à notre art de faire les simulacres.

THÉÉTÈTE.
Je commence à comprendre. J'établis dans l'art de faire deux divisions, l'une le partage en art divin et art humain, l'autre le partage en art de produire les choses et art de produire des ressemblances.

L'ÉTRANGER.
Or, rappelons-nous que dans l'art de foire des simulacres, nous avons dû distinguer deux espèces, l'art de copier et l'art de la fantasmagorie, si le faux est réellement le faux et doit être mis au nombre des êtres.

THÉÉTÈTE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Nous l'avons reconnu, et par conséquent nous ne devons faire aucune difficulté de compter ces deux espèces.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Maintenant il faut remarquer deux parties dans la fantasmagorie.

THÉÉTÈTE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
L'une où l'on se sert d'instruments étrangers, l'autre où l'on est à soi-même son propre instrument.

THÉÉTÈTE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Comme, par exemple, si quelqu'un se sert de son propre corps ou de sa propre voix pour contrefaire ta voix ou ta figure : cette partie de la fantasmagorie s'appellera la mimique.

THÉÉTÈTE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Appelons-la donc de ce nom de mimique. Quant à l'autre, pour le prendre à notre aise, nous la laisserons de côté, abandonnant à quelque autre le soin d'en former un ensemble et de lui donner un nom convenable.

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Soit dit ainsi de la première, et passons-nous de la seconde.

L'ÉTRANGER.
Mais la première, Théétète, mérite encore une distinction. Penses-y bien.

THÉÉTÈTE.
Voyons.

L'ÉTRANGER.
Parmi ceux qui imitent, les uns savent ce qu'ils imitent, et les autres ne le savent pas. Et quelle distinction plus importante pourrions-nous établir que celle de la connaissance et de l'ignorance ?

THÉÉTÈTE.
Aucune.

L'ÉTRANGER.
Or l'imitation dont je parlais tout à l'heure est de celles qui supposent la connaissance de ce qu'on imite ; car on ne saurait imiter ta figure et ta personne sans te connaître.

THÉÉTÈTE.
Non, assurément.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Mais en est-il de même pour l'image de la justice, et en général de toutes les vertus ? N'y a-t-il pas beaucoup de gens qui, tout en ignorant ce que c'est réellement, et ne s'en formant qu'une opinion, s'appliquent à paraître posséder ces qualités telles qu'ils se les figurent, en les imitant de leur mieux dans leurs discours et dans leurs actions ?

THÉÉTÈTE.
Oui, certes, il y en a beaucoup.

L'ÉTRANGER.
Mais est-ce qu'ils échouent tous dans leurs efforts pour paraître justes sans l'être en effet, ou n'est-ce pas le contraire ?

THÉÉTÈTE.
Tout le contraire, certainement.

L'ÉTRANGER.
Nous devons donc distinguer ce nouvel imitateur qui ignore l'objet de son imitation, de l'autre qui le connaît.

THÉÉTÈTE.
Fort bien.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Mais où prendre pour chacun d'eux un nom qui leur convienne ? Il est évident que ce sera difficile, parce qu'il y avait apparemment chez les hommes d'autrefois pour la division des genres en espèces je ne sais qu'elle aversion ancienne et irréfléchie qui faisait que personne n'entreprenait de diviser ; d'où il est arrivé que nous ne sommes pas riches en noms. Cependant, pour mieux distinguer, dût notre innovation passer pour téméraire, nous appellerons imitation selon l'opinion, celle qui n'est que l'expression d'une opinion dans l'imitateur, et imitation savante celle qui est faite avec science.

THÉÉTÈTE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
C'est de la première qu'il faut nous servir ; car nous n'avons pas trouvé que le sophiste fût de ceux qui connaissent, mais plutôt de ceux qui s'en donnent l'apparence.

THÉÉTÈTE.
Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! considérons l'imitateur selon l'opinion comme nous ferions un morceau de fer, pour voir s'il est tout

Copyright Arvensa Editions

d'une pièce ou s'il y a quelque soudure.

THÉÉTÈTE.
Voyons.

L'ÉTRANGER.
Il y en a une et très visible. Entre les imitateurs selon l'opinion, il y a des gens simples qui croient savoir ce dont ils n'ont qu'une opinion. Il y en a d'autres qui laissent assez voir, par la versatilité, de leurs discours, qu'ils soupçonnent et appréhendent fort eux-mêmes de ne rien savoir de ce qu'ils font semblant de savoir auprès des autres.

THÉÉTÈTE.
Nul doute qu'il n'existe de part et d'autre des gens tels que tu les décris.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! ne nommerons-nous pas les uns imitateurs simples, les autres imitateurs ironiques ?

THÉÉTÈTE.
Cela paraît très raisonnable.

L'ÉTRANGER.
Maintenant le dernier de ces deux genres est-il un ou double ?

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE.
Vois toi-même.

L'ÉTRANGER.
Je regarde et j'y distingue deux espèces : les uns exercent leur ironie en public dans de longs discours adressés à la multitude ; les autres l'exercent dans le particulier par discours entrecoupés, en forçant leur interlocuteur de se contredire lui-même.

THÉÉTÈTE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Comment nommerons-nous l'homme aux longs discours, politique ou bien discoureur public ?

THÉÉTÈTE.
Appelons-le discoureur public.

L'ÉTRANGER.
Et quel sera le nom de l'autre, sage ou sophiste ?

THÉÉTÈTE.
Pour sage, c'est impossible : nous sommes convenus qu'il ne sait point ; mais, puisque c'est un imitateur du sage, il est naturel qu'il en tire son nom ; et j'aperçois maintenant

Copyright Arvensa Editions

que voilà celui que nous devons appeler légitimement le vrai sophiste.

L'ÉTRANGER.
Et maintenant ne voulons-nous donc pas, comme précédemment, faire une chaîne des titres du sophiste, en les entrelaçant les uns dans les autres, depuis le premier jusqu'au dernier ?

THÉÉTÈTE.
Très volontiers.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, dans la contradiction, l'imitation selon l'opinion dans le genre ironique, imitation dépendante de la fantasmagorie, comprise elle-même dans l'art de foire des simulacres, non pas l'art divin, mais l'art humain, qui produit des prestiges à l'aide des discours, telle est « la race et le sang[1143] » du vrai sophiste : on peut le dire en toute assurance.

THÉÉTÈTE.
Cela est certain.

Copyright Arvensa Editions



LE POLITIQUE

ou

De la royauté

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Nous avons eu moins de ressources encore pour le *Politique* que pour le *Cratyle* et le *Sophiste*. Toute édition critique nous a manqué, et nous avons été réduits aux éditions générales de Bekker et de Ast, et à la traduction de Schleiermacher.

Ce dialogue, qui contient le premier essai politique de Platon, a été traduit en français pour la première fois par Victor Cousin (édition 1837).

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs

SOCRATE, THÉODORE[1144], L'ÉTRANGER[1145], LE JEUNE SOCRATE[1146].

SOCRATE.
En vérité, je te dois beaucoup de remercîments, Théodore, pour m'avoir fait faire la connaissance de Théétète, ainsi que celle de l'étranger.

THÉODORE.
Tu m'en devras peut-être trois fois autant, Socrate, quand ils t'auront défini le politique et le philosophe.

SOCRATE.
Oui ; mais, mon cher Théodore, est-ce bien là le langage d'un homme si habile dans les calculs et la géométrie ?

THÉODORE.
Comment, Socrate ?

SOCRATE.
Quoi ! mettre sur le même rang deux hommes, entre lesquels il y a une différence de mérite au-dessus de toutes les proportions de votre art !

Copyright Arvensa Editions

THÉODORE.
A merveille, par notre dieu Ammon ! tu as bien raison de m'y faire penser, Socrate, et de me reprocher cette erreur de calcul ; je te le revaudrai une autre fois. Pour toi, étranger, ne te lasse pas de nous obliger ; continue, et, soit que tu préfères parler d'abord du politique ou du philosophe, choisis et poursuis ton discours.

L'ÉTRANGER.
C'est ce qu'il faut faire, Théodore. Puisque nous avons une fois commencé, il ne faut plus nous arrêter que nous ne soyons arrivés à la fin. Mais Théétète que voici, que faut-il que j'en fasse ?

THÉODORE.
Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Ne le laisserons-nous pas respirer en prenant à sa place ce jeune Socrate, son compagnon dans tous ses exercices ? Qu'en penses-tu ?

THÉODORE.
Prends-le à sa place comme tu le dis. Ils sont jeunes, et peuvent supporter toute espèce de travail, pourvu qu'on les laisse se reposer de temps en temps.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
D'ailleurs, ô étranger ! il semble qu'il y ait entre eux et moi une sorte de lien de famille. L'un me ressemble, dites-vous, par les traits du visage ; et quant à l'autre, la communauté de nom établit entre nous une espèce de parenté. Or on doit toujours être jaloux d'apprendre à connaître ses parents en conversant ensemble. Je suis déjà entré moi-même hier en conversation avec Théétète, et je viens de l'entendre te répondre. Mais, pour Socrate, je ne le connais ni de l'une ni de l'autre manière. Il faut cependant l'éprouver à son tour. Il aura affaire à moi une autre fois ; pour aujourd'hui qu'il te réponde.

L'ÉTRANGER.
Soit. Eh bien, Socrate, entends-tu Socrate ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et consens-tu à ce qu'il dit ?

LE JEUNE SOCRATE.
De tout mon cœur.

L'ÉTRANGER.
Il ne paraît pas qu'il y ait d'empêchement de la part, et il siérait encore moins qu'il y en eût de la mienne. Voyons

Copyright Arvensa Editions

donc. Après le sophiste, il nous faut, ce me semble, chercher le politique. Et dis-moi, devons-nous aussi le considérer comme un homme de science, ou autrement ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comme un homme de science.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc diviser les sciences comme lorsque nous nous occupions du premier.

LE JEUNE SOCRATE.
Peut-être bien.

L'ÉTRANGER.
Mais, Socrate, il me semble qu'ici la division ne doit plus être la même.

LE JEUNE SOCRATE.
Non, sans doute.

L'ÉTRANGER.
Il en faut une autre.

LE JEUNE SOCRATE.
A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Où donc trouver la route de la science politique ? Il faut découvrir cette route, et après l'avoir séparée des autres, lui donner pour enseigne une seule et unique idée ; puis, désignant encore sous une seule et unique idée toutes les directions qui s'écartent de celle-là, amener notre esprit à concevoir toutes les sciences comme formant deux espèces.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est, je crois, ton affaire, étranger, et non la mienne.

L'ÉTRANGER.
Il faut cependant, Socrate, que ce soit aussi la tienne quand nous serons parvenus à y voir clair.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Eh bien donc, l'arithmétique et quelques autres sciences de la même famille ne sont-elles pas étrangères à la pratique, et ne se bornent-elles pas à la pure connaissance ?

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Au contraire, l'art de bâtir et tous les arts manuels possèdent une science qui a, pour ainsi dire, sa racine dans la pratique, et ils produisent des choses qui leur doivent l'existence et qui n'étaient pas auparavant.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment le nier ?

L'ÉTRANGER.
Divise donc par là toutes les sciences, en nommant les unes sciences pratiques et les autres sciences spéculatives.

LE JEUNE SOCRATE.
Que ce soient donc là comme deux divisions de la science, une dans sa généralité.

L'ÉTRANGER.
Maintenant le politique, le roi, le maître d'esclaves, et même le chef de famille, considérerons-nous tout cela comme une seule et même chose, ou dirons-nous qu'il y a là autant d'arts que nous avons prononcé de noms ? Ou plutôt, suis-moi de ce côté.

LE JEUNE SOCRATE.
Par où ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Par ici. Supposons un homme capable de donner des conseils à un de ceux qui font profession publique de la médecine, quoique simple particulier lui-même, ne devra-t-on pas le nommer du nom de cet art tout autant que celui qu'il conseille ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais dis-moi, celui qui est capable, tout simple citoyen qu'il est, de guider de ses avis le roi d'un pays, ne dirons-nous pas qu'il possède la science que le chef lui-même devrait posséder ?

LE JEUNE SOCRATE.
Nous le dirons.

L'ÉTRANGER.
Or la science d'un véritable roi est une science royale.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et celui qui la possède, chef ou particulier, ne méritera-t-il pas tout à fait d'être appelé royal, du nom de cette science ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est juste.

L'ÉTRANGER.
Et le chef de famille et le maître d'esclaves, c'est la même chose.

LE JEUNE SOCRATE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Et, dis-moi, entre une grande maison et une petite ville y a-t-il quelque différence pour le gouvernement ?

LE JEUNE SOCRATE.
Aucune.

L'ÉTRANGER.
Ainsi nous voyons clairement ce que nous examinions à l'instant même : c'est qu'il n'y a qu'une seule science pour tout cela. Maintenant qu'on l'appelle royale, politique, économique, ne disputons pas sur le mot.

LE JEUNE SOCRATE.
A quoi cela servirait-il ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Une autre chose évidente, c'est que, pour un roi, les mains et tout le reste du corps ne servent que fort peu à conserver le commandement, en comparaison de l'intelligence et de la force de l'âme.

LE JEUNE SOCRATE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Veux-tu donc que nous disions que la science royale se rapproche plus de la spéculation que des arts manuels et de la pratique en général ?

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Enfin le politique et la science du politique, le roi et la science du roi, tout cela nous le réunirons ensemble comme une seule et même chose.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Le premier pas que nous avons à faire après cela, n'est-ce pas de diviser la science spéculative ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Fais donc attention si nous n'y découvrirons pas quelque solution de continuité.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons dit que le calcul est une science.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et nous le plaçons, je pense, parmi les sciences spéculatives ?

LE JEUNE SOCRATE.
Le moyen du contraire ?

L'ÉTRANGER.
Le calcul ayant pour objet la connaissance de la différence dans les nombres, lui attribuerons-nous encore une autre fonction que de prononcer sur ce qu'il doit connaître ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Comment le pourrions-nous ?

L'ÉTRANGER.
Un architecte ne travaille pas lui-même, mais il commande aux ouvriers.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Il prête sa science et non son bras.

LE JEUNE SOCRATE.
Comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.
Il serait donc vrai de dire que la science de l'architecte est une science spéculative.

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Mais lorsqu'il a porté son jugement, il ne lui sied pas, je pense, de s'en tenir là et de se retirer, comme faisait le calculateur ; il faut encore qu'il commande à chacun des ouvriers ce qui est convenable, jusqu'à ce que ses ordres

Copyright Arvensa Editions

aient été accomplis.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est juste.

L'ÉTRANGER.
N'en résulte-t-il pas que si toutes les sciences de cette sorte sont spéculatives, comme celles qui dépendent du calcul, il y a là cependant deux espèces de sciences qui diffèrent en ce que les unes jugent et les autres commandent ?

LE JEUNE SOCRATE.
Accordé.

L'ÉTRANGER.
Si donc nous divisons la totalité de la science spéculative en deux parties, et que nous nommions l'une science de commandement et l'autre science de jugement, nous pourrons dire que nous l'avons convenablement divisée.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, selon moi.

L'ÉTRANGER.
Mais il doit suffire, à ceux qui font quelque chose en commun, d'être du même avis.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! tant que nous serons tous deux d'accord, laissons là, sans en prendre souci, les opinions des autres.

LE JEUNE SOCRATE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Dis-moi donc dans laquelle de ces deux classes nous devons ranger le roi. Dans celle du jugement, comme un simple théoricien ? Ou ne le regarderons-nous pas plutôt comme appartenant à l'art du commandement, puisqu'il exerce un empire ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ne pas préférer ce dernier parti ?

L'ÉTRANGER.
Mais il faut voir si l'art du commandement n'est pas à son tour susceptible d'une division. Il l'est, ce me semble, par cet endroit : il y a entre l'espèce des rois et celle des hérauts la même différence qu'entre le métier du simple revendeur et celui du marchand fabricant.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Comment ?

L'ÉTRANGER.
Les revendeurs, après s'être procuré les produits des autres, qu'on leur vend d'abord à eux-mêmes, les vendent une seconde fois.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.
Ainsi les hérauts obéissent d'abord, et c'est après avoir reçu les pensées d'un autre, qu'ils commandent à d'autres à leur tour et en second lieu.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
Quoi donc ? Confondrons-nous la science du roi avec celles de l'interprète, de l'ordonnateur, du devin, du héraut, et tant d'autres de la même famille, qui toutes se rapportent au commandement ? Ou bien veux-tu que les ressemblances que nous venons d'apercevoir, nous les représentions dans un nom nouveau, puisqu'il n'y a pas, ce semble, de nom pour désigner la classe de ceux qui commandent d'eux-mêmes ? veux-tu que nous fassions cette nouvelle division, que nous rapportions l'espèce des

Copyright Arvensa Editions

rois à la classe de ceux qui commandent d'eux-mêmes, sans nous occuper davantage de tout le reste, laissant à qui le voudra le soin de donner à chacune de ces choses un nom différent ? car l'objet de nos recherches, c'est celui qui gouverne, et non pas son contraire.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.
Maintenant donc que voilà cette classe convenablement distinguée des autres, et que ce qui lui est étranger a été séparé de ce qui lui est propre, n'est-il pas nécessaire de la diviser à son tour, si elle se prête par quelque endroit à cette opération ?

LE JEUNE SOCRATE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Et il me semble que nous avons un tel endroit ; mais suis-moi bien et divise avec moi.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Imaginons tous les chefs qu'il nous plaira dans l'exercice

Copyright Arvensa Editions

du commandement, ne trouverons-nous pas que, s'ils commandent, c'est pour que quelque chose vienne à l'être ?

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Et il n'est nullement difficile de partager en deux espèces tout ce qui vient à l'être.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Tout ce qui vient au monde est ou animé ou inanimé.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Eh bien ! si nous voulons diviser cette partie de la science spéculative, qui a pour objet le commandement, c'est de cette manière que nous la diviserons.

LE JEUNE SOCRATE.
De quelle manière ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
En préposant une de ses espèces à la production des êtres inanimés et une autre à celle des êtres animés ; ainsi le tout se trouvera divisé en deux.

LE JEUNE SOCRATE.
A la bonne heure.

L'ÉTRANGER.
Maintenant de ces deux parties laissons l'une, prenons l'autre, et partageons en deux ce nouveau tout.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle des deux dis-tu qu'il faut prendre ?

L'ÉTRANGER.
Nécessairement celle qui commande aux êtres animés ; car la science royale ne règne pas, comme l'architecture, sur des choses sans vie ; elle est plus relevée ; elle s'occupe des êtres animés : c'est là qu'est son empire.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Or, dans la production et l'éducation des êtres animés, on peut distinguer d'abord l'éducation individuelle, puis l'éducation commune pour ceux qui vivent en troupeaux.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Soit.

L'ÉTRANGER.
Mais nous ne trouverons pas le politique livré à l'éducation d'un individu, comme celui qui n'élève qu'un bœuf ou un cheval ; nous le trouverons plutôt semblable à un bouvier ou à un chef de haras.

LE JEUNE SOCRATE.
Je le vois, maintenant que tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER.
Mais cette partie de l'art d'élever les êtres animés, qui consiste à en nourrir un grand nombre réunis ensemble, comment la nommerons-nous : éducation des troupeaux ou éducation commune ?

LE JEUNE SOCRATE.
Indifféremment, suivant le mot qui se présentera dans le discours.

L'ÉTRANGER.
Très bien, Socrate ; si tu te gardes de t'inquiéter trop des mots, tu en seras plus riche en sagesse dans tes vieux jours. Il s'agit maintenant de faire ce que tu conseilles. Imagines-tu comment, après avoir montré que l'art

Copyright Arvensa Editions

d'élever des troupeaux a deux parties, on pourrait faire que ce qu'on cherchait tout à l'heure dans les deux moitiés confondues, on le cherche maintenant dans l'une d'elles seulement ?

LE JEUNE SOCRATE.
J'y ferai de mon mieux. Il me semble à moi qu'il y a d'un côté l'éducation des hommes et de l'autre celle des bêtes.

L'ÉTRANGER.
Voilà qui est promptement et hardiment diviser. Cependant prenons garde, autant que possible, que cela ne nous arrive une seconde fois.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Ne détachons pas une petite partie pour l'opposer à d'autres grandes et nombreuses, et que ce ne soit pas une simple partie au lieu d'une espèce, mais que la partie soit une espèce en même temps. C'est une très belle chose de séparer sur-le-champ de tout le reste ce que l'on cherche, si l'on rencontre juste, comme toi, tout à l'heure, qui, pensant tenir la vraie division, t'es empressé de décider, quand tu as vu que le discours allait droit aux hommes. Cependant il n'est pas sûr, mon cher, de passer tout d'abord au plus menu ; il l'est davantage de s'en aller

Copyright Arvensa Editions

divisant successivement par moitiés : on trouve mieux ainsi les espèces ; or c'est là ce qui importe par-dessus tout en toute recherche.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu cela, étranger ?

L'ÉTRANGER.
Il faut essayer de m'expliquer encore plus clairement pour l'amour de toi, Socrate. Quant à présent, il est impossible de te donner sur ce point une démonstration complète : il faut tâcher d'aller encore un peu plus en avant pour l'éclaircir.

LE JEUNE SOCRATE.
Qu'est-ce donc que tu trouves à reprendre dans notre division de tout à l'heure ?

L'ÉTRANGER.
C'est que nous avons fait comme celui qui, voulant diviser en deux parts le genre humain, ferait sa division à la manière de la plupart de vos Athéniens, qui distinguent les Grecs de toutes les autres nations, comme formant une race à part, et puis appellent toutes ces autres nations, infinies en nombre, sans rapport entre elles, d'un seul et même nom, les barbares, s'imaginant, à cause de cette communauté de nom, qu'elles ne forment véritablement qu'une seule et même race. Ou bien encore

Copyright Arvensa Editions

nous faisons comme celui qui croirait bien diviser le nombre en deux espèces en mettant à part dix mille, comme une espèce, et en donnant à tout le reste un seul nom, dans la persuasion qu'à cause de ce nom, il a réellement une seconde espèce différente de l'autre. Mais ne ferait-on pas plus sagement, et ne diviserait-on pas mieux par espèces et par moitiés, si l'on partageait le nombre en pair et impair, la race humaine en mâle et femelle, et si on n'en venait à opposer les Lydiens, les Phrygiens ou quelque autre peuple à tous les autres, que lorsqu'on ne verrait plus moyen de diviser par espèces et par parties tout à la fois ?

LE JEUNE SOCRATE.
Parfaitement ; mais cette espèce même et cette partie, étranger, comment reconnaître clairement qu'elles ne sont pas une même chose, mais qu'elles diffèrent l'une de l'autre ?

L'ÉTRANGER.
O le meilleur des hommes ! ce n'est pas peu de chose que ce que tu me demandes là, Socrate ; mais nous nous sommes déjà par trop écartés de la question, et toi tu veux que nous nous en éloignions encore davantage. Revenons sur nos pas, il en est temps : une autre fois, dans un moment de loisir, nous suivrons plus loin ces traces. En attendant, garde-toi bien d'aller jamais t'imaginer m'avoir entendu expliquer ceci clairement.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Que l'espèce et la partie sont deux choses différentes.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
L'espèce est nécessairement une partie de ce dont on dit qu'elle est une espèce ; tandis qu'il n'est nullement nécessaire que la partie soit espèce en même temps. N'oublie jamais, Socrate, que je cherche à diviser de cette manière plutôt que de l'autre.

LE JEUNE SOCRATE.
Je ne l'oublierai pas.

L'ÉTRANGER.
Dis-moi donc après cela.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
De quel point notre digression nous a-t-elle entraînés

Copyright Arvensa Editions

jusqu'ici ? Je pense fort que c'est de l'endroit où, t'ayant demandé comment il faut diviser l'art d'élever les troupeaux, tu me répondis avec un peu de promptitude qu'il y avait deux espèces d'êtres animés, les hommes d'un côté, et de l'autre toutes les bêtes ensemble.

LE JEUNE SOCRATE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Tu me parais croire alors qu'une partie une fois séparée, tout ce que tu laissais ne formait qu'une seule espèce, parce que tu avais le même nom à leur donner à tous, celui de bêtes.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est encore vrai.

L'ÉTRANGER.
Mais, ô le plus brave des hommes ! si parmi les autres animaux il en est un qui soit doué d'intelligence, comme il semble de la grue ou de quelque autre semblable, peut-être distribuerait-il les noms, comme tu viens de le faire, opposant les grues comme une espèce à part au reste des êtres animés, et se faisant ainsi honneur à lui-même, tandis qu'il confondrait tous les autres êtres, y compris les hommes, en une seule et même espèce, à laquelle il ne donnerait peut-être pas d'autre nom que celui de bêtes.

Copyright Arvensa Editions

Tâchons, nous, de nous préserver de cette faute.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Ne nous bornons pas à une seule division de la race animale tout entière, de peur de tomber dans une semblable erreur.

LE JEUNE SOCRATE.
Il faut bien nous en garder.

L'ÉTRANGER.
C'est pourtant ce que nous avions fait au commencement.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment donc ?

L'ÉTRANGER.
Toute cette partie de la science spéculative, que nous avons nommée science du commandement, avait pour objet l'éducation des animaux, et des animaux qui vivent en troupeaux. N'est-ce pas ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Nous avons donc déjà divisé le genre animal tout entier en deux espèces, les animaux sauvages et ceux qui s'apprivoisent ; car ceux qui sont de nature à vivre en société, on les appelle apprivoisés, et les autres sauvages.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Quant à la science que nous cherchons, elle s'occupait et elle s'occupe en effet des animaux qui s'apprivoisent, et c'est du côté de ceux qui vivent en troupes qu'il faut la chercher.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Ne faisons donc pas comme tout à l'heure, une seule division du tout, et ne nous pressons pas pour arriver vite à la science politique ; car il en est résulté qu'il nous arrive maintenant ce que dit le proverbe.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Que pour nous être trop hâtés dans notre division, nous arrivons plus tard.

LE JEUNE SOCRATE.
Et nous l'avons bien mérité.

L'ÉTRANGER.
Soit. Reprenons donc dès le commencement, et essayons de diviser l'éducation commune. Peut-être la suite du discours nous amènera-t-elle d'elle-même au but que tu veux atteindre. Dis-moi donc.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Ce que tu as dû souvent entendre dire ; car je ne sache pas que tu l'aies observé par toi-même ; je veux parler de la manière dont s'apprivoisent et vivent ensemble les poissons du Nil et ceux des lacs du grand roi. Mais peut-être l'auras-tu vu toi-même dans les poissons des fontaines.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, pour ceux-ci je les ai vus de mes yeux, et quant aux autres j'en ai entendu parler plusieurs fois.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Et les troupes de grues et d'oies, quoique tu n'aies pas parcouru toi-même les plaines de Thessalie, tu en as entendu parler et tu y crois.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Pourquoi t'ai-je demandé tout cela ? C'est que parmi les animaux qui vivent en troupes les uns habitent dans l'eau, les autres sur la terre ferme.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Ne te semble-t-il pas aussi qu'on doit diviser en deux parties l'éducation en commun, rapporter à chacune des deux espèces l'une des deux parties, nommer l'une de celles-ci éducation des animaux aquatiques, et l'autre éducation des animaux terrestres ?

LE JEUNE SOCRATE.
Il me le semble.

L'ÉTRANGER.
Quant à la science royale, nous ne chercherons pas à son tour dans laquelle des deux parties elle est comprise. La

Copyright Arvensa Editions

chose est évidente pour tout le monde.

LE JEUNE SOCRATE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Tout le monde aussi divisera de cette manière la partie de l'éducation commune, que nous avons appelée éducation des animaux terrestres.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
En distinguant ceux qui volent et ceux qui marchent.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? Est-il besoin d'examiner si c'est aux animaux qui marchent que se rapporte la science politique ? Ne penses-tu pas que ce serait l'avis même du plus insensé, pour ainsi dire ?

LE JEUNE SOCRATE.
Je le pense.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Mais l'éducation des animaux qui marchent, il faut la diviser aussi comme un nombre pair, et y montrer deux parties.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Il me semble voir deux routes qui mènent vers la partie où tend notre commune recherche : l'une, plus courte, qui oppose une petite partie à une grande ; l'autre qui remplit mieux la condition dont nous avons parlé précédemment, savoir : qu'il faut, autant que possible, diviser par la moitié ; mais en revanche c'est la route la plus longue. Nous sommes libres de prendre celle que nous voudrons.

LE JEUNE SOCRATE.
Et toutes les deux, cela est-il donc impossible ?

L'ÉTRANGER.
Ensemble, oui, mon merveilleux ami ; mais séparément, il est évident que cela est possible.

LE JEUNE SOCRATE.
Eh bien donc, je les prends toutes deux séparément.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Cela est fort aisé ; car ce qui reste est assez court. Au commencement du voyage, ou même au milieu, ce que tu demandes eût été pénible ; mais maintenant, puisque tu l'aimes mieux ainsi, commençons par prendre la route la plus longue ; car nous la ferons aisément, tandis que nous sommes frais et dispos : voici donc la division.

LE JEUNE SOCRATE.
Dis.

L'ÉTRANGER.
Tous les animaux apprivoisés qui marchent et qui vivent en troupe, sont naturellement divisés en deux espèces.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelles espèces ?

L'ÉTRANGER.
Celle qui n'a pas de cornes et celle qui en a.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est clair.

L'ÉTRANGER.
Maintenant en divisant l'éducation des animaux qui marchent, sers-toi, pour désigner chaque partie, de circonlocutions ; car si tu voulais donner un nom à chacune, ce serait pour toi un embarras superflu.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Comment donc faut-il dire ?

L'ÉTRANGER.
Comme ceci : l'éducation des animaux qui marchent étant divisée en deux parties, l'une comprend l'espèce des animaux vivant en troupe qui porte des cornes, et l'autre celle qui n'en a pas.

LE JEUNE SOCRATE.
Tenons cela pour dit ; c'est un point suffisamment éclairci.

L'ÉTRANGER.
Et le Roi, il nous est tout aussi évident qu'il mène un troupeau qui n'a pas de cornes.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, certes.

L'ÉTRANGER.
Démembrons donc cette espèce, et tâchons de lui rendre ce qui lui appartient.

LE JEUNE SOCRATE.
Volontiers.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Comment veux-tu la diviser ? d'après la nature du pied, suivant qu'il est fendu ou qu'il ne l'est pas, ou bien d'après la génération, selon quelle a lieu entre espèces différentes, ou seulement entre individus de même espèce ? Tu entends, je suppose.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Que les chevaux et les ânes, par exemple, engendrent les uns avec les autres.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Tandis que les autres espèces d'animaux apprivoisés vivant en troupe ne se mêlent pas les unes avec les autres.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, l'espèce dont le politique prend soin, est-elle de celles qui se mêlent à d'autres, ou de celles qui ne se reproduisent qu'entre elles ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment c'est une espèce qui ne se mêle pas à d'autres.

L'ÉTRANGER.
Et cette espèce, il nous faut, à ce qu'il me semble, la diviser en deux parties comme ce qui a précédé.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute, il le faut.

L'ÉTRANGER.
Voilà donc tous les animaux apprivoisés vivant en troupe, à peu près complètement divisés ; il ne nous reste plus que deux espèces à distinguer l'une de l'autre ; car celle des chiens ne doit pas être comptée parmi celles qui vivent en troupe.

LE JEUNE SOCRATE.
Non certes ; mais comment diviserons-nous ces deux espèces ?

L'ÉTRANGER.
Comme il vous appartient de les diviser, à Théétète et à toi, puisque vous vous occupez de géométrie.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Comment donc ?

L'ÉTRANGER.
Par la diagonale, et puis par la diagonale de la diagonale.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
L'état naturel de notre espèce, à nous autres hommes, n'est-il pas, quant à la faculté de marcher, comme la diagonale sur laquelle peut se construire un carré de deux pieds ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Et l'état de l'autre espèce n'est-il pas comme la diagonale du carré de notre carré, puisqu'elle a deux fois deux pieds ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comment en serait-il autrement ? Je comprends à peu près ce que tu veux démontrer.

L'ÉTRANGER.
Mais, en outre, ne remarquons-nous pas, Socrate, qu'il

Copyright Arvensa Editions

nous est encore arrivé dans notre division quelque chose de ridicule ?

LE JEUNE SOCRATE.
Et quoi ?

L'ÉTRANGER.
Voilà notre espèce humaine réunie et courant de compagnie avec l'espèce la plus noble à la fois et la plus agile.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, et je vois combien cela était déplacé.

L'ÉTRANGER.
N'est-il pas naturel que le plus lent arrive le dernier ?

LE JEUNE SOCRATE.
Très naturel en effet.

L'ÉTRANGER.
Et ne sentons-nous pas que c'est une chose plus risible encore, que le roi courant avec tout son troupeau et fournissant la carrière à côté de l'homme le mieux exercé au métier de coureur ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait risible, en vérité.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
C'est maintenant, Socrate, que devient plus évident ce qui a été dit dans nos recherches au sujet du Sophiste.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Que cette méthode ne s'inquiète pas plus de ce qui est plus noble que de ce qui l'est moins, et ne méprise pas plus le petit que le grand, mais qu'elle va toujours, autant qu'il est en elle, à ce qui est le plus vrai.

LE JEUNE SOCRATE.
Il me le semble.

L'ÉTRANGER.
Maintenant, pour que tu ne me préviennes pas en me demandant quel était tout à l'heure ce chemin le plus court qui menait à la définition du Roi, si je te devançais ?

LE JEUNE SOCRATE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Je dis donc qu'il aurait fallu distinguer dès l'abord l'espèce qui marche en bipèdes et en quadrupèdes, et ne voyant

Copyright Arvensa Editions

que les oiseaux seuls conformes en ce point aux hommes, distinguer dans les bipèdes qui vivent en troupe, l'espèce nue de celle qui porte des plumes ; puis, cette division terminée, et lorsque enfin l'art d'élever les hommes paraîtrait à découvert, montrer le Roi et le Politique à la tête de cet art, et lui remettre les rênes de l'État comme au légitime possesseur de cette science.

LE JEUNE SOCRATE.
Voilà une discussion dont tu t'es acquitté loyalement envers moi, comme d'une vraie dette, en ajoutant, pour la compléter, cette digression en guise d'intérêt.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, continuons, et résumons en reprenant du commencement jusqu'à la fin notre définition du nom de la science du Politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Volontiers.

L'ÉTRANGER.
Nous avons commencé par prendre dans la science spéculative la partie du commandement, et dans cette partie l'art de celui qui commande en son propre nom ; dans cet art même nous avons distingué l'éducation des animaux, qui n'en est pas l'espèce la moins importante ; dans l'éducation des animaux, l'éducation des animaux

Copyright Arvensa Editions

qui vivent en troupe ; dans l'éducation des animaux qui vivent en troupe, l'éducation des animaux qui marchent ; dans l'éducation des animaux qui marchent, nous avons considéré principalement l'art d'élever les animaux dépourvus de cornes. Ici la partie qu'il faut prendre n'est rien moins que triple, si on la réunit tout entière sous un seul nom, en l'appelant l'art de conduire les races qui ne se mêlent pas. En divisant encore, il nous est resté enfin, dans l'éducation des bipèdes, l'art de conduire les hommes ; c'est là ce que nous cherchions, ce que nous avons appelé la science royale et politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Est-il vrai, Socrate, que nous ayons fait comme tu viens de le dire ?

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Que nous ayons traité la question dans son entier, et suffisamment ? Ou plutôt notre recherche n'est-elle pas fort défectueuse, en ce que nous avons donné une sorte de définition, mais non une définition complète et approfondie ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
Je vais tâcher d'expliquer encore plus clairement ma pensée.

LE JEUNE SOCRATE.
Dis, je te prie.

L'ÉTRANGER.
La politique n'était-elle pas l'un de ces arts d'élever les troupeaux qui se sont offerts à nous en foule, et ne s'occupait-elle pas d'une espèce particulière de troupeaux ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et elle a été définie un art d'élever en commun non point des chevaux ou d'autres bêtes, mais des hommes.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Considérons maintenant la différence qu'il y a entre les autres pasteurs et les rois.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelle est-elle ?

L'ÉTRANGER.
Ne se trouvera-t-il pas quelque autre personnage, empruntant son nom d'un autre art, qui prétende hautement concourir à l'entretien du troupeau ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
Les marchands, par exemple, les laboureurs et tous ceux qui s'occupent du blé et des vivres, et d'un autre côté les maîtres de gymnastique et les médecins, tous ces gens-là, sois-en sûr, le disputeront par mille raisonnements à ceux qui dirigent les sociétés humaines, et que nous avons nommés les politiques ; ils prétendront que ce sont eux qui veillent au salut des hommes, non seulement de chacun des hommes qui composent le troupeau, mais encore des chefs eux-mêmes.

LE JEUNE SOCRATE.
N'auraient-ils donc pas raison ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Peut-être : c'est ce qu'il faudra examiner. Ce que nous savons, au moins, c'est que nul ne le disputera au bouvier sur rien de tout cela. Le bouvier élève seul ses bœufs ; il en est le seul médecin ; lui seul s'entremet pour leur union ; et, pour le travail de l'enfantement et les fruits qui en naissent, lui seul connaît et remplit les fonctions d'accoucheur. Même pour les amusements et la musique, dans la mesure où ceux qu'il élève sont capables d'y prendre part, nul autre ne sait mieux leur plaire et les apprivoiser en exécutant, soit sur un instrument, soit avec la bouche seulement, la musique qui convient à son troupeau. Il en est aussi de même des autres pasteurs, n'est-ce pas ?

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
Comment donc ce que nous avons dit du Roi paraîtra-t-il juste et vrai, quand nous le proclamons seul pasteur et nourricier du troupeau des hommes, au milieu de mille autres qui lui disputent ce titre ?

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est impossible.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Nos craintes n'étaient-elles donc pas fondées, il y a quelques instants, quand nous soupçonnions que si nous rencontrions quelques traits du caractère royal, nous n'aurions pas pour cela une définition complète du politique, jusqu'à ce que, écartant ceux qui se pressent autour de lui et qui lui disputent une part dans l'éducation des hommes, nous le séparions d'eux tous pour le montrer seul dans toute sa pureté ?

LE JEUNE SOCRATE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
C'est donc là, Socrate, ce qu'il nous faut faire, si à la fin de notre discours nous ne voulons pas avoir à en rougir.

LE JEUNE SOCRATE.
Évitons à tout prix cette honte.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc recommencer encore une fois, en prenant par une autre route.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
En entremêlant ici une sorte de badinage. Il s'agit de

Copyright Arvensa Editions

prendre une partie considérable d'une très longue fable, et ensuite, en séparant toujours, comme dans nos recherches précédentes, une partie d'une autre partie, de trouver au bout ce que nous cherchons. Ne le ferons-nous pas ?

LE JEUNE SOCRATE.
Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.
Prête donc toute ton attention à ma fable, comme les enfants. Aussi bien tu n'es pas si loin encore des années de l'enfance.

LE JEUNE SOCRATE.
Dis, je te prie.

L'ÉTRANGER.
Parmi tant d'autres traditions antiques qui subsistent aujourd'hui et qui subsisteront dans l'avenir, se trouve celle du prodige qui survint dans la fameuse querelle d'Atrée et de Thyeste. Tu as sans doute appris, et tu te rappelles ce qui arriva, dit-on, en cette occasion ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tu parles peut-être du prodige de la brebis d'or ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Non pas, mais du changement du coucher et du lever du soleil et des autres astres ; ils se couchaient alors dans l'endroit où ils se lèvent maintenant, et se levaient du côté opposé. C'est la divinité qui pour donner un signe de sa présence à Atrée, changea cet ordre en celui qui existe aujourd'hui.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, on raconte aussi cela.

L'ÉTRANGER.
Un autre récit que nous avons entendu souvent répéter, c'est celui du règne de Cronos.

LE JEUNE SOCRATE.
Très souvent en effet.

L'ÉTRANGER.
Et cet autre, que les anciens hommes étaient fils de la terre, et ne naissaient pas les uns des autres.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est encore là une des anciennes traditions.

L'ÉTRANGER.
Tous ces prodiges tiennent à un même état de choses, ceux-là et mille autres plus étonnants encore. Mais à cause du long espace de temps, les uns sont tombés dans

Copyright Arvensa Editions

l'oubli, les autres ont été détachés de l'ensemble qu'ils formaient, et se racontent séparément. Mais pour l'événement qui est la cause de tout cela, personne n'en a parlé, et il faut le faire en ce moment. Le récit en sera utile pour la définition du Roi.

LE JEUNE SOCRATE.
Voilà qui est bien dit : parle sans rien omettre.

L'ÉTRANGER.
Écoute donc. Tantôt Dieu lui-même fait mouvoir en cercle cet univers, en le dirigeant dans son cours ; tantôt il l'abandonne, quand ses révolutions ont rempli la mesure du temps marqué. Le monde alors se meut par lui-même, et décrit un cercle en sens contraire ; car il est animé et il a reçu l'intelligence de celui qui l'a ordonné dans le principe. Quant à cette marche rétrograde, elle a une cause nécessaire qui est innée en lui, et que voici.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER.
Subsister toujours également et de la même manière, être toujours le même, n'appartient qu'aux êtres les plus divins ; mais la nature du corps n'est pas d'un ordre si élevé. Or cet être que nous avons nommé le ciel et le monde a reçu, il est vrai, de son auteur beaucoup de

Copyright Arvensa Editions

qualités admirables, mais en même temps il participe du corps. C'est pour cela qu'il lui est absolument impossible d'échapper à la loi du changement ; mais du moins, autant que possible, il se meut dans le même lieu, dans le même sens et d'un même mouvement ; aussi le mouvement qui lui est naturel est le circulaire, c'est-à-dire celui qui s'écarte le moins du mouvement de ce qui se meut soi-même. Se mouvoir éternellement soi-même n'est guère possible qu'à l'être seul qui dirige tout ce qui se meut, et cet être ne saurait mouvoir tantôt d'une manière, tantôt d'une manière opposée. D'après tout cela, il ne faut dire ni que le monde se meut éternellement soi-même, ni qu'il reçoit éternellement de la divinité seule ses deux mouvements contraires, ni enfin qu'il est mû par deux divinités de volontés opposées ; mais selon notre explication de tout à l'heure, la seule qui reste, disons que tantôt, dirigé par une cause divine étrangère à lui, il rentre en possession de la vie, et reçoit des mains du céleste artisan une immortalité nouvelle ; tantôt, quand il est laissé à soi seul, il se meut de lui-même, ainsi abandonné, pendant un temps suffisant pour accomplir plusieurs milliers de révolutions rétrogrades, parce que sa masse immense, également suspendue de toutes parts, ne tourne que sur un point d'appui très étroit.

LE JEUNE SOCRATE.

Tout ce que tu viens de raconter semble vraiment fort probable.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Considérons maintenant la circonstance que nous avons dit être la cause de tous les prodiges : c'est celle-ci.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Celle du mouvement de l'univers, qui décrit un cercle, tantôt dans le sens suivant lequel il tourne présentement, tantôt dans le sens contraire.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
On doit croire que, ce changement est le plus grand et le plus complet qui arrive dans le ciel.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc penser que c'est alors aussi que s'opèrent les plus grands changements pour nous qui habitons au sein de ce monde.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est encore probable.

L'ÉTRANGER.
Mais ne savons-nous pas que la nature des animaux supporte difficilement des changements graves, nombreux et divers ?

LE JEUNE SOCRATE.
Qui l'ignore ?

L'ÉTRANGER.
Alors nécessairement de grands désastres fondent sur les animaux : bien peu d'hommes survivent, et ceux-ci même éprouvent toutes sortes de choses étranges et nouvelles ; mais voici la plus extraordinaire, celle qui résulte immédiatement de la rétrogradation du monde, lorsqu'au mouvement semblable à celui qui s'exécute aujourd'hui, succède le mouvement contraire.

LE JEUNE SOCRATE.
Qu'est-ce donc ?

L'ÉTRANGER.
C'est que d'abord l'âge qu'avait chacun des êtres animés, s'arrêta. Tout ce qui était mortel cessa de s'acheminer vers la vieillesse, et, changeant en sens contraire, redevint, pour ainsi dire, plus jeune et plus délicat. Aux

Copyright Arvensa Editions

vieillards, les cheveux blancs noircissaient ; les joues de ceux qui avaient de la barbe, perdant leur rudesse, les rendaient tous à leur jeunesse passée ; les membres des jeunes gens, devenant chaque jour et chaque nuit plus délicats et plus petits, reprenaient la forme d'un enfant nouveau-né, et l'âme changeait comme le corps. Puis, s'amoindrissant de plus en plus, ils finissaient par disparaître entièrement. Pour ceux qui avaient péri de mort violente au moment du changement, leurs corps passaient par les mêmes états avec une rapidité qui ne permettait pas de les reconnaître, et peu de jours suffisaient pour les anéantir.

LE JEUNE SOCRATE.
Mais qu'était-ce alors, ô étranger, que la propagation des êtres animés, et comment se reproduisaient-ils les uns les autres ?

L'ÉTRANGER.
Il est évident, Socrate, que la reproduction des uns par les autres n'était pas dans la nature d'alors, mais que les hommes revenaient du sein de la terre qui les avait reçus ; c'est là ce qu'il faut entendre par cette race de fils de la terre, dont le souvenir s'est conservé et nous a été transmis par nos premiers ancêtres, voisins du temps où finit la révolution précédente et nés au commencement de celle-ci ; c'est d'eux que nous tenons cette tradition à laquelle beaucoup de gens refusent aujourd'hui d'ajouter

Copyright Arvensa Editions

foi, mais à tort ; car il faut, ce me semble, faire cette réflexion : si les vieillards revenaient aux formes de l'enfance, c'en était une suite que ceux qui étaient morts et ensevelis dans la terre, suivissent, en ressuscitant et en revenant à la vie, le mouvement général qui ramenait en sens contraire la génération, et que de leur origine on les nommât fils de la terre ; tous ceux du moins que la divinité n'éleva pas à une autre destinée.

LE JEUNE SOCRATE.
En effet, c'est une conséquence naturelle de ce qui précède ; mais ce genre de vie que tu rapportes au règne de Cronos, appartient-il à cet autre ordre de choses, ou bien à celui d'aujourd'hui ? Car, pour le changement du cours des astres et du soleil, il est évident qu'il a dû avoir lieu dans l'une et dans l'autre des deux périodes.

L'ÉTRANGER.
Tu as fort bien suivi mon récit. Quant au temps dont tu me parles, on tout naissait de soi-même pour les hommes, il n'appartient pas au cours présent du monde, mais bien, comme le reste, à celui qui a précédé. Car alors Dieu dirigeait le mouvement circulaire de l'ensemble ; toutes les différentes parties du monde étaient divisées, comme aujourd'hui, par régions, entre des dieux qui les gouvernaient ; les animaux mêmes étaient tombés en partage, par genres et par troupes, à des démons qui leur servaient comme de divins pasteurs, et dont chacun

Copyright Arvensa Editions

suffisait à tous les besoins de son troupeau ; en sorte qu'il n'y avait point d'animaux qui fussent féroces, qu'ils ne se dévoraient point entre eux, et qu'on ne voyait ni guerre ni querelle d'aucune espèce : enfin, tous les biens qui naissaient d'un si bel état de choses seraient infinis à redire. Quant à ce qu'on raconte de la vie des hommes pour qui tout naissait de soi-même, voici quelle en est la cause. Dieu lui-même, placé à la tête de l'humanité, la conduisait, comme aujourd'hui l'homme, en qualité d'animal de nature différente et plus divine, conduit les races inférieures. Or, sous ce gouvernement, il n'y avait ni cité, ni mariage, ni famille ; les hommes ressuscitaient du sein de la terre, sans se rappeler rien de ce qui avait précédé ; toutes ces choses leur étaient étrangères. Ils recueillaient sur les chênes et sur beaucoup d'autres arbres des fruits abondants, que la culture n'avait pas fait naître et que la terre donnait d'elle-même. Ils vivaient la plupart du temps nus, errants et sans abris : car la température modérée des saisons ne pouvait les faire souffrir, et ils trouvaient un lit moelleux dans l'épais gazon qui sortait de la terre. Telle était, Socrate, la vie des hommes au temps de Cronos. Quant à celle à laquelle préside, dit-on, Jupiter, c'est celle de notre temps, et tu la connais par expérience. Pourrais-tu bien maintenant et voudrais-tu décider quelle est la plus heureuse des deux ?

LE JEUNE SOCRATE.

En aucune façon.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Veux-tu donc que j'essaie de décider ?

LE JEUNE SOCRATE.
Très volontiers.

L'ÉTRANGER.
Eh bien donc, si les nourrissons de Cronos, en possession d'un si grand loisir, et avec la faculté de communiquer par la parole, non seulement avec les hommes, mais aussi avec les animaux, profitèrent de tous ces avantages pour la philosophie, conversant entre eux ou avec les bêtes, et interrogeant tous les êtres pour savoir si quelqu'un d'entre eux, par quelque faculté particulière, n'aurait pas observé quelque chose de plus que les autres qui ajoutât à la science, il est aisé de décider que ceux d'alors jouissaient d'une félicité mille fois plus grande que ceux d'aujourd'hui. Mais si c'était seulement après s'être rassasiés de nourriture et de boisson, qu'ils s'entretenaient entre eux et avec les animaux, dans le langage de ces fables où ils figurent encore aujourd'hui, la question, à ce qu'il me semble, est encore très facile à décider. Cependant laissons cela, jusqu'à ce qu'il s'offre à nous quelque révélateur capable de nous apprendre de laquelle de ces deux manières les hommes d'alors montraient leur goût pour la science et pour la parole ; et expliquons pour quelle raison nous avons été réveiller

Copyright Arvensa Editions

cette fable, afin qu'ensuite nous puissions aller en avant.

Quand cette première époque fut accomplie, et qu'il fallut que la révolution s'opérât, quand toute la race sortie de la terre se fut éteinte, quand chaque âme eut rempli le nombre de ses générations et livré à la terre autant de germes qu'il lui avait été prescrit, alors celui qui régit cet univers, comme un pilote qui abandonne le gouvernail, se retira dans un lieu d'observation, et le monde fut encore une fois emporté en sens contraire, suivant les lois de la nécessité et son penchant inné. Les dieux qui gouvernaient les régions diverses de concert avec la Divinité suprême, s'apercevant de ce qui venait d'arriver, abandonnèrent tous à leur tour les parties du monde confiées à leurs soins. Dans son nouveau mouvement en arrière, le monde poussé à la fois dans les deux directions contraires du mouvement qui commence et de celui qui finit, s'agita longtemps avec violence sur lui-même, et causa ainsi une nouvelle destruction de toutes les races d'animaux. Puis, lorsque avec le temps son agitation et ses mouvements tumultueux se furent apaisés et qu'il revint à la tranquillité, il recommença sa course accoutumée et régulière, et reprit l'empire et le gouvernement de tout ce qui était en lui et à lui, se rappelant de son mieux les enseignements de son auteur et de son père. Au commencement il s'y conformait avec exactitude, mais sur la fin avec plus de négligence. La cause en était dans l'élément matériel de sa constitution, enfant de l'antique et primitive nature, et qui était plein de confusion avant

Copyright Arvensa Editions

d'en venir à cet ordre que nous voyons. Car tout ce que le monde a de beau, il le tient de celui qui l'a formé ; mais tout ce qui arrive dans le ciel de mauvais et d'injuste, c'est de cet état antérieur qu'il le reçoit, et le transmet aux êtres animés. Tant qu'il eut son guide avec lui pour le diriger dans le gouvernement des êtres animés qu'il renferme, il produisit peu de maux et de grands biens ; mais quand son guide l'abandonne, il continue bien d'abord a gouverner tout sagement ; mais à mesure que le temps s'avance et que l'oubli survient, l'ancien désordre domine en lui davantage, et sur la fin il se développe à ce point que ne mêlant plus que très peu de bien à beaucoup de mal, le monde en vient à courir le risque d'une entière destruction de lui-même et de tout ce qui est en lui. Alors, celui qui l'a formé, le voyant en cette extrémité, et ne voulant point qu'assailli et dissous par le désordre il s'abîme dans l'espace infini de la dissemblance, Dieu revient s'asseoir au gouvernail, répare ce qui s'est altéré ou détruit, en imprimant de nouveau le mouvement qui s'était accompli précédemment sous sa direction, réforme, ordonne le monde, et l'affranchit de la mort et de la vieillesse. C'est ici que se termine tout ce qu'on raconte. Mais ce que nous venons de dire, rattaché à ce qui a été dit tout à l'heure, suffira pour la définition du Roi. En effet, lorsque le monde fut rentré dans la voie que suit aujourd'hui la génération, l'âge s'arrêta encore une fois, et reprit une marche contraire à celle qu'il venait de suivre. Les êtres qui, à force de diminuer, s'étaient

Copyright Arvensa Editions

presque réduits à rien, se mirent à grandir ; ceux qui venaient de sortir de la terre, blanchirent de vieillesse, moururent de nouveau et retournèrent à la terre. Tout le reste changea de même, à l'imitation et par une suite des changements de l'univers. Les lois de la conception, de la naissance et de la nourriture des êtres, suivirent aussi nécessairement le sort général de toutes choses. Il n'était plus possible qu'aucun animal naquît de la terre par l'agglomération de substances étrangères ; mais de même qu'il avait été prescrit au monde d'être lui-même le modérateur de son cours, par un ordre semblable, il fut ordonné à ses parties de se reproduire, de s'enfanter et de se nourrir à elles seules, autant qu'il serait possible. Mais nous voici enfin au point pour lequel nous nous sommes engagés dans tout ce discours : car de discuter, pour tous les autres animaux, de quel état et par quelles causes chacun a passé à un état nouveau, cela demanderait beaucoup de temps et de paroles ; mais ce qui concerne les hommes est plus court et tient de plus près à notre sujet. Délaissés du Dieu qui était leur maître et leur pasteur, au milieu de tant d'animaux qui, de sauvages étaient devenus féroces, les hommes, faibles et sans défense, étaient déchirés par eux. Et dans ces premiers temps, ils n'avaient ni industrie ni art, leurs aliments étant venus à cesser tout à coup de naître d'eux-mêmes, sans que la nécessité les eût jamais contraints d'apprendre à se les procurer. Tout cela les mettait dans une grande détresse. C'est pourquoi ces présents, dont

Copyright Arvensa Editions

parlent les anciennes traditions, nous furent apportés par les dieux, avec l'instruction et les enseignements nécessaires, le feu par Prométhée, les arts par Vulcain et la déesse compagne de ses travaux, les semences et les plantes par d'autres divinités. Et ce fut là ce qui fit inventer tout ce qui est à l'usage ordinaire de la vie, quand la protection divine, comme il vient d'être dit, vint à manquer aux hommes, et qu'ils durent prendre eux-mêmes le soin de se conduire et de satisfaire leurs besoins, comme le fait l'univers, à l'exemple et à la suite duquel nous naissons et nous vivons, tantôt d'une manière et tantôt d'une autre. Terminons donc ici notre récit, et faisons-le servir à nous convaincre combien nous nous sommes mépris dans ce que nous avions dit précédemment du Roi et du Politique.

LE JEUNE SOCRATE.
En quoi donc ? Et quelle est cette grande erreur dont tu parles ?

L'ÉTRANGER.
Elle est légère en un sens, mais en un autre très grave, et beaucoup plus grande et plus considérable que celle de tout à l'heure.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
On nous demandait le Roi et le Politique dans le cours présent du monde et de la génération, et nous sommes allé chercher dans l'âge où tout marchait en sens contraire, le pasteur de la race humaine de ce temps-là, et un Dieu au lieu d'un mortel ; c'est nous être extrêmement égarés. En suite, en déclarant qu'il gouverne l'État tout entier, sans expliquer en quelle façon, nous avons énoncé une chose vraie, mais sans rien dire de complet ni de clair. Ici donc nous avons encore fait une faute, quoique plus légère que la première.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, à ce qu'il semble, ce n'est qu'après avoir défini ce que c'est que le gouvernement de l'Etat, que nous pourrons croire avoir exposé complètement ce que c'est que le Politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Rien de mieux.

L'ÉTRANGER.
Si nous avons fait entrer ici cette fable, ce n'est pas seulement pour qu'elle servît à nous prouver que tout le monde dispute à celui que nous cherchons maintenant,

Copyright Arvensa Editions

l'honneur de l'éducation des troupeaux, mais afin que nous distinguions plus clairement celui qui, suffisant tout seul à l'entretien de l'espèce humaine, comme les bergers et les bouviers à l'entretien de leurs troupeaux, est le seul aussi qui soit digne du titre en question.

LE JEUNE SOCRATE.
Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Mais je suis d'avis, Socrate, que cette image du divin pasteur est trop au-dessus d'un Roi, et que les politiques d'aujourd'hui sont bien plus semblables, par leur nature, à ceux qu'ils gouvernent, et s'en rapprochent davantage par l'instruction et l'éducation qu'ils ont reçues.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Mais qu'ils soient faits de cette sorte ou de l'autre, il ne nous faut ni plus ni moins rechercher leur vraie définition.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Reprenons donc encore ceci. L'art que nous avons nommé

Copyright Arvensa Editions

l'art de commander de soi-même aux animaux, et qui s'occupe, non pas de quelques individus isolés, mais d'un grand nombre réunis, nous l'avons aussitôt appelé l'art d'élever les troupeaux. Tu t'en souviens ?

LE JEUNE SOCRATE.
Qui.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, nous avons commis là quelque erreur. Car nous n'avons ni saisi ni nommé le Politique, et nous ne nous sommes pas aperçus qu'il nous échappait sous le nom que nous lui donnions.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Nourrir son troupeau est un devoir commun à tous les autres pasteurs, mais qui ne regarde pas le Politique, à qui nous avons ainsi imposé un nom qui ne s'applique pas à lui, tandis qu'il fallait en choisir un qui fût commun à tous les pasteurs.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison, s'il s'en trouve un pareil.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Par exemple, n'est-ce pas une chose commune à tous les pasteurs que le service de leurs troupeaux en général, sans spécifier ni la nourriture, ni aucune autre besogne en particulier ? En disant donc l'art de garder les troupeaux, de les servir, d'en avoir soin, ou tout autre mot qui pût s'appliquer à tous, nous pouvions comprendre le Politique avec les autres, puisque la discussion nous a montré que c'est cela qu'il faut faire.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien, mais ensuite comment se serait faite la division ?

L'ÉTRANGER.
De la même manière que précédemment, quand nous avons successivement distingué, dans l'art de nourrir les troupeaux, celui de nourrir les animaux terrestres, sans plumes, sans cornes, et qui ne se mêlent qu'entre eux ; de même, en divisant l'art de garder les troupeaux en ces mêmes espèces, nous aurions également compris dans notre discours et la royauté d'aujourd'hui et celle du temps de Cronos.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est clair ; mais je cherche ce i qui serait venu ensuite.

L'ÉTRANGER.
Il est évident qu'une fois la royauté nommée l'art de

Copyright Arvensa Editions

garder les troupeaux, personne ne serait venu nous soutenir qu'elle n'est nullement un art de prendre soin de quelque chose, comme on soutenait tout à l'heure et avec raison qu'il n'y a aucun art humain qui mérite le nom de nourricier, et que, quand il y en aurait, ce ne serait pas à l'art du Roi que conviendrait ce titre, mais à beaucoup d'autres auparavant et avec plus de justice.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Pour le soin à prendre de la société humaine, nul art humain ne peut le disputer à l'art royal, ni pour la puissance, ni pour là douceur.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Après cela, Socrate, ne voyons-nous pas à quel point nous nous sommes trompés à la fin même de nos divisions ?

LE JEUNE SOCRATE.
En quoi ?

L'ÉTRANGER.
En ce que, fussions-nous arrivés à reconnaître qu'il existe

Copyright Arvensa Editions

un art de nourrir les troupeaux d'animaux à deux pieds, nous n'en devions pas plus pour cela le proclamer aussitôt l'art du Roi et du Politique, comme si la définition en était achevée.

LE JEUNE SOCRATE.
Et pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER.
Il fallait d'abord, comme nous l'avons dit, corriger le nom et parler plutôt de soin que de nourriture ; ensuite, il fallait diviser ce soin lui-même : car il se pourrait qu'il fût encore susceptible de divisions assez importantes.

LE JEUNE SOCRATE.
Lesquelles ?

L'ÉTRANGER.
D'abord, la distinction que nous établissions entre le pasteur divin et le simple mortel qui prend soin d'un troupeau.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Puis cet art de prendre soin que nous avions mis à part, il serait nécessaire de le diviser lui-même en deux parties.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Et sous quel rapport ?

L'ÉTRANGER.
Sous celui de la violence ou de la libre volonté.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Oui, c'est encore une nouvelle simplicité où nous sommes tombés précédemment, que de confondre ensemble le roi et le tyran qui sont si différents et en eux-mêmes et dans leur manière de gouverner.

LE JEUNE SOCRATE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Maintenant donc, corrigeons-nous encore une fois, et, comme je viens de le dire, partageons l'art de prendre soin de la société humaine, suivant la distinction de la contrainte et de la volonté.

LE JEUNE SOCRATE.
Fort bien.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Et donnant à l'art de gouverner par la force le nom de tyrannie, et le nom de politique à l'art de gouverner de gré à gré les animaux bipèdes vivant en troupe, proclamons celui qui exerce ce dernier art, le vrai Roi et le vrai Politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Il semble, étranger, que notre définition du Politique se trouve ainsi achevée.

L'ÉTRANGER.
Cela serait heureux, Socrate ; mais il faut qu'il le semble ainsi, non pas à toi seul, mais à moi comme à toi. Or, à mon avis, notre politique ne nous apparaît pas encore sous une forme accomplie ; mais, comme les statuaires, en voulant quelquefois se presser mal à propos, se retardent au contraire, en faisant prématurément des parties trop grandes et en trop grand nombre ; ainsi, nous-mêmes, pour montrer promptement et d'une manière éclatante, l'erreur de notre précédente division, et dans la pensée qu'il convenait de comparer le Roi aux plus grands modèles, nous avons soulevé la masse immense de cette fable, et nous avons été contraints d'en mettre en usage une partie plus grande qu'il ne fallait. Par là, nous avons fait notre démonstration trop longue, et nous n'avons pas pu achever le récit ; en sorte que véritablement notre dissertation ressemble à une

Copyright Arvensa Editions

peinture d'un animal, dont les contours extérieurs paraîtraient suffisamment indiqués, mais qui n'aurait pas reçu le mélange de teintes qui donne le relief et la lumière. Et cependant la parole et le discours sont encore préférables au dessin et à toute espèce de procédé manuel pour la représentation d'un animal quelconque, quand on a affaire à des gens capables d'entendre ; pour les autres, il vaut mieux employer la main.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est bien dit, mais montre-nous ce que tu ne trouves pas suffisamment expliqué.

L'ÉTRANGER.
Il est difficile, ô mon cher, d'exposer avec une clarté suffisante de grandes choses, sans se servir d'exemples ; car chacun de nous sait tout, ce semble, comme en un rêve, mais ne sait rien à l'état de veille.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu cela ?

L'ÉTRANGER.
Mais je suis bien mal avisé, à ce qu'il me semble, de remuer ici la question de la manière dont nous acquérons la science.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Comment ?

L'ÉTRANGER.
Mon exemple lui-même, cher Socrate, a besoin d'un exemple.

LE JEUNE SOCRATE.
Eh bien, dis, et que ce ne soit pas moi qui t'arrête en rien.

L'ÉTRANGER.
Il faut parler, puisque te voilà si disposé à me suivre. Nous savons que les enfants, lorsqu'ils en sont encore à apprendre à lire…

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Reconnaissent assez bien chacune des lettres dans les syllabes les plus courtes et les plus faciles, et sont capables d'en parler avec justesse.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Mais s'ils rencontrent ces mêmes lettres dans d'autres syllabes, ils restent incertains, et ils en jugent et parlent

Copyright Arvensa Editions

faussement.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
Mais ne serait-ce pas la chose du monde la plus facile, et en même temps la plus belle, que de s'y prendre de cette manière pour les conduire à ce qu'ils ne savent pas encore ?

LE JEUNE SOCRATE.
De quelle manière ?

L'ÉTRANGER.
Il faudrait d'abord les ramener aux mots où ils ont dit juste sur ces mêmes lettres, et, en les y ramenant, placer à côté les mots qu'ils ne connaissent pas encore ; puis leur montrer, par la comparaison, que dans les deux composés tout est semblable et de même nature ; jusqu'à ce que les endroits où ils prononcent juste, étant mis ainsi à côté de tous ceux où ils hésitent et devenant autant d'exemples, leur apprennent pour chacune de ces lettres, dans quelques syllabes qu'elles se trouvent, à désigner comme autre que tout le reste, ce qui est autre, et comme toujours le même et identique à soi même, ce qui est véritablement le même.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Oui en vérité.

L'ÉTRANGER.
N'est-il pas assez clair pour nous maintenant qu'il y a exemple, lorsque ce qui est le même est justement reconnu comme tel dans deux choses séparées, et lorsque bien entendu et considéré comme un dans ces deux cas distincts, mais analogues, il devient l'objet d'une seule et même opinion vraie ?

LE JEUNE SOCRATE.
Cela me paraît clair.

L'ÉTRANGER.
Devons-nous donc nous étonner que notre âme, qui est naturellement dans le même état pour les éléments de toutes choses, trouve quelquefois la vérité sur chaque élément particulier dans certains composés et s'y attache ; puis, qu'elle tombe dans l'erreur sur tous ces éléments considérés en d'autres sujets ; qu'elle se forme une opinion juste sur certains éléments quand elle les rencontre en certains touts, et les méconnaisse entièrement transportés dans les compositions et pour ainsi dire dans les syllabes longues et difficiles que constituent les choses ?

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Non, il n'y a rien là d'étonnant.

L'ÉTRANGER.
En effet, mon cher, comment serait-il possible, en partant d'une opinion fausse, d'atteindre même à la moindre partie de la vérité, et d'en acquérir l'intelligence ?

LE JEUNE SOCRATE.
La chose n'est guère possible.

L'ÉTRANGER.
Si donc il en est ainsi, nous ne ferions pas mal toi et moi, de considérer d'abord le type général dans quelque petit exemple particulier, et de nous élever ensuite à l'idée du Roi qui, pour être très grande, n'en sera pas moins la même que nous avons d'abord examinée sous une forme plus humble, et de reconnaître ainsi méthodiquement, au moyen d'un exemple, ce que c'est que le soin des choses de l'état, afin que nous passions du rêve à la veille.

LE JEUNE SOCRATE.
A merveille.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc reprendre encore une fois ce que nous avons dit plus haut, que mille autres disputant à l'espèce des rois le soin de l'État, il faut les écarter tous et ne conserver que le Roi seul ; et pour cela même nous avons trouvé

Copyright Arvensa Editions

qu'il nous faut un exemple.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Quel exemple pourrait-on prendre qui représentât dans des proportions aussi petites que possible, l'art politique, et nous conduisît à notre but ? Par Jupiter, Socrate, veux-tu, si nous n'avons rien autre chose sous la main, que nous choisissions l'art du tisserand ? Et même, si c'est ton avis, ne prenons pas l'art dans son entier : peut-être nous aurons assez de l'art de tisser la laine, et cette seule partie nous montrera ce que nous voulons.

LE JEUNE SOCRATE.
Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER.
Eh bien, puisque précédemment nous avons procédé par division, en séparant toutes les parties les unes des autres, que ne faisons-nous encore de même maintenant pour l'art de tisser ? Et que ne parcourons-nous le sujet tout entier à la hâté et le plus brièvement possible, pour revenir à ce qui peut nous servir dans la présente recherche ?

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
L'exposé même sera ma réponse.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est bien dit.

L'ÉTRANGER.
Toutes les choses que nous pouvons fabriquer ou posséder, sont de deux sortes : les unes sont des instruments pour agir, les autres des préservatifs pour ne pas souffrir. Les préservatifs, ce sont les remèdes, soit divins, soit humains, et les instruments de défense. Les instruments de défense, à leur tour, ce sont ou les armures pour la guerre, ou les abris. De ces abris, les uns nous cachent aux yeux, les autres nous protègent contre le froid et la chaleur. Parmi ceux qui nous protègent, les uns sont des toits, les autres des étoffes. Ces étoffes sont ou des tapis, ou des vêtements. Ces vêtements sont ou d'une seule pièce, ou composés de parties. Parmi ceux qui sont composés de parties, les uns ont des ouvertures ; dans les autres les parties sont réunies ensemble sans ouverture. De ceux qui n'ont pas d'ouverture, les uns sont faits de nerfs des plantes de la terre ; les autres, de poils. Parmi ceux qui sont faits de poils, les uns sont agglutinés avec de l'eau et de la terre, les autres sont simplement tissés. Or, à ces préservatifs et à ces étoffes ainsi

Copyright Arvensa Editions

composées de matières qui se tiennent entre elles et par elles seules, nous avons donné le nom d'habits ; et quant à l'art qui s'occupe spécialement des habits, de même que nous avons tout à l'heure nommé politique la science du gouvernement, appelons-le, du nom de la chose même, l'art de l'habillement ; et disons que l'art du tisserand, occupant le premier rang dans la confection des habits, ne diffère que par le nom de l'art de l'habillement lui-même, comme tout à l'heure encore l'art du Roi de celui du Politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Parfaitement juste.

L'ÉTRANGER.
Songeons maintenant que l'art de tisser les habits pourrait paraître suffisamment défini, mais à ceux-là seuls qui ne seraient pas capables de s'apercevoir que, pour l'avoir séparé de beaucoup d'arts de la même famille, nous ne l'avons pas encore distingué d'autres arts voisins qui s'exercent de concert avec lui.

LE JEUNE SOCRATE.
De quels arts l'avons-nous séparé ?

L'ÉTRANGER.
Tu n'as pas suivi ce que j'ai dit, à ce qu'il paraît. Il faut donc, je le vois bien, revenir sur nos pas, en reprenant par

Copyright Arvensa Editions

où nous avons fini. Ainsi, si tu fais attention aux rapports de famille, nous avons tout à l'heure séparé de cet art la fabrication des tapis, en distinguant ce dont on s'enveloppe de ce qu'on étend sous les pieds.

LE JEUNE SOCRATE.
J'entends.

L'ÉTRANGER.
Nous avons encore écarté les arts qui travaillent le lin, la sparte, et ce que tout à l'heure nous avons nommé avec raison les nerfs des plantes. Nous avons en outre éloigné l'art de fouler la laine, et les métiers où il faut percer et coudre, métiers dont celui du cordonnier forme la partie la plus importante.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Nous avons écarté également l'art du pelletier, qui apprête des couvertures d'une seule pièce, la construction des abris, et tous les arts qui, dans l'architecture ou l'art de bâtir en général, comme dans tous les autres, servent à nous garantir des eaux. Nous avons encore laissé de côté tous les arts de clôture dont les ouvrages nous défendent contre le vol et les actes de violence, ceux qui fabriquent les couvercles et donnent aux portes leur solidité, et qui

Copyright Arvensa Editions

sont des divisions de l'art de clouer. Nous avons aussi retranché la fabrication des armes, qui est une partie de l'art si vaste et si divers de préparer des moyens de défense. La cuisine elle-même, qui se rapporte à la confection des remèdes, nous l'avons dès l'abord mise toute entière à l'écart, et nous n'avons conservé, du moins on pourrait le croire, que cet art unique, objet de nos recherches, qui nous garantit des intempéries de l'air, en nous fournissant un rempart de laine, et dont le nom est l'art du tisserand.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, certes, on peut bien le croire.

L'ÉTRANGER.
Cependant, mon enfant, cette exposition n'est pas encore complète, car évidemment celui qui met le premier la main à la confection des vêtements, fait tout le contraire d'un tissu.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Le propre d'un tissu c'est de réunir.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Le propre de cette autre opération, c'est de séparer ce qui est réuni et pressé ensemble.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelle opération ?

L'ÉTRANGER.
Celle du cardeur. Oserions-nous bien appeler du même nom l'art de carder et celui de tisser, et nommer le cardeur un tisserand ?

LE JEUNE SOCRATE.
Non certes.

L'ÉTRANGER.
De même encore, si l'on appelle art de tisser la confection de la chaîne et de la trame, on se sert d'une dénomination fausse et impropre.

LE JEUNE SOCRATE.
Qui pourrait le nier ?

L'ÉTRANGER.
Et dis-moi, l'art de fouler en général et celui de coudre, prétendrons-nous qu'ils ne donnent ni attention ni soin aux vêtements, ou dirons-nous aussi que ce sont autant

Copyright Arvensa Editions

d'arts de tisser ?

LE JEUNE SOCRATE.
Non sans doute.

L'ÉTRANGER.
Et pourtant ils entreront tous en contestation avec l'art du tisserand, sur le soin et la confection des vêtements, lui accordant, il est vrai, la part principale, mais s'en attribuant aussi à eux-mêmes une très grande.

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Enfin, outre tous ces arts, il faut encore s'attendre à ce que ceux qui fabriquent les instruments par lesquels s'accomplissent les travaux du tisserand, prétendent aussi concourir à la confection de toute espèce de tissu.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
La définition de l'art du tisserand, c'est-à-dire de la partie que nous avons choisie, sera-t-elle satisfaisante, si nous le nommons l'ait le plus beau et le plus grand des arts relatifs aux vêtements de laine ? Ou bien, malgré sa

Copyright Arvensa Editions

vérité, ce langage restera-t-il obscur et incomplet, tant que nous n'aurons pas distingué les autres arts de celui-là ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Et n'est-ce pas là ce que nous avons à faire maintenant, pour que notre discours marche avec suite ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Commençons donc par distinguer en tout Ce qu'on fait deux arts différents.

LE JEUNE SOCRATE.
Quels arts ?

L'ÉTRANGER.
Celui qui aide à la production et celui même qui produit.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Tous les arts qui, sans fabriquer la chose elle-même, procurent à ceux qui la fabriquent des instruments, sans lesquels ce qu'on demande à chacun de ces arts ne s'exécuterait jamais, ceux-là ne sont que des aides ; ceux qui exécutent la chose elle-même sont les véritables producteurs.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est raisonnable.

L'ÉTRANGER.
Maintenant tous les arts qui fabriquent les fuseaux, les battants, et les autres instruments qui concourent à la production des vêtements, nommons-les des aides ; et ceux qui travaillent les vêtements et les fabriquent eux-mêmes, nommons-les les arts producteurs.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Parmi ces derniers, il serait très convenable de réunir ensemble, sous le nom de l'art du foulon, l'art de laver, celui de raccommoder, et tous ceux enfin qui s'occupent de soins pareils, et qui font partie de l'art si étendu de l'ornement.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Fort bien.

L'ÉTRANGER.
Et d'un autre côté, l'art de carder, celui de filer, et tous ceux qui concourent à cette confection des vêtements dont nous nous occupons, ne forment qu'un seul et même art, celui que tout le monde nomme l'art de préparer la laine.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.
L'art de préparer la laine a deux divisions, et chacune d'elles fait à la fois partie de deux arts.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
L'art de carder, la moitié du travail du battant, et tout ce qui sépare ce qui était réuni, tout cela, pour le nommer d'un seul nom, fait partie de l'art de préparer la laine ; or, nous avons trouvé qu'en toute chose il y a deux grandes divisions, l'art qui réunit et celui qui divise.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
A celui qui divise appartient ici l'art de carder et tous les arts dont nous venons de parler ; car les différents noms que nous avons énumérés tout à l'heure, sont ceux de différentes parties de l'art qui divise, s'exerçant sur la laine et les fils, soit avec le battant soit avec la main.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Maintenant, au contraire, prenons une partie de l'art de réunir qui soit aussi une partie de l'art de préparer les laines ; laissons de côté toutes les autres subdivisions de l'art de diviser, et distinguons dans l'art de préparer les laines deux parties, l'art de diviser et celui de réunir.

LE JEUNE SOCRATE.
Admettons cette division.

L'ÉTRANGER.
Maintenant donc, Socrate, il te faut diviser dans l'art de préparer les laines l'art de réunir, si nous voulons sérieusement arriver jusqu'à cet art du tisserand dont il était question tout à l'heure.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il le faut.

L'ÉTRANGER.
Sans aucun doute. Disons donc qu'il y a ici une partie qui consiste à tordre et une autre qui consiste à entrelacer.

LE JEUNE SOCRATE.
Ai-je bien compris ? Il me semble que tu parles de cette torsion qui a lieu dans la confection du fil de la chaîne.

L'ÉTRANGER.
Non pas de la chaîne seulement, mais de la trame aussi. Connaîtrions-nous quelque moyen de la former sans torsion ?

LE JEUNE SOCRATE.
Non.

L'ÉTRANGER.
Distingue encore chacune de ces deux parties ; car cette distinction ne te sera peut-être pas inutile.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment cela ?

L'ÉTRANGER.
Le voici. Les produits de l'art de carder, qui offrent à la fois longueur et largeur, prennent le nom de filasse.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et cette filasse, quand on l'a tournée au fuseau et qu'elle est devenue un fil solide, on la nomme fil de la chaîne, et l'art de former ce fil s'appelle l'art de préparer la chaîne.

LE JEUNE SOCRATE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
D'un autre côté, tous les fils auxquels on donne une faible torsion, et qui, entrelacés dans la chaîne, deviennent, sous l'épine du foulon, doux et lisses, nous les nommons la trame, et l'art préposé à ce soin s'appelle l'art de préparer la trame.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, la partie de l'art du tisserand qui a été l'objet de nos recherches, est maintenant entièrement en évidence. Car lorsque la partie de l'art de préparer les laines, qui consiste à réunir, a produit un tissu par l'entrelacement perpendiculaire de la trame et de la chaîne, nous

Copyright Arvensa Editions

nommons ce tissu un vêtement de laine, et l'art qui l'a fabriqué la tisseranderie.

LE JEUNE SOCRATE.
Très vrai encore.

L'ÉTRANGER.
A la bonne heure ; mais pourquoi donc n'avons-nous pas répondu tout d'abord que l'art du tisserand est celui d'entrelacer la chaîne et la trame, au lieu de tourner en cercle en faisant tant de divisions inutiles ?

LE JEUNE SOCRATE.
Pour moi, ô étranger, rien de ce qui a été dit ne m'a paru inutile.

L'ÉTRANGER.
Je ne m'en étonne pas ; mais peut-être, mon cher, qu'une autre fois tu en jugeras autrement, et il se pourrait bien que par la suite ce mal te revînt plus d'une fois ; cela n'aurait rien d'étonnant non plus ; écoute donc un raisonnement qui s'applique à tous les cas de ce genre.

LE JEUNE SOCRATE.
Dis.

L'ÉTRANGER.
Considérons d'abord l'excès et le défaut en général, afin

Copyright Arvensa Editions

de savoir louer et blâmer à propos tout ce qu'on dit de trop ou de trop peu dans des entretiens semblables à celui-ci.

LE JEUNE SOCRATE.
Voyons.

L'ÉTRANGER.
Voici ce qu'il serait, ce me semble, convenable d'examiner.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
La longueur et la brièveté, l'excès et le défaut en général ; car c'est de tout cela que s'occupe l'art de mesurer.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Divisons cet art en deux parties ; car nous en avons besoin pour arriver où nous voulons.

LE JEUNE SOCRATE.
Et pour cette division, dis-moi, comment s'y prendre ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Le voici. L'une des deux parties considérera la grandeur et la petitesse dans leurs rapports, l'autre absolument et en elles-mêmes.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
Ne te semble-t-il pas naturel que le plus grand ne soit dit plus grand que par rapport à ce qui est plus petit, et que le plus petit ne soit appelé plus petit que relativement à cela seul qui est plus grand ?

LE JEUNE SOCRATE.
Il me le semble.

L'ÉTRANGER.
De plus : ce qui dans les discours et dans les actions dépasse le juste milieu ou reste en deçà, ne dirons-nous pas encore que cela aussi est réellement, et que c'est même ce qui distingue principalement parmi nous les bons et les méchants ?

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Il nous faut donc poser cette double nature de la grandeur et de la petitesse, et ce double jugement ; il ne faut pas nous borner à prendre le grand et le petit dans leur rapport l'un avec l'autre ; il faut plutôt, comme nous venons de le dire, reconnaître deux sortes de mesures du grand et du petit, selon qu'on les compare entre eux ou au milieu. Et voulons-nous savoir pourquoi ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Si on-ne permettait de comparer la nature du plus grand à rien autre chose qu'au plu » petit, on n'aurait jamais recours au milieu : n'est-ce pas ?

LE JEUNE SOCRATE.
Non, assurément.

L'ÉTRANGER.
Mais, avec une pareille méthode, ne détruirions-nous pas les arts eux-mêmes et leurs ouvrages, et n'anéantirions-nous pas aussi et la politique qui est maintenant l'objet de nos recherches, et cet art du tisserand dont nous avons parlé ? Car tous les arts de cette sorte ne supposent pas que l'excès et le défaut n'ont pas d'existence ; ils les admettent si bien qu'ils s'en défendent comme d'un danger dans leurs opérations ; et c'est, par ce moyen, en

Copyright Arvensa Editions

conservant la mesure, qu'ils produisent tous leurs chefs-d'œuvre.

LE JEUNE SOCRATE.
Qui peut le nier ?

L'ÉTRANGER.
Mais si nous anéantissons la politique, nos recherches sur la science royale ne seront-elles pas désormais impraticables ?

LE JEUNE SOCRATE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Eh bien donc, de même que nous avons prouvé dans le Sophiste que le non-être est, parce que c'est le seul moyen de sauver le discours, ne prouverons-nous pas semblablement ici que le plus et le moins sont commensurables, non seulement entre eux, mais aussi avec un milieu réel ? Car on n'admettra pas qu'il puisse y avoir ni un politique ni nul homme habile dans les choses pratiques, tant que ce point ne sera pas accordé.

LE JEUNE SOCRATE.
Il faut donc absolument nous en occuper sur l'heure.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Cette nouvelle affaire, Socrate, est encore plus considérable que l'autre ; et pourtant nous n'avons pas oublié combien celle-ci a été longue. Mais au moins il est de toute justice de supposer ici une chose.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Qu'il ne serait pas seulement besoin de : ce que nous venons de dire pour la définition de l'exactitude, mais que même pour arriver à la démonstration claire et complète de l'objet de notre présente recherche, nous trouverons un secours merveilleux dans cette idée, qu'on ne peut admettre l'existence d'aucun art sans reconnaître celle d'un plus et d'un moins susceptibles d'être mesurés non seulement entre eux, mais avec un milieu réellement existant. Si ce milieu existe, le plus et le moins existent aussi, et si le plus et le moins existent, ce milieu existe aussi, et si l'un des deux termes n'existe pas, aucun des deux ne peut exister.

LE JEUNE SOCRATE.
Voilà qui est bien, mais ensuite ?

L'ÉTRANGER.
Il est évident que pour diviser l'art de mesurer, comme nous l'avons dit, nous aurons à y distinguer deux parties,

Copyright Arvensa Editions

dont l'une contiendra tous les arts dans lesquels le nombre, la longueur, la profondeur, la largeur et l'épaisseur se mesurent par leurs contraires, et l'autre, tous ceux qui prennent pour mesure le milieu, le convenable, l'à-propos, le nécessaire, et tout ce qui se trouve également éloigné des deux extrêmes.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu parles là de deux divisions bien vastes et bien différentes l'une de l'autre.

L'ÉTRANGER.
Oui, Socrate, et ce que beaucoup de doctes personnages avancent quelquefois comme une sage sentence, que l'art de mesurer s'étend à tout ce qui arrive dans le monde, c'est précisément ce que nous disons maintenant. En effet, tous les ouvrages de l'art participent en quelque sorte de la mesure. Mais faute d'être habitué à considérer les objets en les divisant par espèces, on s'empresse de réunir ensemble des choses aussi distinctes que celles-ci, on s'imagine qu'elles sont semblables, et en retour on divise par parties des choses qui ne sont pas différentes. Au lieu de cela, il faudrait, après avoir reconnu dans plusieurs objets un caractère commun, ne pas les abandonner avant d'avoir découvert sous cette ressemblance toutes les différences qui peuvent se trouver dans des espèces diverses ; et pour les différences qu'on peut apercevoir dans une foule d'objets, il faudrait

Copyright Arvensa Editions

qu'on fût incapable de se lasser de cette vue, avant d'avoir réuni tous les objets de la même famille, sous une ressemblance commune, et de les avoir renfermés dans l'unité essentielle d'un genre. Mais en voilà assez sur ce point, et sur l'excès et le défaut. Prenons garde seulement que nous avons trouvé deux espèces de l'art de mesurer, et rappelons-nous ce que nous avons dit de ces divisions.

LE JEUNE SOCRATE.
Nous nous le rappellerons.

L'ÉTRANGER.
A ces considérations ajoutons-en encore une autre sur l'objet même de notre recherche, et sur tout ce qui se passe en général dans les discussions du même genre.

LE JEUNE SOCRATE.
Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Quelle serait notre réponse à celui qui nous demanderait, au sujet de ceux qui se réunissent pour apprendre leurs lettres, si nous pensons que lorsqu'on interroge l'un d'eux sur les lettres dont se compose un mot quelconque, son but est de satisfaire à la seule question qui lui a été faite, ou bien plutôt de devenir plus habile sur toutes les questions semblables qu'on pourrait lui proposer ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Il est évident que c'est pour devenir plus habile sur toutes.

L'ÉTRANGER.
Et nos recherches présentes sur le Politique, nous les sommes-nous proposées pour le Politique, lui-même, ou plutôt pour devenir plus habiles dialecticiens sur tous les sujets ?

LE JEUNE SOCRATE.
Il est aussi très évident que c'est pour être plus habiles sur toute espèce de sujets.

L'ÉTRANGER.
Certes il n'y a pas un homme de sens qui voulût rechercher la définition de l'art du tisserand pour cette définition même. Mais ce qui a échappé, ce me semble, au plus grand nombre, c'est que pour certaines choses il y a des images sensibles, aisées à comprendre, qu'il est commode de présenter lorsque quelqu'un demande la raison d'une chose et qu'on veut la lui faire connaître sans aucune peine et même sans aucune explication raisonnée ; mais qu'au contraire pour les choses grandes et relevées il n'existe point de ces simulacres qui mettent l'évidence sous les yeux des hommes, et qu'il suffise de présenter à celui qui vous interroge, quand vous voulez le satisfaire, en s'adressant à quelqu'un de ses sens. Il faut donc travailler à nous rendre capables d'expliquer et de

Copyright Arvensa Editions

comprendre nous-mêmes toute chose par la raison. Car c'est par la raison seulement, et par aucun autre moyen, que se manifestent clairement les choses incorporelles, qui sont aussi les plus grandes et les plus belles ; et c'est à elles que se rapporte tout ce que nous disons ici. Mais il est beaucoup plus aisé de s'exercer sur de petites choses que sur de plus grandes.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu parlés fort juste.

L'ÉTRANGER.
Souvenons-nous bien pourquoi nous avons dit tout ceci.

LE JEUNE SOCRATE.
Pourquoi ?

L'ÉTRANGER.
C'est surtout à cause de l'impatience que nous a fait éprouver la longueur de nos discours sur l'art du tisserand, et auparavant sur la révolution du monde, et de ceux que nous avons tenus dans le Sophiste sur l'existence du non-être. Nous nous sommes persuadés qu'en tout cela nous nous étions trop étendus, et nous nous sommes accusés nous-mêmes, craignant de dire des choses à la fois trop longues et superflues. Souviens-toi donc que c'est pour ne plus retomber, à l'avenir, dans la même erreur, que nous venons de dire ce qui précède.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Je le ferai, continue seulement.

L'ÉTRANGER.
Je dis donc qu'il faut que toi et moi, gardant la mémoire de ce que nous avons dit tout à l'heure, nous ne prenions plus désormais pour règle de notre blâme ou de notre approbation, de la longueur ou de la brièveté de nos discours, la longueur relative, mais que nous nous servions de cette partie de l'art de mesurer qu'il ne faut pas, avons-nous dit alors, perdre de vue, celle qui compare les choses à ce qui est convenable.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Mais il ne faut pas non plus tout sacrifier à cette mesure. Nous ne nous ferons pas faute d'une longueur qui pourrait donner du plaisir, à moins qu'elle ne soit hors de propos. Quant à la considération de la plus grande facilité et de la plus grande vitesse possible dans la solution du problème cherché, la raison nous recommande de ne la mettre qu'en seconde ligne et non pas en première, mais d'estimer bien davantage et par-dessus tout la méthode qui nous met à même de diviser par espèces ; et si une discussion prolongée rend l'auditeur plus pénétrant et

Copyright Arvensa Editions

plus inventif, de nous y livrer, sans nous impatienter de cette longueur, ou si, au contraire, il faut être court, d'y consentir de même. Enfin, outre tout cela, si quelqu'un, dans ces sortes de conversations, blâme les longueurs du discours et n'approuve pas ces cercles dans lesquels on tourne, il ne faut pas laisser cet homme s'en aller là-dessus bien vite, sans avoir rien fait que de trouver trop long ce qui a été dit ; il lui reste à faire voir comment la discussion, si on l'eût abrégée, aurait rendu ceux qui y prenaient part, plus habiles dialecticiens et plus capables de démontrer les choses par le raisonnement. Quant aux autres éloges ou reproches, il faut ne nous en inquiéter en rien, et ne paraître même pas les entendre. Mais en voilà assez sur ce point, si toutefois c'est aussi ton avis. Revenons au Politique, et appliquons-lui l'exemple de l'art du tisserand dont nous venons de parler.

L'ÉTRANGER.
Rien de plus sage ; faisons comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.
Nous avons déjà séparé le Roi de la foule des arts qui s'occupent d'élever et de nourrir, ou plutôt de tous ceux qui s'occupent des troupeaux. Restent maintenant, disons-nous, ceux qui dans l'État produisent ou aident à produire, et il faut commencer par les distinguer entre eux.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Sais-tu qu'il est difficile de les diviser en deux parts ? Mais quelle en est la cause, c'est, je crois, ce que nous verrons mieux quand nous serons allés plus avant.

LE JEUNE SOCRATE.
Faisons-le donc.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, divisons-les par membres, comme on fait les victimes, puisque nous ne pouvons les séparer en deux ; car il faut toujours choisir le nombre le plus près de celui-là.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment allons-nous faire ici ?

L'ÉTRANGER.
Comme tout à l'heure, quand nous rangions tous les arts qui fournissent des instruments au tisserand, dans la classe des arts qui aident à produire.

LE JEUNE SOCRATE.
Soit.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Il nous faut faire maintenant la même chose ; cela est encore plus nécessaire qu'alors. Tous les arts qui fabriquent dans l'État un instrument quelconque, petit ou grand, doivent être considérés comme des aides ; car sans eux il ne pourrait exister ni État ni Politique. Cependant nous ne dirons d'aucun d'eux que ce soit à la science royale de s'en occuper.

LE JEUNE SOCRATE.
Non, certes.

L'ÉTRANGER.
C'est une entreprise difficile que d'essayer de séparer des autres espèces celle que je vais dire. Prétendre que tout ce qui existe sert d'instrument pour quelque autre chose, cela semble une proposition fort probable ; cependant il est une chose dont nous dirons qu'elle diffère, à cet égard, de tout ce qu'on possède dans l'État.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
Une chose qui n'a pas cette même vertu ; qui, en effet, n'est pas faite, comme un instrument, pour produire, mais pour conserver ce qui a été produit.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Et quelle est-elle ?

L'ÉTRANGER.
C'est toute cette espèce, de mille formes diverses, composée de matières sèches et humides, avec et sans le secours du feu, que d'un seul mot nous appelons vases ; espèce fort étendue, et qui, à ce que je crois, n'a absolument rien de commun avec la science qui est l'objet de nos recherches.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est évident.

L'ÉTRANGER.
Il y a une troisième espèce de choses, étrangère à celles-là, et très compréhensive, qu'il faut aussi considérer. Elle est sur la terre et sur l'eau, toujours en mouvement et toujours eu repos, à la fois noble et vile ; mais elle n'a qu'un seul nom, parce qu'elle n'a qu'un unique objet, qui est de nous fournir en tout temps des sièges pour nous asseoir.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelle est-elle ?

L'ÉTRANGER.
C'est ce que nous appelons des voitures. Ce n'est

Copyright Arvensa Editions

certainement pas l'ouvrage de la politique, mais bien plutôt de l'art du charpentier, du potier et du forgeron.

LE JEUNE SOCRATE.
Je comprends.

L'ÉTRANGER.
Enfin, faut-il encore parler d'une quatrième espèce, différente des autres, dans laquelle rentrent la plupart des choses dont nous avons parlé précédemment, tous les vêtements en général, la plupart des armes, les murs, et tous les remparts en terre et en pierre, et mille autres encore ? Toutes ces choses étant faites pour servir à nous protéger, on pourrait, à très juste titre, les réunir en un tout, sous le nom d'abris, et la plus grande partie en sera considérée comme l'œuvre de la charpenterie et de la tisseranderie, bien plutôt que de la politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans contredit.

L'ÉTRANGER.
Ne voudrons-nous pas ranger encore dans une cinquième espèce les arts d'ornement, et la peinture, et toutes les imitations qui s'accomplissent par la peinture et la musique, que l'on n'exécute que pour nos plaisirs, et qu'on pourrait avec justice comprendre sous un seul nom ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Lequel ?

L'ÉTRANGER.
Je veux dire celui de divertissement.

LE JEUNE SOCRATE.
Pourquoi non ?

L'ÉTRANGER.
Eh, c'est de ce nom unique qu'il conviendra de les nommer tous. En effet, aucun de ces ouvrages n'est fait dans une intention sérieuse, et ils ont tous pour but de divertir.

LE JEUNE SOCRATE.
Je comprends encore assez bien cela.

L'ÉTRANGER.
Mais cette autre espèce qui fournit à chacun des arts dont nous venons de parler, les corps avec lesquels et sur lesquels ils opèrent, cette espèce si variée, née elle-même de beaucoup d'autres arts, n'en ferons-nous pas une sixième division ?

LE JEUNE SOCRATE.
De quoi veux-tu parler ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
L'or, l'argent, et tout ce que travaille la métallurgie, tout ce que l'art du bûcheron et l'art de tailler, en général, fournit à la charpenterie et à la vannerie, l'art qui enlève aux plantes leur écorce, et celui du corroyeur qui dépouille de leur peau les corps des animaux, tous ceux qui s'occupent de soins semblables et nous préparent du liège, du papyrus et des liens ; tout cela fournit des genres simples à travailler pour en former des espèces composées. Nommons tout cela du même nom, possessions de l'homme simples et primitives : certes elles ne sont en rien l'œuvre de la science royale.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Enfin, l'acquisition des aliments, et tout ce qui, en s'incorporant à nous, à la vertu de fortifier par ses parties les parties de notre corps, nous donnera une septième espèce, que nous désignerons tout entière par le nom de nourricière, si nous n'en avons pas de plus beau à lui donner. C'est à l'agriculture, à la chasse, à la gymnastique, à la médecine et à la cuisine, que nous la rapporterons tout entière, avec plus de raison qu'à la politique.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Je pense que tout ce qui est objet de possession, à la réserve des animaux privés, a été à peu près compris dans ces sept espèces. Vois, en effet : d'abord les matières premières qu'il eût été très juste de placer au commencement, ensuite les instruments, les vases, les voitures, les abris, les choses d'agrément et la nourriture. Nous négligeons ici les objets de peu d'importance que nous avons pu oublier, et qui pourraient se rapporter à quelqu'une de ces grandes divisions, comme les monnaies, les cachets et toutes les empreintes. Car toutes ces choses ne forment pas un grand genre qui puisse prendre place à côté des genres que nous venons d'énumérer ; les unes rentreront dans les ornements, les autres dans les instruments, un peu par force, il est vrai, mais après avoir été tirées vigoureusement d'un côté ou d'un autre, elles s'y accommoderont. Quant à la possession des animaux privés, il est évident, qu'à l'exception des esclaves, l'art d'élever des troupeaux, que nous avons déjà divisé plus haut, les embrasse tous.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.
Reste donc l'espèce des esclaves et des serviteurs en

Copyright Arvensa Editions

général, parmi lesquels je prévois que vont apparaître ceux qui le disputent au Roi sur la confection du tissu même qu'il doit faire, comme le disputaient tout à l'heure aux tisserands ceux qui s'occupent à filer, à carder, et à tout ce que nous avons dit. Pour tous les autres que nous avons considérés comme des aides, ils ont été écartés avec les ouvrages dont nous venons de parler, et leurs occupations ont été séparées de celles du Roi et du Politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Il me le semble du moins.

L'ÉTRANGER.
Voyons donc, considérons ceux qui restent, et approchons-nous d'eux pour les mieux voir.

LE JEUNE SOCRATE.
Approchons.

L'ÉTRANGER.
D'abord nous trouvons que les serviteurs les plus remarquables, à en juger d'ici, ont des occupations et une condition contraires à ce que nous avions pensé.

LE JEUNE SOCRATE.
Qui sont-ils ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Ce sont ceux qu'on achète et qu'on acquiert ainsi par un marché ; nous pouvons, sans crainte d'être contredits, les nommer esclaves ; ils n'ont pas la moindre prétention à la science royale.

LE JEUNE SOCRATE.
Non, en vérité.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? Tous ceux des hommes libres qui se placent, de leur propre gré, dans la classe des serviteurs, avec ceux que nous venons de dire, et qui se distribuent et se communiquent entre eux les produits de l'agriculture et des autres arts, les uns s'établissant sur la place publique, les autres allant de ville en ville, par terre et par mer, échangeant les monnaies entre elles ou contre d'autres objets ; ces hommes, enfin, que nous nommons changeurs, marchands, patrons de navire et trafiquants, réclameront-ils rien dans la science politique ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tout au plus, peut-être, dans la science des marchands.

L'ÉTRANGER.
Et ces mercenaires, ces hommes à gages, que nous voyons empressés de servir tout le monde, nous ne trouverons jamais qu'ils réclament une part dans la science royale.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Comment le pourraient-ils faire ?

L'ÉTRANGER.
Mais ce sera peut-être ceux qui remplissent pour nous certaines fonctions.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelles fonctions et quels hommes veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Ceux parmi lesquels se trouvent les hérauts, et ces hommes habiles dans la rédaction des actes, et qui nous prêtent si souvent leur ministère, et certains autres trop exercés à remplir beaucoup d'autres fonctions relatives aux magistratures ; que dirons-nous d'eux à leur tour ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comme tu viens de le dire à l'instant, ce sont des serviteurs, mais non pas les chefs mêmes de l'État.

L'ÉTRANGER.
Cependant je ne rêvais pas, ce me semble, quand j'ai dit que c'était de quelque rang de cette classe que sortiraient ceux qui réclameraient le plus haut une part dans la science politique. Et pourtant il peut paraître fort étrange de les chercher dans la condition des serviteurs.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Approchons donc encore davantage de ceux que nous n'avons pas encore examinés. Voici d'abord ceux qui, s'occupant de la divination, possèdent une partie de la science du serviteur ; car on les regarde comme les interprètes des dieux auprès des hommes.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Il y a encore l'espèce des prêtres qui, selon l'opinion vulgaire, sait présenter aux dieux, dans les sacrifices, de la manière qui leur est agréable, les dons que nous offrons, et leur demander pour nous, dans leurs prières, la possession des biens. Or ce sont bien là deux fonctions qui appartiennent à la science du serviteur.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela me paraît évident.

L'ÉTRANGER.
Il me semble que nous avons enfin atteint une trace que nous pouvons poursuivre. Car l'ordre des prêtres et celui

Copyright Arvensa Editions

des devins ont une haute idée d'eux-mêmes et sont en grande vénération, à cause de la nature auguste de leurs fonctions : à ce point que dans l'Egypte le trône ne peut être occupé par un roi étranger à l'ordre sacerdotal ; et si par hasard c'est un homme originairement sorti d'une autre classe et qui ait été élevé par la violence, il faut qu'il finisse par se faire recevoir dans cet ordre. Parmi les Grecs eux-mêmes, on trouvera en plus d'un lieu que ce sont les magistrats les plus considérables qui sont chargés d'accomplir les plus importants de ces sacrifices. Et ce n'est pas chez vous qu'on trouve les exemples les moins remarquables de ce que j'avance. Car on dit que l'on remet ici à l'archonte, que le sort a désigné Roi, le soin d'offrir les plus solennels des sacrifices antiques, et surtout ceux que vos pères ont fondés.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.
Il nous faut donc considérer à la fois et ces rois désignés par le sort, et ces prêtres avec leurs serviteurs, et une autre foule très nombreuse qui apparaît au grand jour, maintenant que nous avons séparé tout ce qui précède.

LE JEUNE SOCRATE.
Quels sont ceux dont tu parles ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Des êtres tout à fait étranges.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Un composé de mille espèces diverses, du moins à ce qui me semble au premier coup d'œil. Beaucoup ressemblent à des lions, à des centaures et autres animaux pareils, beaucoup d'autres à des satyres et à des animaux faibles et pleins de ruse ; d'ailleurs ils changent promptement entre eux de formes et de qualités. En un mot, Socrate, je crois enfin avoir aperçu nos gens.

LE JEUNE SOCRATE.
Parle ; car il paraît que tu vois là quelque chose d'étrange.

L'ÉTRANGER.
Oui ; car tout ce qu'on ignore est étrange, et c'est ce que j'ai éprouvé moi-même tout à l'heure. Je suis tout à coup resté incertain, en voyant le chœur qui traite des affaires publiques.

LE JEUNE SOCRATE.
Quel chœur ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Le plus grand magicien de tous les sophistes, le plus habile dans cet art, et qu'il nous faut distinguer, quoique la chose soit fort difficile, du vrai politique et du vrai roi, si nous voulons discerner nettement ce que nous cherchons.

LE JEUNE SOCRATE.
Vraiment, il n'y faut pas renoncer.

L'ÉTRANGER.
Non, sans doute. Dis-moi donc ?

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
La monarchie n'est-elle pas une des formes de gouvernement politique ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et après la monarchie, on peut nommer, je crois, la domination du petit nombre.

LE JEUNE SOCRATE.
Assurément.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
La troisième forme de gouvernement n'est-elle pas le commandement de la multitude, qui a reçu le nom de démocratie ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Ces trois formes n'en font-elles pas cinq, en quelque sorte, puisque deux d'entre elles se créent d'elles-mêmes d'autres noms ?

LE JEUNE SOCRATE.
Quels noms ?

L'ÉTRANGER.
En considérant ces gouvernements sous le rapport de la violence ou du libre consentement, de la pauvreté ou de la richesse, des lois ou de la licence, on divise en deux chacune des deux divisions. D'abord en considérant la monarchie comme un genre composé de deux espèces, on l'appelle de deux noms différents, tyrannie et royauté.

LE JEUNE SOCRATE.
Qui le niera ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

De même, tout gouvernement où domine le petit nombre, s'appelle soit aristocratie soit oligarchie.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Quant à la démocratie, que la domination de la multitude sur ceux qui possèdent soit forcée ou librement acceptée, et qu'elle observe ou non les lois exactement, on n'a jamais eu coutume de changer rien à ce nom.

LE JEUNE SOCRATE.
Il est vrai.

L'ÉTRANGER.
Mais, dis-moi, nous semble-t-il que le vrai gouvernement se trouve parmi ceux que nous venons de définir par ces caractères : un seul homme, un petit nombre, la multitude, la richesse ou la pauvreté, la force ou le libre consentement, l'usage de lois écrites ou l'absence de lois ?

LE JEUNE SOCRATE.
Qu'est-ce qui s'y oppose ?

L'ÉTRANGER.
Suis-moi par ici pour y voir plus clair.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Par où ?

L'ÉTRANGER.
Nous tiendrons-nous à ce que nous avons dit précédemment, ou nous en écarterons-nous ?

LE JEUNE SOCRATE.
De quoi parles-tu ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons dit que le gouvernement royal est une science, je crois.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Non pas seulement une science en général ; mais nous avons distingué entre toutes les autres une science du jugement et une science du commandement.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et dans la science du commandement deux sciences

Copyright Arvensa Editions

particulières, dont l'une s'exerce sur les choses inanimées, l'autre sur les animaux ; et divisant sans cesse de cette manière, nous nous sommes avancés jusqu'ici, sans oublier notre science, mais aussi sans pouvoir encore définir nettement ce qu'elle est.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Ne remarquerons-nous pas que ce n'est plus ici dans le petit nombre ou le grand, dans le libre consentement ou la violence, dans la pauvreté ou la richesse, que nous devons chercher notre élément de définition, mais dans la présence d'une certaine science, si nous voulons procéder d'une manière conséquente à ce que nous avons établi dans le principe ?

LE JEUNE SOCRATE.
C'est ce qu'il nous est impossible de ne pas faire.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc de toute nécessité examiner maintenant dans lequel de ces gouvernements se rencontre la science de commander aux hommes, la plus difficile, ou peu s'en faut, de toutes les sciences et la plus importante à acquérir. C'est sur cette science que doit porter toute notre attention, afin de voir quels hommes nous devons

Copyright Arvensa Editions

distinguer du roi sage parmi ceux qui prétendent être des politiques et qui le persuadent à beaucoup d'autres, sans que pourtant il en soit rien.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, voilà ce qu'il nous faut faire, comme nous l'avons décidé d'abord.

L'ÉTRANGER.
Te semble-t-il que dans un État la multitude soit capable d'acquérir cette science ?

LE JEUNE SOCRATE.
Et comment le pourrait-elle ?

L'ÉTRANGER.
Mais, dans une ville de mille hommes, est-il possible que cent d'entre eux, ou même cinquante, l'acquièrent suffisamment ?

LE JEUNE SOCRATE.
Ce serait alors le plus facile de tous les arts. Nous savons que sur mille hommes il ne se trouverait jamais autant de joueurs d'échecs capables de se distinguer parmi ceux du reste de la Grèce ; tant s'en faut qu'il se trouvât autant de rois. Car, comme il a été dit précédemment, il faut nommer Roi celui qui possède la science royale, qu'il règne d'ailleurs ou non.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Tu me le rappelles à propos. Je crois que la conséquence de ceci est que le gouvernement véritable, s'il en existe de tel, ne doit être cherché que dans une personne ou deux, ou quelques-unes tout au plus.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Soit qu'ils gouvernent par la volonté générale ou malgré elle, selon des lois écrites ou sans lois, qu'ils soient riches ou qu'ils soient pauvres, ces vrais politiques doivent être réputés, ainsi que nous en tombons d'accord, comme exerçant leur empire suivant un art. Il en est de même des médecins, qu'ils nous guérissent de notre consentement ou malgré nous, par le fer ou par le feu, ou en nous faisant souffrir toute autre espèce de douleur, qu'ils agissent ou non selon des règles écrites, qu'ils soient pauvres ou qu'ils soient riches, nous ne les en nommons pourtant pas moins médecins, tant qu'ordonnant au nom de l'art, purgeant leurs malades ou les amaigrissant de quelque autre manière, ou même augmentant leur embonpoint, pourvu que ce soit pour le bien du corps et pour le rendre meilleur de pire qu'il était, tant, dis-je, qu'ils guériront par leurs remèdes les maux qu'ils ont entrepris de guérir. C'est ainsi, ce me semble, et seulement ainsi, que nous

Copyright Arvensa Editions

pouvons trouver la véritable définition de la médecine et en général de toute science de commandement.

LE JEUNE SOCRATE.
Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER.
De même parmi les gouvernements, le plus accompli et le seul véritable doit être celui où l'on trouvera les chefs instruits dans la science politique, réellement et non pas seulement en apparence, soit qu'ils règnent par des lois ou sans lois, avec ou malgré la volonté générale, et qu'ils soient riches ou pauvres : aucune de ces choses n'ajoute ni n'ôte rien à la perfection de la science.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Et soit qu'ils purgent l'État pour son bien, en mettant quelques hommes à mort ou en les bannissant, soit qu'ils l'amoindrissent en envoyant au dehors des colonies comme des essaims d'abeilles, ou qu'ils l'accroissent, au contraire, en appelant dans son sein des hommes du dehors, dont ils font des citoyens, pourvu qu'ils le conservent, à l'aide de leur science et de la justice, et qu'ils le rendent meilleur, autant qu'il est en eux, de pire qu'il était ; c'est alors, c'est à ces traits seuls que nous

Copyright Arvensa Editions

devons reconnaître le gouvernement véritable. Quant à tout ce qu'on nomme du même nom, ce ne sont des gouvernements ni légitimement ni réellement, ce sont des imitations du gouvernement véritable ; celles qui sont sagement réglées, l'imitent dans ce qu'il a de meilleur ; et les autres, dans ce qu'il a de pire.

LE JEUNE SOCRATE.
Ce que tu viens de dire, étranger, m'a paru plein de justesse en tout, hors un seul point : que l'on puisse gouverner sans lois, cela est dur à entendre.

L'ÉTRANGER.
Tu ne m'as prévenu que d'un instant en m'interrogeant, Socrate. Car j'allais te faire cette question même, si tu admets tout ce qui a été dit, ou si tu restes en peine sur quelque point. Maintenant il est évident que notre objet est de nous expliquer sur la légitimité d'un gouvernement sans lois.

LE JEUNE SOCRATE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Il est clair que la législation appartient, jusqu'à un certain point, à la science royale. Toutefois le mieux serait que la force fût, non pas aux lois, mais à un sage et habile roi. Comment cela, le sais-tu ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Et toi, comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER.
C'est que la loi ne pourra jamais embrasser à la fois complètement ce qu'il y a de mieux et de plus juste pour tous, et par conséquent ordonner ce qui est vraiment le meilleur. Car les dissemblances qui se trouvent entre les individus et entre les actions, et ce caractère des choses humaines qui fait qu'aucune d'elles ne reste pour ainsi dire un seul instant en repos, ne permettent pas à un art quelconque d'établir en rien une règle simple et unique pour tout le monde et pour tous les temps. Ne pouvons-nous pas accorder cela ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comment s'y refuser ?

L'ÉTRANGER.
Nous voyons pourtant que c'est à peu près là ce que la loi exige, comme un homme opiniâtre et sans lumières qui ne permet pas que personne agisse en rien contre sa décision, ou fasse aucune question, quand bien même il surviendrait à quelqu'un quelque idée nouvelle et préférable à ce que lui-même a établi.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Il est vrai, la loi agit réellement envers chacun de nous comme tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER.
N'est-il donc pas impossible que ce qui est toujours un convienne à ce qui ne l'est jamais ?

LE JEUNE SOCRATE.
J'en ai peur.

L'ÉTRANGER.
Pourquoi donc est-il jamais nécessaire d'établir des lois, puisque la loi n'est pas ce qu'il y a de plus juste ? Faut-il en chercher la raison ?

LE JEUNE SOCRATE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Eh bien donc, n'existe-t-il pas chez vous, ainsi que dans les autres villes, grand nombre de gens qui s'exercent ensemble soit à la course, soit à tout autre jeu pour en obtenir le prix ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, nous avons beaucoup de ces exercices.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Voyons, repassons dans notre mémoire les commandements de ceux qui, dans ces sortes de gouvernements, dirigent les exercices suivant les règles de l'art.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Ils pensent qu'il n'est pas possible de s'occuper de chacun en particulier, et de prescrire à chaque individu ce qui lui convient, mais qu'il faut prendre les choses plus en masse, et commander le plus souvent au plus grand nombre à la fois ce qui est utile au corps.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
C'est pourquoi ils prescrivent à toute cette foule les mêmes travaux. Ils veulent qu'elle parte ensemble et qu'elle s'arrête ensemble à la course, à la lutte, et dans tous les autres exercices du corps.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vrai.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Croyons donc que le législateur, à son tour, qui doit imposer aux troupeaux d'hommes ses décisions sur le juste et sur leurs rapports mutuels, ne sera jamais capable, en commandant à la foule entière, de prescrire à chacun en particulier, précisément ce qui lui convient.

LE JEUNE SOCRATE.
Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.
Mais ce qui convient au plus grand nombre, et la plupart du temps, c'est là, ce me semble, ce qu'il imposera pour loi aux individus pris en masse, que ces lois soient écrites, ou qu'elles ne soient que des coutumes non écrites, venues des ancêtres.

LE JEUNE SOCRATE.
Bien.

L'ÉTRANGER.
Oui, bien, en vérité. Comment, en effet, un homme pourra-t-il jamais être capable de prescrire exactement à chaque individu ce qui lui convient, comme s'il était toute sa vie assis à ses côtés ? Certes, si l'un de ceux qui ont reçu en partage la véritable science royale avait cette faculté, je ne crois pas qu'il fût jamais tenté de se mettre des entraves en portant ces lois écrites dont nous parlons.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
C'est la conséquence, étranger, de ce que nous venons de dire.

L'ÉTRANGER.
Mais encore plus, ô le meilleur des hommes, de ce que nous allons dire.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Le voici. Ne serons-nous pas d'avis qu'un médecin ou un maître de gymnase sur le point de voyager, et de s'éloigner de ceux à qui il donne ses soins, pour un temps assez long, à ce qu'il pense, se déterminera, s'il soupçonne que ses élèves ou ses malades ne se souviendront pas de ses prescriptions, à les leur laisser par écrit ? Ou comment s'y prendra-t-il ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? Si le médecin revient après avoir été moins longtemps absent qu'il n'avait prévu, ne se décidera-t-il pas, malgré les choses qu'il avait écrites, à en ordonner d'autres, s'il s'en présente qui soient meilleures pour le

Copyright Arvensa Editions

malade, par suite des vents ou de tout autre changement de température survenu, contre son attente, dans le cours ordinaire des saisons ? Ou persistera-t-il à penser que personne ne doit s'écarter de ce qu'il avait prescrit d'abord, ni lui-même en ordonnant autre chose, ni le malade en agissant contre ce qui est écrit, comme si cela seul était sain et médical, et que tout autre régime fût nuisible et contraire à l'art ? Si pareille chose arrivait dans une science ou dans un art véritable, l'effet de semblables ordonnances ne serait-il pas nécessairement de faire rire aux éclats ?

LE JEUNE SOCRATE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Et celui qui a porté par écrit ses décisions sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, ou qui, sans les écrire, les a imposées aux troupeaux des hommes que leurs pasteurs gouvernent dans chaque État d'après les lois qui ont été tracées ; si, dis-je, celui-là même qui les a rédigées avec art, ou quelque autre semblable à lui, se représente un jour, lui sera-t-il interdit d'en établir d'autres, contraires à celles-là ? Ou bien une défense de cette espèce ne paraîtrait-elle pas aussi ridicule que celle dont nous venons de parler ?

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Sais-tu quel langage on tient le plus souvent à ce sujet ?

LE JEUNE SOCRATE.
Non, cela ne me vient pas à l'esprit en ce moment.

L'ÉTRANGER.
C'est un langage très spécieux. On dit que si quelqu'un sait des lois meilleures que celles des législateurs précédents, il doit les donner à sa patrie, pourvu qu'il persuade chaque citoyen, et à cette seule condition.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ? Cela n'est-il pas bien pensé ?

L'ÉTRANGER.
Peut-être. Mais si quelqu'un, sans agir par voie de persuasion, impose de force ce qui est mieux, comment se nommera une pareille violence ? Pas encore, cependant ; considérons d'abord ce dont nous parlions tout à l'heure.

LE JEUNE SOCRATE.
Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER.
Si un homme, possédant bien l'art de la médecine, au lieu

Copyright Arvensa Editions

de persuader le malade qui s'est remis entre ses mains, le contraint, enfant, homme ou femme, à quelque chose de préférable à l'ordonnance écrite, comment nommera-t-on une pareille violence ? Ne sera-ce pas de tous les noms possibles plutôt que de celui d'atteinte à la santé, nom qu'on donne aux fautes en médecine ? Et celui sur qui l'on aura exercé cette contrainte pourra-t-il rien dire de plus faux que de prétendre que le traitement des médecins, qui lui ont fait violence, a été nuisible à sa santé et contraire à l'art ?

LE JEUNE SOCRATE.
C'est la vérité même.

L'ÉTRANGER.
Mais qu'est-ce que nous appelons faute contre l'art du Politique ? N'est-ce pas ce qui est honteux, mauvais et injuste ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.
Et quant à ceux que l'on contraint, malgré les lois écrites et les coutumes des ancêtres, à faire d'autres choses plus justes, meilleures et plus belles qu'auparavant ; dis-moi, leurs plaintes au sujet de cette violence ne seraient-elles pas les plus ridicules du monde, puisqu'assurément ils ne

Copyright Arvensa Editions

sont pas fondés à prétendre avoir souffert de ceux qui leur ont fait violence, des choses honteuses, injustes et mauvaises ?

LE JEUNE SOCRATE.
A merveille.

L'ÉTRANGER.
Et ces violences sont-elles justes si celui qui les a employées est riche, et injustes s'il est pauvre ? Ou bien si un homme, qu'il ait agi ou non par la persuasion, contre les lois écrites ou en vertu des lois, qu'il soit riche ou qu'il soit pauvre, accomplit ce qui est utile, n'est-ce pas là qu'il faut reconnaître le trait distinctif de la bonne administration d'un Etat, celui auquel l'homme sage et vertueux conformera sa conduite envers ceux qu'il gouverne ? Comme le pilote, toujours jaloux du bien de son vaisseau et des passagers, conserve ses compagnons de voyage sains et saufs, sans instituer des lois écrites, mais en prenant son art pour règle ; de même l'État, se trouverait bien d'être entre les mains d'hommes qui sauraient gouverner de cette façon, et qui feraient prédominer sur les lois écrites la puissance de l'art. Enfin, il ne se rencontre aucune erreur dans rien de ce que font des chefs habiles, tant qu'ils observent la seule chose qui soit importante, savoir, de départir toujours avec intelligence ce qui est le plus juste aux membres de l'État, et tant qu'ils sont capables de les conserver et de les

Copyright Arvensa Editions

rendre meilleurs, autant que possible, de pires qu'ils étaient.

LE JEUNE SOCRATE.
Il n'y a rien à répondre à ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER.
Et rien non plus à ceci.

LE JEUNE SOCRATE.
A quoi ?

L'ÉTRANGER.
Que jamais la multitude ni les premiers venus ne posséderont cet art, et ne deviendront capables de gouverner un État avec intelligence, mais que c'est dans le petit nombre, dans quelques hommes, dans un seul, qu'il faut chercher cette science unique du vrai gouvernement ; et que pour toutes les autres sciences il faut, comme nous le disions il y a quelques instants, les considérer comme des imitations qui la reproduisent, les unes mieux, les autres plus mal.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu cela ? Car tout à l'heure aussi je n'ai rien compris à ce que tu disais de ces imitations.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Ce ne serait pas mal, après avoir remué une semblable question, que de la laisser là et de ne pas poursuivre, pour montrer l'erreur qui vient de se glisser ici.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelle erreur ?

L'ÉTRANGER.
Ce que nous avons ici à chercher ne nous est pas tout à fait familier, ni facile à apercevoir. Cependant essayons de le saisir. Dis-moi donc : puisqu'il n'y a pour nous d'autre gouvernement parfait que celui que nous avons dit, ne vois-tu pas que, pour se conserver, les autres gouvernements doivent se servir des lois de celui-là, en faisant ce que l'on approuve aujourd'hui, quoique ce ne soit pas ce qu'il y a de plus raisonnable ?

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Qu'aucun de ceux qui font partie de l'État ne se hasarde à rien faire contre les lois, et que quiconque l'oserait soit puni de mort et de tout châtiment extrême. C'est en effet un principe fort bon et fort beau en seconde ligne, si on laisse de côté le premier dont nous avons parlé. Poursuivons, et voyons comment s'établit ce principe que nous mettons au second rang ; n'est-ce pas ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, certes.

L'ÉTRANGER.
Revenons encore une fois à ces exemples, auxquels il nous faut toujours comparer le Politique qui gouverne en Roi.

LE JEUNE SOCRATE.
Quels exemples ?

L'ÉTRANGER.
Prenons l'habile pilote et l'habile médecin qui en vaut, à lui seul, beaucoup d'autres. Imaginons-les dans une certaine circonstance et considérons-la.

LE JEUNE SOCRATE.
Quelle circonstance ?

L'ÉTRANGER.
Supposons que nous croyons tous souffrir de leur part les traitements les plus indignes ; par exemple, qu'ils conservent celui de nous qu'ils veulent sauver, et que celui à qui ils veulent nuire, ils lui nuisent par le feu et par le fer, et en lui prescrivant de leur payer, comme une sorte d'impôt, des sommes dont ils n'emploient pour le malade que peu de chose ou même rien, et qu'ils appliquent, eux et leurs serviteurs, à tout autre usage ;

Copyright Arvensa Editions

ou, enfin, qu'ils reçoivent, de l'argent des parents du malade ou de quelqu'un de ses ennemis pour le tuer. Supposons pareillement des pilotes qui fassent mille choses du même genre, laissant par un dessein perfide leurs passagers seuls à terre quand ils lèvent l'ancre, faisant des fautes pendant la traversée et à la moindre occasion, jetant à la mer leurs marchandises, et se portant envers eux à toutes sortes d'excès semblables. Supposons maintenant que l'esprit rempli de ces idées, nous arrêtons, après en avoir délibéré, qu'il ne sera permis ni à l'art du médecin ni à l'art du pilote de commander en maître absolu ni aux esclaves ni aux hommes libres ; qu'il sera tenu une assemblée, soit de nous autres, soit du peuple tout entier, soit des riches seulement, où il sera loisible au premier venu qui ne connaît pas ces arts, et à tous les autres artisans, d'émettre leur avis sur la navigation et sur les maladies, sur la manière dont il faut user des médecines et des instruments médicaux pour le bien des malades, des navires et des instruments de marine pour la navigation, sur ce qu'il faut faire dans les dangers de la traversée, soit que ces dangers viennent des vents et des flots ou de la rencontre des pirates, et s'il convient, dans une bataille navale, de combattre avec des vaisseaux longs contre des bâtiments semblables. Et ce qui aura paru bon à la multitude, soit que la proposition en vienne des médecins et des pilotes, ou de gens ignorants dans ces arts, inscrivons-le sur des tables triangulaires et des colonnes, ou consacrons-le comme

Copyright Arvensa Editions

des coutumes non écrites de nos ancêtres, et désormais que ce soit d'après toutes ces règles que l'on navigue et que l'on traite les malades.

LE JEUNE SOCRATE.
Ce que tu proposes là est évidemment absurde.

L'ÉTRANGER.
Ensuite, que tous les ans on établisse des magistrats, soit d'entre les riches, soit d'entré le peuple entier, par la voie du sort, et que les chefs ainsi établis se conforment aux lois établies dans le commandement des navires et le traitement des maladies.

LE JEUNE SOCRATE.
Voilà qui est encore pis.

L'ÉTRANGER.
Considère encore ce qui suit. Lorsque l'année sera « accomplie pour chacun de ces magistrats, il faudra établir des tribunaux de juges, ou choisis exprès parmi les riches ou nommés par le sort d'entre tout le peuple, faire comparaître devant eux ceux qui ont été magistrats et leur demander compte ; et que le premier qui le voudra puisse les accuser de n'avoir pas cette année dirigé les vaisseaux suivant les lois écrites ou les anciennes coutumes des ancêtres. De même aussi pour ceux qui traitent les malades. Et, en cas de condamnation, ce sera

Copyright Arvensa Editions

aux mêmes juges de décider quelle peine ou quelle amende devront subir les condamnés.

LE JEUNE SOCRATE.
Et celui qui se serait arrogé de son propre gré une pareille magistrature, quelque peine et quelque amende qu'on lui inflige, on le fera en toute justice.

L'ÉTRANGER.
Il faudra de plus établir sur toutes ces matières une loi telle, que si l'on découvre quelqu'un qui s'occupe, sans se tenir aux règles écrites, de recherches sur la marine et l'art du pilote, ou sur le gouvernement de la santé et les vrais principes de la médecine, à l'égard de l'air, des vents, du froid ou du chaud, et qui prétende faire l'habile, en quoi que ce soit, sur quelqu'un de ces poinlis ; on le déclare d'abord, non pas médecin ou pilote, mais sophiste rêveur et extravagant : ensuite il faudra que quiconque le voudra, parmi ceux qui en ont le droit, puisse l'accuser ou le citer devant un tribunal, comme corrompant les jeunes gens et leur conseillant de se livrer à l'art du pilote et du médecin, non pas conformément à la loi, mais en dirigeant d'après leur seule volonté les vaisseaux et les malades. Et s'il est avéré qu'il donne, soit aux jeunes gens, soit aux vieillards, des conseils contraires aux lois et aux règlements écrits, on le punira des peines les plus graves ; car il ne doit rien y avoir qui soit plus sage que les lois ; et personne ne peut ignorer les lois sur la médecine et ce qui

Copyright Arvensa Editions

se rapporte à la santé, ou sur la marine et l'art du pilote, étant permis à qui le veut de s'instruire des lois écrites et des coutumes des ancêtres. Si donc, ô Socrate, il arrivait, pour ces sciences, ce que nous disons, et de même pour l'art militaire et pour l'art de la chasse en général, pour celui de la peinture, ou pour toutes les parties quelles qu'elles soient de l'art de l'imitation, pour l'art du charpentier et la fabrication d'ustensiles de toute espèce, pour l'agriculture et tous les arts qui s'occupent des productions de la terre ; ou bien encore, si nous voyions exercer d'après des règles écrites, l'art d'élever les chevaux ou celui d'élever les troupeaux en général, ou la divination et toutes les divisions que renferme l'art du serviteur, ou les échecs et l'arithmétique dans toutes ses parties, soit pure, soit appliquée aux surfaces planes ou au profond et au solide ; en toutes ces matières ainsi traitées selon des règlements écrits et non pas selon l'art, que verrions-nous arriver ?

LE JEUNE SOCRATE.

Il est évident que tous les arts périraient absolument parmi nous, et ne pourraient plus jamais renaître, à cause de cette loi qui défend toute recherche, de sorte que la vie, déjà assez pénible, telle qu'elle est aujourd'hui, deviendrait tout à fait insupportable.

L'ÉTRANGER.

Et quoi ? Si nous décidons qu'il faut que toutes les choses

Copyright Arvensa Editions

que nous venons de dire se fassent selon des règlements, et que nous préposions à leur exécution un homme désigné par les suffrages ou par le sort ; et si cet homme, sans s'inquiéter des règlements, soit pour quelque bénéfice, soit par quelque complaisance particulière, entreprenait d'agir à l'encontre, sans y rien connaître, n'en résulterait-il pas encore un mal plus grave que dans le premier cas ?

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
En effet, lorsqu'il y a des lois instituées d'après une longue expérience, et que le peuple n'a établies qu'à la persuasion de conseillers habiles et bien informés, quiconque oserait agir contre de telles lois, commettrait, ce me semble, mille fautes au lieu d'une, et anéantirait toute pratique des arts bien plus sûrement encore que n'auraient pu faire les règlements.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment en serait-il autrement ?

L'ÉTRANGER.
Voilà pourquoi il ne reste à ceux qui établissent des lois et des règlements sur quoi que ce soit, qu'un second parti à prendre ; c'est de ne permettre ni à un seul homme ni à la

Copyright Arvensa Editions

multitude d'entreprendre rien qui y soit contraire.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Mais ne seraient-elles pas des imitations de la vraie nature de chaque chose, les lois que les hommes instruits auraient rédigées de leur mieux ?

LE JEUNE SOCRATE.
Apparemment.

L'ÉTRANGER.
Et d'un autre côté nous avons dit, si nous nous en souvenons bien, que le politique instruit, le véritable politique, agirait souvent, pour remplir ses fonctions, d'après son art seul, sans s'inquiéter des règlements, quand il croirait quelque chose meilleure que ce qu'il avait précédemment établi et adressé à des hommes qui sont loin de lui.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER.
Mais un homme seul, quel qu'il soit, ou tout un peuple qui, se trouvant avoir des lois établies, entreprendrait de

Copyright Arvensa Editions

faire contre ces lois telle ou telle chose qu'il leur croirait préférable, n'agiraient-ils pas, autant qu'il leur serait possible, comme ce vrai politique ?

LE JEUNE SOCRATE.
Assurément.

L'ÉTRANGER.
Si ce sont des ignorants qui agissent ainsi, ils tenteront sans doute d'imiter la vérité, mais ils y réussiront fort mal ; si ce sont des hommes habiles, alors ce n'est plus une imitation, c'est la vérité elle-même.

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Mais nous sommes tombés d'accord, que jamais une multitude n'est capable de posséder un art quel qu'il soit.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, nous en sommes convenus.

L'ÉTRANGER.
Si donc il existe une science royale, la foule des riches, ni le peuple tout entier, ne pourront jamais atteindre à cette science de la politique.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Jamais.

L'ÉTRANGER.
Il faut donc, à ce qu'il semble, que de pareils gouvernements, s'ils veulent imiter avec succès, autant qu'il est en eux, le gouvernement parfait, qui est celui d'un seul, gouvernant d'après les principes de l'art, se gardent bien, une fois qu'il y a des lois établies, de jamais rien faire contre ce qui est écrit et contre les coutumes des ancêtres.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Quand ce sont les riches qui gouvernent, d'après ce modèle, nous nommons aristocratie un pareil gouvernement ; et lorsqu'ils ne s'inquiètent pas des lois, nous disons que c'est une oligarchie.

LE JEUNE SOCRATE.
Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.
Et cependant quand c'est un seul qui commande suivant des lois, en imitant le savant politique, nous l'appelons Roi, sans distinguer par des noms différents celui qui

Copyright Arvensa Editions

règne par la science, et celui qui se règle par l'opinion consignée dans des lois.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, c'est bien ce que nous faisons.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, si celui qui gouverne seul a véritablement la science, il n'en sera pas moins appelé de ce même nom de Roi, et non pas d'aucun autre. D'où il résulte que les cinq noms des gouvernements dont il a été question, ne seront plus qu'un seul.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est vraisemblable.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? Si le monarque n'agit ni suivant les lois ni suivant les coutumes, mais que, comme celui qui gouverne par la science, il se donne l'air de préférer toujours le meilleur parti, sans avoir égard aux règlements, et que l'ignorance et la passion président à cette imitation, ne faut-il pas nommer cet homme un tyran ?

LE JEUNE SOCRATE.
Sans contredit.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Nous avons donc, disons-nous, le tyran, le roi, l'oligarchie, l'aristocratie et la démocratie ; les hommes, en effet, répugnent à cette monarchie d'un seul ; ils désespèrent de rencontrer jamais personne qui soit digne d'un tel empire, qui veuille et qui puisse à la fois gouverner avec science et vertu, et dispenser également à tous ce qui est juste et ce qui est bien ; ils croient plutôt qu'il leur fera du mal, qu'il les tuera ou maltraitera tous ceux de nous qu'il lui plaira. Car s'il se trouvait un personnage tel que nous disons, on serait heureux de vivre sous la seule forme de gouvernement que la raison avoue, parfaitement administrée.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Mais dans l'ordre présent des choses, puisqu'on ne voit pas naître dans les Etats, ainsi que dans les essaims d'abeilles, de roi tel que nous venons de le dépeindre, qui dès l'abord se distingue entre tous par les qualités du corps et de l'esprit, il ne reste, ce semble, qu'à se réunir pour instituer des lois, en suivant les traces du vrai gouvernement.

LE JEUNE SOCRATE.
Il n'y a pas d'autre parti à prendre.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Pouvons-nous donc nous étonner, Socrate, combien de maux arrivent et combien arriveront encore dans de pareils gouvernements, fondés sur ce principe, qu'en toute chose on suivra la loi écrite ou la coutume et non pas la science, quand il est évident qu'en toute autre affaire ce principe serait une cause de ruine ? Ou ne devons-nous pas plutôt admirer combien un État est une chose solide de sa nature ? Car il y a un temps infini que les Étals souffrent de pareils maux, et pourtant il en est quelques-uns qui demeurent stables et qui ne sont pas renversés. Il en est aussi beaucoup qui, comme des barques submergées, périssent ou ont péri ou périront par la faute de leurs conducteurs et de leurs pilotes, lesquels n'ont en partage sur les choses les plus grandes que la plus grande ignorance, et sans savoir absolument rien en politique, s'imaginent que de toutes les sciences c'est celle qu'ils possèdent le mieux.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
Mais parmi ces gouvernements que la raison désavoue et sous lesquels il est difficile de vivre, quel est celui où la vie est le moins pénible, et quel est le plus pesant ? Faut-il nous occuper de cette question, quoiqu'elle soit étrangère

Copyright Arvensa Editions

au sujet que nous nous sommes proposé tout à l'heure ? Cependant c'est là peut-être au fond que tendait tout notre discoure.

LE JEUNE SOCRATE.
Il faut s'en occuper ; pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER.
Reconnais donc que parmi les trois espèces de gouvernement, c'est le même qui est à la fois le plus rude et le plus commode.

LE JEUNE SOCRATE.
Que dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
Rien autre chose, sinon que le gouvernement monarchique, celui du petit nombre et celui de la multitude, sont les trois dont il a été question entre nous au commencement du présent discours.

LE JEUNE SOCRATE.
En effet.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, divisons-les chacun en deux, et faisons-en six, en plaçant à part, comme le septième, le gouvernement conforme à la raison.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Nous avons dit que de la monarchie naissent la royauté et la tyrannie, du gouvernement du petit nombre l'aristocratie avec son nom d'heureux augure, et l'oligarchie : quant à celui de la multitude, nous ne l'avons nommé que d'un seul nom, démocratie ; mais maintenant il faut aussi le partager en deux.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment donc ? Et quelle division adopter ?

L'ÉTRANGER.
La même absolument que pour les autres, lors même que nous n'aurions pas ici deux noms pour l'exprimer. Car, dans ce gouvernement, aussi bien que dans les autres, il y a une différence entre gouverner selon les lois et gouverner contrairement aux lois.

LE JEUNE SOCRATE.
Certainement.

L'ÉTRANGER.
Quand nous étions à la recherche du gouvernement parfait, cette division était inutile, comme nous l'avons

Copyright Arvensa Editions

montré précédemment. Mais maintenant que nous l'avons reconnu, et que nous avons établi la nécessité des autres gouvernements, nous divisons chacun de ces gouvernements en deux espèces, selon le respect ou le mépris des lois.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est ce qu'il semble, d'après cette explication.

L'ÉTRANGER.
Or la monarchie, enchaînée dans de sages règlements, que nous nommons lois, est le meilleur de ces six gouvernements ; mais, sans lois, elle en est le plus pesant et le plus difficile à supporter.

LE JEUNE SOCRATE.
Il y a grande apparence.

L'ÉTRANGER.
Quant au gouvernement du petit nombre, de même que peu est un milieu entre un seul et beaucoup, regardons aussi ce gouvernement comme un milieu entre les deux autres. Pour celui de la multitude, n'y voyons rien que de faible en toute façon, d'incapable d'un grand bien et d'un grand mal, comparativement aux autres, parce que l'autorité y est éparpillée entre mille mains. Aussi quand les autres gouvernements sont soumis aux lois, il en est le pire, et il en est le meilleur, quand ils les violent. S'ils sont

Copyright Arvensa Editions

tous sans frein, mieux vaut vivre dans une démocratie ; mais s'ils sont bien ordonnés, ce n'est pas dans celui-là qu'il vaut le mieux vivre, mais dans le premier que nous avons nommé, en exceptant toujours le septième : car il faut le distinguer entre tous les autres, comme un dieu entre les mortels.

LE JEUNE SOCRATE.
Les choses semblent être en effet et se passer de la sorte, et il faut faire comme tu le dis.

L'ÉTRANGER.
Ne faut-il pas aussi écarter ceux qui prennent part à tous ces gouvernements, à l'exception de celui qui se fonde sur la science, comme n'étant pas de vrais politiques, mais des factieux, préposés aux plus vains des simulacres et comme n'étant pas autre chose eux-mêmes, comme les plus grands des imitateurs et des magiciens, enfin, comme les plus grands sophistes parmi les sophistes.

LE JEUNE SOCRATE.
J'ai bien peur que ce nom ne s'adresse justement à ceux qu'on appelle des politiques.

L'ÉTRANGER.
A la bonne heure. Ceci est vraiment pour nous, ainsi que nous l'avons dit, une sorte de pièce de théâtre, où paraissent une troupe de centaures et de satyres, qu'il

Copyright Arvensa Editions

fallait écarter de la science politique ; et maintenant voilà la séparation faite à grand-peine.

LE JEUNE SOCRATE.
A ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER.
Mais il reste une autre classe plus embarrassante encore que celle-là, parce qu'elle a une plus étroite parenté avec l'espèce des rois, et qu'elle est plus difficile à distinguer. Et sur cela, il me semble que nous nous trouvons dans la même situation que ceux qui épurent l'or.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Ces ouvriers commencent aussi par séparer la terre, les pierres, et beaucoup d'autres choses du même genre : mais il reste mêlé à l'or ce qui a avec lui de l'affinité, des métaux précieux, que le feu seul peut en séparer, le cuivre, l'argent, et quelquefois même l'acier, qui, séparés, non sans peine, par l'affinage et l'action du feu, nous laissent voir l'or pur seul et réduit à lui-même.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, c'est ainsi, dit-on, que la chose se passe.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
De même aussi dans le cas présent, il me semble que nous avons séparé de la science politique ce qui est tout à fait autre qu'elle, ce qui lui est étranger et sans aucun lien d'amitié avec elle ; mais qu'il reste encore d'autres éléments précieux et à peu près de la même nature. De ce nombre sont évidemment la science militaire, la jurisprudence, et cet art de la parole qui participe de la puissance royale, et l'aide à diriger les affaires dans les États en persuadant la justice. C'est quand on aura fait cette séparation, de façon ou d'autre, qu'on fera paraître aisément à nu et réduit à lui-même celui que nous poursuivons.

LE JEUNE SOCRATE.
Il est évident qu'il faut chercher quelque moyen d'y parvenir.

L'ÉTRANGER.
Et en le cherchant nous le découvrirons. C'est par la musique qu'il faut essayer de le faire connaître. Dis-moi donc ?

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Il y a un apprentissage de la musique, et en général de

Copyright Arvensa Editions

tous les arts qui tiennent à l'adresse des mains ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais, dis-moi encore : est-ce aussi une science celle qui nous enseigne si nous devons apprendre ou non quelqu'un de ces arts, et une science qui ait du rapport à ces arts, ou bien que dirons-nous ?

LE JEUNE SOCRATE.
Nous dirons que c'est une science et une science qui a du rapport à ces arts.

L'ÉTRANGER.
Et n'accorderons-nous pas aussi qu'elle en diffère ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et que déciderons-nous ? qu'aucun de ces arts ne doit commander à aucun autre, ou que les premiers doivent commander à ce dernier, ou que celui-ci doit veiller et régner sur tous les autres ensemble ?

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Oui, celui-ci sur tous les autres, lui qui enseigne s'il faut les apprendre où non.

L'ÉTRANGER.
Tu prétends que c'est celui-là qui doit commander aux arts qui enseignent et qui instruisent ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Et celui qui décide s'il faut ou non persuader, doit-il commander à l'art qui sait persuader ?

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Soit. A quel art maintenant attribuerons-nous la puissance de persuader la foule et la multitude par de vaines paroles et non par des raisons solides ?

LE JEUNE SOCRATE.
A la rhétorique, évidemment.

L'ÉTRANGER.
Mais décider si c'est la persuasion ou la force qu'il faut employer dans telle ou telle occasion, ou s'il faut

Copyright Arvensa Editions

s'abstenir tout à fait, à quelle science l'attribuerons-nous ?

LE JEUNE SOCRATE.
A celle qui commande à l'art de persuader et de parler.

L'ÉTRANGER.
Mais elle ne saurait être autre, ce me semble, que la science même du politique.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela est très juste.

L'ÉTRANGER.
Et ainsi se trouve promptement séparée la rhétorique de la politique, comme étant d'une espèce différente, mais au service de celle-ci.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Et de cette autre puissance que faut-il en penser ?

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Celle qui montre comment il faut faire la guerre, toutes les fois que nous nous décidons à la faire. Dirons-nous que l'art est ici pour quelque chose, ou qu'il n'y entre pour rien ?

LE JEUNE SOCRATE.
Et comment s'imaginer qu'il n'y entre pour rien, quand c'est là tout le métier du général et toute la pratique de la guerre ?

L'ÉTRANGER.
Et l'art qui sait discerner s'il faut faire la guerre ou conclure une alliance, croirons-nous que c'en est encore un autre, ou que c'est le même ?

LE JEUNE SOCRATE.
D'après ce qui précède, il est nécessaire de dire que c'en est un autre.

L'ÉTRANGER.
N'affirmerons-nous pas en outre qu'il lui est supérieur, si nous admettons encore ici ce que nous avons dit précédemment ?

LE JEUNE SOCRATE.
Nous l'affirmerons.

L'ÉTRANGER.

Copyright Arvensa Editions

Mais qui mettrons-nous au-dessus d'un art aussi important, aussi grand que l'art militaire tout entier, si ce n'est la véritable science royale ?

LE JEUNE SOCRATE.
Elle seule.

L'ÉTRANGER.
Ainsi, nous ne dirons pas que la science du général est la même que celle du politique, puisqu'elle est à son service.

LE JEUNE SOCRATE.
Il n'y a pas d'apparence.

L'ÉTRANGER.
Continuons maintenant, et considérons la puissance des magistrats qui rendent la justice.

LE JEUNE SOCRATE.
Très volontiers.

L'ÉTRANGER.
Que peuvent-ils autre chose, que de prendre toutes les lois qui ont été établies par le roi législateur sur les transactions des hommes entre eux, et de juger, en considérant ce qui a été institué juste ou injuste, et en faisant consister toute leur vertu dans la ferme résolution de prononcer sur les prétentions des parties, suivant les

Copyright Arvensa Editions

prescriptions du législateur, sans se laisser vaincre ni par présents, ni par crainte, ni par pitié, ni par aucun sentiment de haine ou de bienveillance ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, l'office du magistrat n'est à peu près que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER.
Nous avons donc trouvé que la puissance judiciaire n'est pas la royauté elle-même, mais la gardienne des lois et le ministre de la royauté.

LE JEUNE SOCRATE.
A ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER.
Ce qu'il nous faut remarquer, à la vue de tous ces arts que nous venons de nommer, c'est que pas un ne nous est apparu comme étant la science politique. La véritable science royale, en effet, ne doit pas agir elle-même, mais commander aux sciences qui peuvent agir ; elle juge des occasions favorables ou défavorables pour commencer et mettre à exécution dans l'État les entreprises importantes, et c'est aux autres sciences à exécuter ses ordres.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Bien.

L'ÉTRANGER.
Ainsi les sciences que nous avons passées tout à l'heure en revue, ne se commandent ni les unes aux autres, ni à elles-mêmes ; chacune d'elles est tout entière à une fonction qui lui est propre et dont elle tire son nom.

LE JEUNE SOCRATE.
Elles en ont bien l'air.

L'ÉTRANGER.
Mais pour la science qui commande à toutes ces sciences, qui veille aux lois et à tous les intérêts de l'État, et unit habilement toutes choses comme en un tissu, ne serait-il pas juste de l'embrasser, dans toute son étendue, sous un seul et même nom, celui de science politique ?

LE JEUNE SOCRATE.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
Et ne voudrions-nous pas aussi l'expliquer par l'exemple de l'art du tisserand, maintenant que toutes les espèces de sciences qu'on peut trouver dans l'État, se sont aussi montrées à nous ?

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

A merveille.

L'ÉTRANGER.
Nous avons donc, ce me semble, à dire ce que c'est que le tissage royal, comment il s'exerce et quel tissu il donne.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Certes, c'est une chose fort difficile que nous sommes obligés d'exposer.

LE JEUNE SOCRATE.
Il faut le faire néanmoins.

L'ÉTRANGER.
En effet, qu'une partie de la vertu diffère en quelque manière d'une partie de la vertu, c'est là une idée contre laquelle les esprits qui se plaisent à disputer, s'élèveront volontiers, en y opposant l'opinion de la multitude.

LE JEUNE SOCRATE.
Je n'ai pas compris.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, d'une autre façon : je pense que tu regardes la force comme une partie de la vertu ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Sans doute.

L'ÉTRANGER.
Et la tempérance, comme différente, il est vrai, de la force, mais néanmoins comme formant également une partie de la vertu.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, il faut se résoudre à avancer sur ces deux parties une assertion tout à fait étrange.

LE JEUNE SOCRATE.
Laquelle ?

L'ÉTRANGER.
C'est qu'en beaucoup de choses il se trouve entre elles, pour ainsi dire, beaucoup d'inimitié et de discorde.

LE JEUNE SOCRATE.
Que dis-tu ?

L'ÉTRANGER.
Une chose qui n'est nullement ordinaire : en effet, on dit

Copyright Arvensa Editions

que toutes les parties de la vertu sont unies entre elles.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Examinons donc avec attention si cela est vrai sans exception, ou si décidément il y a quelqu'une des parties de la vertu qui soit en désaccord avec ses sœurs.

LE JEUNE SOCRATE.
Soit : comment faut-il s'y prendre ?

L'ÉTRANGER.
Il faut rechercher en toute chose ce que nous appelons beau, et que nous divisons pourtant en deux espèces contraires l'une à l'autre.

LE JEUNE SOCRATE.
Parle encore plus clairement.

L'ÉTRANGER.
La vivacité et la promptitude dans le corps, dans l'esprit, dans la voix, soit qu'on les considère en elles-mêmes ou dans les images qu'en produisent, par l'imitation, la musique et la peinture ; sont-ce là des qualités dont tu te sois jamais fait le panégyriste, ou que tu aies entendu louer par un autre en ta présence ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, vraiment.

L'ÉTRANGER.
Et te souviens-tu aussi comment on s'y prend pour louer chacune de ces qualités ?

LE JEUNE SOCRATE.
Pas du tout.

L'ÉTRANGER.

Serais-je capable de te l'expliquer par mes paroles comme je l'entends ?

LE JEUNE SOCRATE.
Pourquoi non ?

L'ÉTRANGER.
Tu t'imagines, à ce que je vois, que c'est là une chose bien facile. Considérons-la donc dans des genres presque contraires. Souvent et dans un grand nombre d'occasions, quand nous admirons la rapidité, la véhémence et la vivacité de l'esprit, du corps, ou bien encore de la voix, nous nous servons, pour louer ces qualités, d'un seul terme, celui de force.

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Nous disons vif et fort, rapide et fort, véhément et fort ; et c'est en donnant à ces différentes qualités le nom commun dont je parle, que nous en faisons l'éloge.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? N'avons-nous pas aussi loué souvent, et dans mainte occasion, les autres qualités qui tiennent à une nature paisible ?

LE JEUNE SOCRATE.
Oui ; sans doute, très souvent.

L'ÉTRANGER.
Et n'en disons-nous pas le contraire de ce que nous disons des premières ?

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Tout ce que nous admirons de calme et de mesuré dans les actes de l'esprit, de doux et de lent dans ceux du corps, ou bien encore de coulant et de grave dans la voix ; et les mouvements rythmiques, et tous les arts en général

Copyright Arvensa Editions

qui usent à propos d'une heureuse lenteur, tout cela, nous le nommons, non pas fort, mais tempéré.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est la vérité.

L'ÉTRANGER.
Mais aussi quand ces deux manières d'être s'offrent à nous, hors de propos, alors, au contraire, nous trouvons à redire à l'une et à l'autre, et nous leur donnons des noms tout opposés.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
En nommant violent et insensé ce qui est trop vif pour la circonstance, trop rapide ou trop rude ; en appelant lâche et engourdi ce qui est trop mou et trop lent ; et, la plupart du temps, ces mêmes défauts, ainsi que les qualités également contraires entre elles, de la force et de la modération, se montrent à nous dans les actes où elles se trouvent, comme des idées ennemies, nées pour se combattre, et qui ne peuvent pas s'associer. Enfin, ceux même qui possèdent ces qualités dans leur âme, nous les verrons divisés entre eux, si nous voulons les suivre.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Où les suivre ?

L'ÉTRANGER.

Dans tout ce que nous venons de dire, et dans beaucoup d'autres cas. Car il me semble que suivant leurs sympathies naturelles ils louent certaines choses, parce qu'elles leur sont propres et personnelles, ils en blâment d'autres, parce qu'elles leur sont étrangères ; et de là naissent entre les hommes, en beaucoup de circonstances, beaucoup d'inimitiés.

LE JEUNE SOCRATE.
J'en ai peur.

L'ÉTRANGER.
C'est une sorte de jeu que l'opposition de ces idées ; mais dans les choses de haute importance, c'est le mal le plus funeste qui puisse arriver à un État.

LE JEUNE SOCRATE.
De quelles choses veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER.
Mais, ce me semble, de toute la conduite de la vie. Ceux qui sont d'un naturel très modéré, toujours enclins à vivre tranquillement, faisant leurs affaires tout seuls et par eux-mêmes, également pacifiques chez eux et désirant l'être

Copyright Arvensa Editions

envers les États étrangers, portent ces dispositions dans des circonstances auxquelles elles ne conviennent pas, et parce que leurs goûts sont satisfaits, ils ne s'aperçoivent qu'ils deviennent incapables de combattre, qu'ils élèvent la jeunesse de la même manière, et sont à la merci de quiconque les attaque : ainsi, dans l'espace de peu d'années, eux, leurs enfants, et l'État tout entier, ils se trouvent insensiblement devenus esclaves, de libres qu'ils étaient.

LE JEUNE SOCRATE.
Tu parles là d'une disposition fâcheuse et effrayante.

L'ÉTRANGER.
Mais que dirons-nous de ceux qui inclinent davantage vers la force ? Ne les a-t-on pas vus poussant sans cesse l'État vers quelque guerre, à cause de leur passion excessive pour ce genre de vie, et lui suscitant des ennemis nombreux et puissants, ruiner entièrement leur patrie, ou la rendre esclave et sujette de ses ennemis ?

LE JEUNE SOCRATE.
Cela se voit aussi.

L'ÉTRANGER.
Comment donc ne pas dire après cela que ces deux espèces contraires ont sans cesse entre elles des inimitiés et des querelles très graves ?

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Il n'y a pas moyen de ne pas l'avouer.

L'ÉTRANGER.
N'avons-nous donc pas trouvé ce que nous cherchions au commencement, qu'il y a dans la vertu des parties importantes qui sont naturellement opposées entre elles, et qui produisent la même opposition dans ceux chez qui elles se rencontrent ?

LE JEUNE SOCRATE.
Il y a apparence.

L'ÉTRANGER.
Eh bien, voyons ceci maintenant.

LE JEUNE SOCRATE.
Quoi ?

L'ÉTRANGER.
Voyons si parmi les arts qui assemblent, il en est quelqu'un qui, dans son travail, si vulgaire qu'il soit, unisse exprès le mauvais et le bon, ou si tout art, au contraire, rejette, autant que possible, ce qui est mauvais pour choisir ce qui est bon et convenable, et réunissant en un tout ces éléments divers, semblables et dissemblables, produit une seule et même chose, une seule et même

Copyright Arvensa Editions

idée.

LE JEUNE SOCRATE.
En peut-il être autrement ?

L'ÉTRANGER.
La politique aussi, celle du moins qui nous a paru la vraie et selon la nature, ne composera jamais de son plein gré un État d'hommes vertueux et de méchants. Mais évidemment elle les éprouvera d'abord par l'éducation, et, après cette épreuve, elle les remettra à des hommes capables de les instruire et de remplir ses intentions, donnant elle-même ses ordres et présidant à tout, comme l'art du tisserand qui se tient toujours auprès de ceux qui cardent ou qui font tous les autres apprêts pour ses tissus, leur donne ses ordres et les dirige, distribuant à chacun les divers travaux qu'il croit nécessaires à l'ouvrage entier.

LE JEUNE SOCRATE.
Oui, sans doute.

L'ÉTRANGER.
De même aussi, ce me semble, la science royale revêtue de la puissance du commandement, ne permettra à aucun de ceux qui sont chargés par la loi de l'instruction et de l'éducation, d'instituer aucun exercice qui ne fasse contracter des habitudes favorables au mélange qu'elle veut faire ; elle donnera à toutes les leçons ce but unique.

Copyright Arvensa Editions

Et ceux qui ne peuvent se former comme les autres à des mœurs fortes et sages et à tout ce qui conduit à la vertu, mais qui, par la puissance d'une mauvaise nature, se jettent dans l'impiété, le désordre et l'injustice, elle s'en délivre en les punissant par la mort, l'exil et les peines les plus infamantes.

LE JEUNE SOCRATE.
C'est ce qu'on s'accorde à dire.

L'ÉTRANGER.
Ceux qui se traînent dans l'extrême ignorance et dans l'abjection, elle les attache à la condition d'esclaves.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Maintenant, parmi les autres dont les natures sont capables d'être tournées vers le bien, à l'aide de l'éducation, et de se prêter, entre les mains de l'art, à un heureux mélange, elle prend le caractère ferme et solide de ceux qui aiment la force, comme formant une sorte de chaîne ; et pour ceux qui inclinent vers la modération, et qui offrent quelque chose de doux et de liant, semblable au fil de la trame, mais qui se trouvent en opposition dans leur tendance avec les premiers, voici la manière dont elle tâche de les lier et de les entrelacer avec eux.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Comment donc ?

L'ÉTRANGER.
En unissant d'abord, par un lien divin, la partie immortelle de leurs âmes, et ensuite la partie animale par des liens humains.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment dis-tu cela encore ?

L'ÉTRANGER.
L'opinion vraie et fondée en raison sur le beau, le juste, le bien et leurs contraires, lorsqu'elle se rencontre en une âme, c'est ce que j'appelle divin dans une espèce de la nature des démons.

LE JEUNE SOCRATE.
Et cela est juste.

L'ÉTRANGER.
Or, nous le savons, c'est ce qu'il appartient au politique seul et au bon législateur de faire naître, par les inspirations de la Muse de l'art royal, dans ceux qui ont reçu une bonne éducation, comme nous le disions tout à l'heure.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Tu as raison.

L'ÉTRANGER.
Mais pour celui qui est incapable de produire ce résultat, gardons-nous bien, Socrate, de le nommer jamais des noms sur lesquels porte notre présente recherche.

LE JEUNE SOCRATE.
Très bien.

L'ÉTRANGER.
Mais quoi ? L'âme forte qui sera saisie de ces vérités ne viendra-t-elle pas à s'adoucir, et partant à vouloir par-dessus tout s'allier à la justice : privée de ces vérités, au contraire, ne penchera-t-elle pas davantage vers un naturel sauvage ?

LE JEUNE SOCRATE.
Nécessairement.

L'ÉTRANGER.
Et le caractère modéré, à son tour, ne devient-il pas, en entrant en possession de ces vérités, réellement sage et prudent, comme il sied au citoyen d'un État ; mais s'il y reste étranger, n'acquiert-il pas, à bien juste titre, une honteuse réputation de sotte simplicité ?

Copyright Arvensa Editions

L'ÉTRANGER.
Tout à fait.

L'ÉTRANGER.
N'ajouterons-nous pas que les liens qui unissent les méchants entre eux et les bons avec les méchants, ne seront jamais fermes, ce qu'il n'est au pouvoir d'aucune science de former jamais, entre de pareils hommes, un tissu solide.

L'ÉTRANGER.
Comment le pourrait-elle ?

L'ÉTRANGER.
Et que c'est seulement chez les hommes heureusement nés et qui ont reçu une éducation digne de leur nature, que les lois peuvent produire ces idées ; idées qui sont justement le remède dont l'art fait usage, le lien divin par lequel il réunit, comme nous venons de le dire, des parties de la vertu dissemblables entre elles et dirigées en sens contraires.

L'ÉTRANGER.
Cela est très vrai.

L'ÉTRANGER.
Quant aux autres liens purement humains, une fois ce lien divin établi, il n'y a presque plus de difficulté ni à

Copyright Arvensa Editions

comprendre quels ils sont, ni à les former, quand on l'a compris.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ? De quels liens veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER.
J'entends ceux qui résultent de l'union des sexes et de la communauté des enfants, et particulièrement des établissements et des mariages. Car, sous ce rapport, le plus grand nombre n'est pas uni d'une manière favorable pour la génération des enfants.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment donc ?

L'ÉTRANGER.
Ceux qui, en pareille affaire, cherchent l'argent, et le pouvoir, méritent-ils même qu'on prenne la peine de les blâmer sérieusement ?

LE JEUNE SOCRATE.
En aucune façon.

L'ÉTRANGER.
Il vaut mieux parler de ceux qui portent leur attention sur les caractères, et voir s'ils ne font rien à contre-sens.

Copyright Arvensa Editions

LE JEUNE SOCRATE.
Cela vaut mieux en effet.

L'ÉTRANGER.
Or, ils ne se conduisent pas d'après un bon calcul, lorsque dans l'intérêt de leur commodité immédiate, ils embrassent ce qui leur est semblable et laissent là ce qui est différent d'eux, faisant une trop grande part aux embarras qu'ils pourraient rencontrer.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
Oui, les hommes d'un tempérament doux recherchent dans les autres leur propre caractère, et autant qu'il est possible ils épousent des femmes douces ; et les filles qu'ils en ont eux-mêmes ils les donnent à des hommes doux. Les hommes d'une nature forte et énergique en font de même : ils recherchent une nature semblable à la leur, tandis qu'il faudrait que ces deux espèces d'hommes fissent tout le contraire.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ? Et pourquoi donc ?

L'ÉTRANGER.
Parce que telle est la nature du tempérament fort, quand

Copyright Arvensa Editions

il se reproduit durant plusieurs générations sans s'allier au tempérament doux, que si dans le commencement il est brillant de vigueur, à la fin il déborde en emportements furieux.

LE JEUNE SOCRATE.
Il y a encore bien de la vraisemblance à cela.

L'ÉTRANGER.
Voilà les liens que je disais n'être pas difficiles à former, s'il arrive une fois que ces deux natures aient une même opinion sur le beau et sur le bien. Car c'est là l'unique office du royal tisserand, de ne jamais laisser les mœurs douces faire divorce avec les mœurs fortes, mais en les unissant par la communauté des sentiments, des récompenses, des peines, des opinions et par des gages d'union échangés entre eux, d'en composer, comme nous le disons, un tissu à la fois moelleux et solide, et de leur confier toujours en commun les pouvoirs dans l'État.

LE JEUNE SOCRATE.
Comment ?

L'ÉTRANGER.
En choisissant là où l'on a besoin d'un seul chef, un homme qui réunisse ces deux caractères, et en les mêlant ensemble là où il faut plusieurs chefs. En effet, les chefs chez lesquels domine la modération, sont extrêmement

Copyright Arvensa Editions

prudents, justes, conservateurs ; mais ils manquent d'énergie et de la décision nécessaire à l'action.

LE JEUNE SOCRATE.
Cela paraît aussi très vrai.

L'ÉTRANGER.
Le caractère fort est inférieur, du côté de la justice et de la prudence ; mais pour ce qui est de l'action, il l'emporte de beaucoup. Il n'est pas possible que tout aille bien dans une cité pour l'État et pour chaque citoyen, si ces deux caractères ne s'y trouvent réunis.

LE JEUNE SOCRATE.
Évidemment.

L'ÉTRANGER.
Disons donc que le but de l'action du Politique, qui est le croisement des caractères forts et des caractères modérés dans un habile tissu, est atteint, quand l'art royal les unissant par les liens de l'amitié et des opinions communes, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, et embrassé de ses nœuds tout ce qui se trouve dans l'État d'hommes libres ou d'esclaves, commande et gouverne, sans rien négliger de ce qui peut contribuer à la félicité publique.

LE JEUNE SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Voilà encore[1147], étranger, le Roi et le Politique parfaitement définis.



Copyright Arvensa Editions



PARMÉNIDE

ou

Sur les idées [1148]

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker (*Primae partis volumen secundum*), l'édition particulière de Heindorf (tome III), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, la traduction allemande de Schleiermacher, et le commentaire de Proclus (tomes IV, V et VI de mon édition).

C'est la première fois que le *Parménide* est traduit en français[11480]. Ce dialogue demeure un des ouvrages de Platon dont il est le plus difficile de déterminer le vrai but, et de suivre le fil et l'enchaînement à travers les mille détours de la dialectique éléatique ou platonicienne. La vraie pensée de Platon est encore un problème, et le degré d'importance de ce dialogue n'est pas fixe. Est-ce seulement un grand exercice de dialectique, comme paraît le croire Schleiermacher ? ou bien est-ce en effet le sanctuaire mystérieux où se cache, derrière le voile de subtilités presque impénétrables, la théorie des idées, comme le veulent les alexandrins et Proclus leur représentant ? C'est ce que nous examinerons ailleurs. Ici nous ne sommes aux prises qu'avec les difficultés de détail que le texte peut présenter. Or, il faut le dire, depuis le commencement du XIXe siècle, ces difficultés, si grandes autrefois, ont peu à peu cédé aux travaux de Schleiermacher et de Heindorf, qui ont servi de fondement à l'édition de Bekker. Après ces maîtres

Copyright Arvensa Editions

habiles, à peine avons-nous trouvé quelques points de peu d'importance sur lesquels la critique pût encore s'exercer.

Copyright Arvensa Editions



[126a] **CÉPHALE** raconte[1149].

A notre arrivée à Athènes, de Clazomène[1150], notre patrie, nous rencontrâmes sur la place publique Adimante et Glaucon[1151]. Adimante me dit en me prenant la main :

— Bonjour, Céphale ! Si tu as besoin ici de quelque chose qui soit en notre pouvoir, tu n'as qu'à parler.

— Mais, lui dis-je, c'est pour cela même que je suis venu ; j'ai quelque chose à vous demander.

— Parle, reprit-il. [126b]

— Quel était, lui demandai-je, le nom de votre frère maternel ? je ne m'en souviens pas ; il était encore enfant quand je vins ici pour la première fois de Clazomènes, et il y a fort longtemps. Son père s'appelait, je crois, Pyrilampe.

— Oui, me dit-il, et lui Antiphon. Mais où veux-tu en venir ?

— Voici, lui dis-je, de mes compatriotes, grands amateurs de philosophie ; ils ont entendu dire que ce même Antiphon était intimement lié avec un certain Pythodore, ami [126c] de Zénon, et qu'il se rappelait les entretiens de Socrate avec Zénon et Parménide, pour les avoir souvent entendu répéter à Pythodore.

Copyright Arvensa Editions

— C'est vrai, dit il.

— Eh bien ! ces entretiens, nous désirons les entendre.

— Ce ne sera pas difficile, reprit Adimante ; car il se les est rendus familiers dès sa première jeunesse. Il est maintenant auprès de son aïeul, qui porte le même nom que lui, et il s'occupe presque exclusivement de l'éducation des chevaux. Allons le trouverai vous voulez. Il vient de partir d'Athènes pour se rendre chez lui, à Mélite, tout près d'ici. [127a] Cela dit, nous nous mîmes en route, et nous rencontrâmes Antiphon chez lui, au moment où il donnait à un ouvrier une bride à raccommoder. Celui-ci congédié, ses frères lui expliquèrent le motif de notre visite, et Antiphon me salua, me reconnaissant pour m'avoir vu à mon premier voyage. Nous le priâmes de nous répéter les entretiens de Socrate avec Zénon et Parménide : il hésita d'abord, nous assurant que c'était un grand travail ; cependant il finit par y consentir. Voici ce que nous dit alors Antiphon.

— Pythodore me raconta qu'un jour Zénon et Parménide [127b] arrivèrent à Athènes pour les grandes Panathénées. Parménide, déjà vieux et blanchi par les années (il avait près de soixante-cinq ans), était beau encore et de l'aspect le plus noble. Zénon approchait de la quarantaine : c'était un homme bien fait, d'une figure agréable, et il passait pour être très aimé de Parménide. Ils demeurèrent ensemble chez [127c] Pythodore, hors des murs, dans le Céramique ; et c'est là que Socrate vint, suivi de beaucoup d'autres personnes, entendre lire les

Copyright Arvensa Editions

écrits de Zénon ; car c'était la première fois que celui-ci et Parménide les avaient apportés avec eux à Athènes. Socrate était alors fort jeune. Zénon faisait lui-même la lecture, Parménide étant par hasard absent ; et il était déjà près d'achever [127d] lorsque Pythodore entra, accompagné de Parménide et d'Aristote, qui fut plus tard un des trente. Il n'entendit donc que fort peu de ce qui restait encore à lire ; mais auparavant il avait déjà entendu Zénon. Socrate ayant écouté jusqu'à la fin, invita Zénon à relire la première proposition du premier livre. Cela fait, il reprit : [127e] Comment entends-tu ceci, Zénon : si les êtres sont multiples, il faut qu'ils soient à la fois semblables et dissemblables entre eux ? Or, cela est impossible ; car ce qui est dissemblable ne peut être semblable, ni ce qui est semblable être dissemblable. N'est-ce pas là ce que tu entends ?

— C'est cela même, répondit Zénon.

— Si donc il est impossible que le dissemblable soit semblable et le semblable dissemblable, il est aussi impossible que les choses soient multiples ; car si les choses étaient multiples, il faudrait en affirmer des choses impossibles. N'est-ce pas là le but de tes raisonnements, de prouver, contre l'opinion commune, que la pluralité n'existe pas ? Ne penses-tu pas que chacun de tes raisonnements en est une preuve, et que par conséquent tu en as donné [128a] autant de preuves que tu as établi de raisonnements ? Voilà ce que tu veux dire, ou j'ai mal compris.

Copyright Arvensa Editions

— Non pas, dit Zénon, tu as fort bien compris le but de mon livre.

— Je vois bien, Parménide, dit alors Socrate, que Zénon t'est attaché non seulement par les liens ordinaires de l'amitié, mais encore par ses écrits ; car il dit au fond la même chose que toi ; seulement il s'exprime en d'autres termes, et cherche à nous persuader qu'il nous dit quelque chose de différent. Toi, tu avances dans tes poèmes que tout est [128b] un, et tu en apportes de belles et de bonnes preuves ; lui, il prétend qu'il n'y a pas de pluralité, et de cela aussi il donne des preuves très nombreuses et très fortes. De la sorte, en disant, l'un que tout est un, l'autre qu'il n'y a pas de pluralité, vous avez l'air de soutenir chacun de votre côté des choses toutes différentes, tandis que vous ne dites guère que la même chose, et vous croyez nous avoir fait prendre le change à nous autres ignorants.

— Tu as raison, Socrate, répondit Zénon ; cependant tu n'as pas tout à fait saisi le vrai sens de mon livre, quoique tu saches très bien, [128c] comme les chiennes de Laconie, suivre la piste du discours. Ce que tu n'as pas compris, d'abord, c'est que je ne mets pas à cet ouvrage tant d'importance, et qu'en écrivant ce que tu dis que j'ai eu en pensée, je n'en fais pas mystère, comme si je faisais là quelque chose de bien extraordinaire. Mais tu as rencontré juste en un point : la vérité est que cet écrit est fait pour venir à l'appui du système de Parménide, contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule [128d] en

Copyright Arvensa Editions

montrant que si tout était un, il s'ensuivrait une foule de conséquences absurdes et contradictoires. Mon ouvrage répond donc aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs objections et même au-delà, en essayant de démontrer qu'à tout bien considérer, la supposition qu'il y a de la pluralité conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un. Entraîné par l'esprit de controverse, j'avais composé cet ouvrage dans ma jeunesse, et on me le déroba avant que je me fusse demandé s'il fallait [128e] ou non le mettre au jour. Ainsi, Socrate, tu te trompais en croyant cet écrit inspiré par l'ambition d'un homme mûr, au lieu de l'attribuer au goût de dispute d'un jeune homme. Du reste, je l'ai déjà dit, tu n'as pas mal caractérisé mon ouvrage.

— Soit, répondit Socrate : je crois que les choses sont telles que tu le dis ; mais dis-moi, ne penses-tu pas qu'il existe [129a] en elle-même une idée de ressemblance, et une autre, contraire à celle-là, savoir, une idée de dissemblance, et que ces deux idées existant, toi et moi et tout ce que nous appelons plusieurs, nous en participons ; que les choses qui participent de la ressemblance, deviennent semblables en tant et pour autant qu'elles y participent, et dissemblables celles qui participent de la dissemblance, et semblables et dissemblables en même temps celles qui participent à la fois des deux idées ? Or, que tout participe de ces deux contraires et que cette double participation rende les choses à la fois semblables et dissemblables entre elles, [129b] qu'y a-t-il là

Copyright Arvensa Editions

d'étonnant ? Mais si l'on me montrait la ressemblance elle-même devenant dissemblable et la dissemblance semblable, voilà ce qui m'étonnerait, tandis qu'il ne me paraîtrait pas extraordinaire que, participant de ces deux idées différentes, les choses fussent aussi différemment affectées, non plus que si on me démontrait que tout est un par participation de l'unité, et multiple par participation de la multiplicité. Mais prouver que l'unité en soi est pluralité, et la pluralité en soi unité, [129c] voilà ce qui me surprendrait ; et de même, pour tout le reste, il ne faudrait pas moins s'étonner si on venait à démontrer que les genres et les espèces sont en eux-mêmes susceptibles de leurs contraires ; mais il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple. Pour prouver que je suis multiple, il suffirait de montrer que la partie de ma personne qui est à droite diffère de celle qui est à gauche, celle qui est devant de celle qui est derrière, et de même pour celles qui sont en haut et en bas ; car, sous ce rapport, je participe, ce me semble, de la multiplicité. Et, pour prouver que je suis un, on dirait que de [129d] sept hommes ici présents j'en suis un, de sorte que je participe aussi de l'unité. L'un et l'autre serait vrai. Si donc on entreprend de prouver que des choses telles que des pierres ou du bois, sont à la fois unes et multiples, nous dirons qu'en nous montrant là une unité multiple et une multitude une, on ne nous prouve pas que l'un est le multiple et que le multiple est l'un, et qu'on ne dit rien qui

Copyright Arvensa Editions

étonne et que nous n'accordions tous. Mais si, comme je viens de le dire, après avoir mis à part les idées en elles-mêmes, comme la ressemblance et la dissemblance, la multiplicité et l'unité, [129e] le repos et le mouvement et toutes les autres du même genre ; si, dis-je, on venait à démontrer que les idées sont susceptibles de se mêler et de se séparer ensuite, voilà, Zénon, ce qui me surprendrait. Je reconnais la force que tu as déployée dans tes raisonnements ; mais, je te le répète, ce que j'admirerais bien davantage, ce serait qu'on pût me montrer la même contradiction impliquée dans les idées elles-mêmes, [130a] et faire pour les objets de la pensée ce que tu as fait pour les objets visibles.

Pendant que Socrate parlait ainsi, Pythodore crut, à ce qu'il me dit, que Parménide et Zénon se fâcheraient à chaque mot. Mais, au contraire, ils prêtaient une grande attention et se regardaient souvent l'un l'autre en souriant comme s'ils étaient charmés de Socrate ; ce qu'en effet, après que celui-ci eut cessé de parler, Parménide exprima en ces termes :

— Que tu es louable, Socrate, [130b] dans ton ardeur pour les recherches philosophiques ! Mais, dis-moi, distingues-tu en effet, comme tu l'as dit, d'une part les idées elles-mêmes, et de l'autre ce qui en participe, et crois-tu que la ressemblance en elle-même soit quelque chose de distinct de la ressemblance que nous possédons ; et de même pour l'unité, la multitude et tout ce que tu viens d'entendre nommer à Zénon ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui, répondit Socrate.

— Peut-être, continua Parménide, y a-t-il aussi quelque idée en soi du juste, du beau, du bon et de toutes les choses de cette sorte ?

— Assurément, reprit Socrate. [130c]

— Eh quoi ! y aurait-il aussi une idée de l'homme séparée de nous et de tous tant que nous sommes, enfin une idée en soi de l'homme, du feu ou de l'eau ?

— J'ai souvent douté, Parménide, répondit Socrate, si on en doit dire autant de toutes ces choses que des autres dont nous venons de parler.

— Es-tu dans le même doute, Socrate, pour celles-ci, qui pourraient te paraître ignobles, telles que poil, boue, ordure, enfin tout ce que tu voudras de plus abject et de plus vil ? et crois-tu qu'il faut ou non admettre pour [130d] chacune de ces choses des idées différentes de ce qui tombe sous nos sens ?

— Nullement, reprit Socrate ; ces objets n'ont rien de plus que ce que nous voyons ; leur supposer une idée serait peut-être par trop absurde. Cependant, quelquefois il m'est venu à l'esprit que toute chose pourrait bien avoir également son idée. Mais quand je tombe sur cette pensée, je me hâte de la fuir, de peur de m'aller perdre dans un abîme sans fond. Je me réfugie donc auprès de ces autres choses dont nous avons reconnu qu'il existe des idées, et je me livre tout entier à leur étude. [130e]

— C'est que tu es encore jeune, Socrate, reprit Parménide ; la philosophie ne s'est pas encore emparée

Copyright Arvensa Editions

de toi, comme elle le fera un jour si je ne me trompe, lorsque tu ne mépriseras plus rien de ces choses. Aujourd'hui tu regardes l'opinion des hommes à cause de, ton âge. Dis-moi, crois-tu donc qu'il y a des idées dont les choses qui en participent tirent leur dénomination ; comme, par exemple, [131a] ce qui participe de la ressemblance est semblable ; de la grandeur, grand ; de la beauté et de la justice, juste et beau ?

— Oui, dit Socrate.

— Et tout ce qui participe d'une idée, participe-t-il de l'idée entière, ou seulement d'une partie de l'idée ? ou bien y a-t-il encore une autre manière de participer d'une chose ?

— Comment cela serait-il possible, répondit Socrate.

— Eh bien ! crois-tu que l'idée soit tout entière dans chacun des objets qui en participent, tout en étant une ? ou bien quelle est ton opinion ?

— Et pourquoi l'idée n'y serait-elle pas ? repartit Socrate. [131b]

— Ainsi, l'idée une et identique serait à la fois tout entière en plusieurs choses séparées les unes des autres, et par conséquent elle serait elle-même hors d'elle-même ?

— Point du tout, reprit Socrate ; car, comme le jour, tout en étant un seul et même jour, est en même temps dans beaucoup de lieux sans être pour cela séparé de lui-même, de même chacune des idées sera en plusieurs choses à la fois sans cesser d'être une seule et même idée.

Copyright Arvensa Editions

— Voilà, Socrate, une ingénieuse manière de faire que la même chose soit en plusieurs lieux à la fois ; comme si tu disais qu'une toile dont on couvrirait à la fois plusieurs hommes, est tout entière en plusieurs ; n'est-ce pas à peu près ce que tu veux dire ? [131c]

— Peut-être.

— La toile serait-elle donc tout entière au-dessus de chacun, ou bien seulement une partie ?

— Une partie.

— Donc, Socrate, les idées sont elles-mêmes divisibles, et les objets qui participent des idées ne participent que d'une partie de chacune, et chacune n'est pas tout entière en chacun, mais seulement une partie.

— Cela paraît clair.

— Voudras-tu donc dire, Socrate, que l'idée qui est une, se divise en effet et qu'elle n'en reste pas moins une ?

— Point du tout.

— En effet, si tu divises, par exemple, la grandeur en soi, et que tu dises que chacune [131d] des choses qui sont grandes, est grande par une partie de la grandeur plus petite que la grandeur elle-même, ne sera-ce pas une absurdité manifeste ?

— Sans doute.

— Eh quoi ! un objet quelconque qui ne participerait que d'une petite partie de l'égalité, pourrait-il par cette petite chose, moindre que l'égalité elle-même, être égal à une autre chose ?

Copyright Arvensa Editions

— C'est impossible.

— Si quelqu'un de nous avait en lui une partie de la petitesse, comme la petitesse elle-même sera naturellement plus grande que sa partie ; ce qui est le petit en soi ne serait-il pas plus grand, tandis que la chose à laquelle s'ajoute [131e] ce qu'on lui enlève, en sera plus petite et non plus grande qu'auparavant ?

— C'est impossible, reprit Socrate.

— Mais enfin, Socrate, de quelle manière veux-tu que les choses participent des idées, puisqu'elles ne peuvent participer ni de leurs parties ni de leur totalité ?

— Par Jupiter, répondit Socrate, cette question ne me paraît pas facile à résoudre.

— Que penseras-tu maintenant de ceci ?

— Voyons. [132a]

— Si je ne me trompe, toute idée te paraît être une, par cette raison : lorsque plusieurs objets te paraissent grands, si tu les regardes tous à la fois, il te semble qu'il y a en tous un seul et même caractère, d'où tu infères que la grandeur est une.

— C'est vrai, dit Socrate.

— Mais quoi ! si tu embrasses à la fois dans ta pensée la grandeur elle-même avec les objets grands, ne vois-tu pas apparaître encore une autre grandeur avec un seul et même caractère qui fait que toutes ces choses paraissent grandes ?

— Il semble.

— Ainsi, au-dessus de la grandeur et des objets qui en

Copyright Arvensa Editions

participent, il s'élève une autre idée [132b] de grandeur ; et au-dessus de tout cela ensemble une autre idée encore, qui fait que tout cela est grand, et tu n'auras plus dans chaque idée une unité, mais une multitude infinie.

— Mais, Parménide, reprit Socrate, peut-être chacune de ces idées n'est-elle qu'une pensée qui ne peut exister ailleurs que dans l'âme. Dans ce cas, chaque idée serait une et indivisible, et tu ne pourrais plus lui appliquer ce que tu viens de dire.

— Comment ! chaque pensée serait-elle une, sans que ce fût la pensée de rien ?

— C'est impossible.

— Ce serait donc la pensée de quelque chose ?

— Oui. [132c]

— De quelque chose qui est, ou qui n'est pas ?

— De quelque chose qui est.

— N'est-ce pas la pensée d'une certaine chose une que cette même pensée pense d'une multitude de choses comme une forme qui leur est commune ?

— Oui.

— Mais ce qui est ainsi pensé comme étant un, ne serait-ce pas précisément l'idée toujours une et identique à elle-même dans toutes choses ?

— Cela paraît évident.

— Eh bien donc, dit Parménide, si, comme tu le prétends, les choses en général participent des idées, n'est-il pas, nécessaire d'admettre ou que toute chose est faite de pensées et que tout pense, ou bien que tout,

Copyright Arvensa Editions

quoique pensée, ne pense pas ?

— Mais cela n'a pas de sens, Parménide ! [132d] Voici plutôt ce qui en est selon moi : Les idées sont naturellement comme des modèles ; les autres objets leur ressemblent et sont des copies, et par la participation des choses aux idées il ne faut entendre que la ressemblance.

— Lors donc, reprit Parménide, qu'une chose ressemble à l'idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à sa copie dans la mesure même où celle-ci lui ressemble ? Ou y a-t-il quelque moyen de faire que le semblable ressemble au dissemblable ?

— Il n'y en a point.

— N'est-il pas de toute nécessité que le semblable participe [132e] de la même idée que son semblable ?

— Oui.

— Et ce par quoi les semblables deviennent semblables en y participant, n'est-ce pas cette idée ?

— Assurément.

— Il est donc impossible qu'une chose soit semblable à l'idée ni l'idée à une autre chose ; sinon, au-dessus de l'idée il s'élèvera encore une autre idée, [133a] et si celle-ci à son tour ressemble à quelque chose, une autre idée encore, et toujours il arrivera une nouvelle idée, s'il arrive toujours que l'idée ressemble à ce qui participe d'elle.

— Tu as raison.

— Ce n'est donc pas par la ressemblance que les choses participent des idées, et il faut chercher un autre mode de participation.

Copyright Arvensa Editions

— Il semble.

— Tu vois donc, Socrate, dans quelles difficultés on tombe lorsqu'on établit des idées existant par elles-mêmes.

— Je le vois.

— Sache bien pourtant que tu n'as pas touché encore, pour ainsi dire, [133b] toute la difficulté qu'il y a à établir pour chaque être une idée différente.

— Comment donc ! reprit Socrate.

— Parmi bien d'autres difficultés, voici la plus grande : si quelqu'un disait que les idées ne pourraient pas être connues si elles étaient telles qu'elles doivent être suivant nous, on ne pourrait lui prouver qu'il se trompe, à moins qu'il n'eût beaucoup d'expérience de ces sortes de discussions, qu'il ne fût pas mal doué de la nature, et qu'il ne consentît à suivre celui qui se serait chargé de prouver ce qu'il conteste, dans des argumentations très diverses et tirées de fort loin ; [133c] autrement, on ne pourrait réfuter celui qui nierait que les idées pussent être connues.

— Pourquoi donc, Parménide ? demanda Socrate.

— Parce que toi et tous ceux qui attribuent à chaque chose particulière une certaine essence existant en soi, vous conviendrez d'abord, si je ne me trompe, qu'aucune de ces essences n'est en nous.

— En effet, reprit Socrate, comment alors pourrait-elle exister en soi ?

— Tu as raison. Ainsi, celles des idées qui sont ce

Copyright Arvensa Editions

qu'elles sont par leurs rapports réciproques, tiennent leur essence de leurs rapports les unes avec les autres, et non de leurs rapports avec les copies qui s'en trouvent auprès [133d] de nous, ou comme on voudra appeler ce dont nous participons et recevons par là tel ou tel nom ; et, à leur tour, les copies qui ont les mêmes noms que les idées existent. par leurs rapports entre elles, et non avec les idées qui portent ces noms.

— Comment entends-tu cela ? reprit Socrate.

— Supposé que quelqu'un d'entre nous soit le maître ou l'esclave d'un autre, il ne sera pas l'esclave [133e] du maître en soi ou de l'idée du maître, ni le maître de l'esclave en soi ; homme, il sera le maître ou l'esclave d'un homme. De même, c'est la domination en soi qui est la domination par rapport à l'esclavage en soi, et l'esclavage en soi par rapport à la domination en soi. Ce qui est en nous ne se rapporte pas aux idées, ni les idées à nous ; mais, je le répète, les idées se rapportent les unes aux autres, [134a] et les choses sensibles les unes aux autres. Comprends-tu ce que je dis ?

— Parfaitement, reprit Socrate.

— La science en soi est donc la science de la vérité en soi ?

— Oui.

— Chaque science en soi serait donc aussi la science d'un être en soi ?

— Oui.

— Et la science qui est parmi nous ne sera-t-elle pas la

Copyright Arvensa Editions

science de la vérité qui est parmi nous ? Et, par conséquent, chacune des sciences qui sont parmi nous [134b] ne serait-elle pas la science d'une des choses qui existent parmi nous ?

— Nécessairement.

— Mais, tu conviens que nous ne possédons pas les idées elles-mêmes, et qu'elles ne peuvent pas être parmi nous.

— Oui.

— Or, n'est-ce pas seulement par l'idée de la science qu'on connaît les idées en elles-mêmes ?

— Oui.

— Et cette idée de la science, nous ne la possédons pas ?

— Non.

— Donc, nous ne connaissons aucune idée, puisque nous n'avons pas part à la science en soi. — Il semble.

— Donc, nous ne connaissons ni le beau en soi, [134c] ni le bon en soi, ni aucune de ces choses que nous reconnaissons comme des idées existant par elles-mêmes.

— J'en ai peur.

— Mais voici quelque chose de plus grave encore.

— Quoi donc ?

— M'accorderas-tu que s'il y a une science en soi, elle doit être beaucoup plus exacte et plus parfaite que la science qui est en nous ? De même pour la beauté et pour tout le reste.

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Et si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul, et à nul autre, que peut appartenir la science parfaite ?

— Nécessairement. [134d]

— Mais Dieu possédant la science en soi, pourra-t-il connaître ce qui est en nous ?

— Pourquoi pas ?

— Parce que nous sommes convenus, Socrate, reprit Parménide, que les idées ne se rapportent pas à ce qui est parmi nous, ni ce qui est parmi nous aux ; idées, mais les idées à elles-mêmes, et ce qui est parmi nous à ce qui est parmi nous.

— Nous en sommes convenus.

— Si donc la domination et la science parfaite appartienne aux dieux, leur domination ne s'exercera jamais sur nous, [134e] et leur science ne nous connaîtra jamais, ni nous, ni rien de ce qui nous appartient ; mais, de même que l'empire que nous possédons parmi nous ne nous donne aucun empire sur les dieux, et que notre science ne connaît rien des choses divines, de même et par la même raison ils ne peuvent, tout dieux qu'ils sont, ni être nos maîtres, ni connaître les choses humaines.

— Mais, dit Socrate, n'est-il pas trop étrange d'ôter à Dieu la connaissance ?

— C'est cependant, répondit Parménide, [135a] ce qui doit nécessairement arriver, cela et bien d'autres choses encore, s'il y a des idées des êtres subsistant en elles-mêmes et si on tente de déterminer la nature de chacune

Copyright Arvensa Editions

d'elles ; de sorte que celui qui entendra avancer cette doctrine, pourra soutenir, ou qu'il n'y a pas de semblables idées, ou que, s'il y en a, elles ne peuvent être connues par la nature humaine. Et cela aura tout l'air d'une difficulté sérieuse, et, comme nous le disions tout à l'heure, il sera singulièrement malaisé de convaincre d'erreur celui qui l'aura proposée. Il faudra un homme bien heureusement né pour comprendre qu'à toute chose répond un genre [135b] et une essence en soi ; et il en faudrait un plus admirable encore, pour trouver tout cela et pour l'enseigner à un autre avec les explications convenables.

— J'en conviens, Parménide, dit Socrate ; je suis tout à fait de ton avis.

— Mais, cependant, reprit Parménide, si en considérant tout ce que nous venons de dire et tout ce que l'on pourrait dire encore, on venait à nier qu'il y eût des idées des êtres, et qu'on se refusât à en assigner une à chacun d'eux, on ne saurait plus où tourner sa pensée, [135c] lorsqu'on n'aurait plus pour chaque être une idée subsistant toujours la même, et, par là, on rendrait le discours absolument impossible. Il me semble que tu comprends très bien cela.

— Tu dis vrai, repartit Socrate.

— Quel parti prendras-tu donc au sujet de la philosophie ? et de quel côté te tourneras-tu, dans cette incertitude ?

— Je ne le vois point pour l'heure.

Copyright Arvensa Editions

— C'est que tu entreprends, Socrate, de définir le beau, le juste, le bon [135d] et les autres idées avant d'être suffisamment exercé. Je m'en suis déjà aperçu dernièrement, lorsque je t'ai entendu t'entretenir avec Aristote, que voici. Elle est belle et divine, sache-le bien, cette ardeur qui t'anime pour les discussions philosophiques. Mais essaie tes forces et exerce-toi, tandis que tu es jeune encore, à ce qui semble inutile et paraît au vulgaire un pur verbiage ; sans quoi la vérité t'échappera.

— Et en quoi consiste donc cet exercice, Parménide ?

— Zénon t'en a donné l'exemple ; [135e] seulement j'ai été charmé de t'entendre lui dire que tu voudrais voir la discussion porter non sur des objets visibles, mais sur les choses que l'on saisit par la pensée seule, et qu'on peut regarder comme des idées.

— C'est qu'en effet il me semble que dans le premier point de vue il n'est pas difficile de démontrer que les mêmes choses sont semblables et dissemblables, et susceptibles de tous les contraires.

— Très bien, répondit Parménide. Cependant, pour te mieux exercer encore, il ne faut pas te contenter de supposer l'existence de quelqu'une de ces idées dont tu parles, et d'examiner [136a] les conséquences de cette hypothèse ; il faut supposer aussi la non-existence de : cette même idée.

— Que veux-tu dire ?

— Par exemple, si tu veux reprendre l'hypothèse d'où

Copyright Arvensa Editions

partait Zénon, celle de l'existence de la pluralité, et examiner ce qui doit arriver tant a la pluralité elle-même relativement à elle-même et à l'unité, qu'à l'unité relativement à elle-même et à la pluralité ; de même aussi il te faudra considérer, ce qui arriverait s'il n'y avait point de pluralité ; à l'unité et à la pluralité, chacune relativement à elle-même [136b] et relativement à son contraire. Tu pourras pareillement supposer tour à tour l'existence et la non-existence de la ressemblance, et examiner ce qui doit arriver dans l'une et l'autre hypothèse, tant aux idées que tu auras supposées être ou ne pas être, qu'aux autres idées, les unes et les autres par rapport à elles-mêmes et par rapport les unes aux autres. Et de même pour le dissemblable, le mouvement et le repos, la naissance et la mort, l'être et le non-être eux-mêmes. En un mot, pour toute chose que tu pourras supposer être ou ne pas être ou considérer comme affectée de tout autre attribut, [136c] il faut examiner ce qui lui arrivera, soit par rapport à elle-même, soit par rapport à toute autre chose qu'il te plaira de lui comparer, ou par rapport à plusieurs choses, ou par rapport à tout ; puis examiner à leur tour les autres choses, et par rapport à elles-mêmes et par rapport à toute autre dont tu voudras de préférence supposer l'existence ou la non-existence : voilà ce qu'il te faut faire si tu veux t'exercer complètement, afin de te rendre capable de discerner clairement la vérité.

— Tu me parles-là, Parménide, dit Socrate, d'un travail

Copyright Arvensa Editions

bien ardu ; au reste, je ne comprends pas encore très bien, Mais pourquoi n'entreprends-tu pas toi-même de développer les conséquences de quelque hypothèse, afin que je t'entende mieux ? [136d]

— Tu me demandes, Socrate, une entreprise pénible à mon âge.

— Et toi, Zénon, reprit Socrate, pourquoi ne te charges-tu pas toi-même de développer quelque hypothèse ?

— Alors Zénon dit en riant : Socrate, prions-en Parménide lui-même. Ce n'est pas une petite affaire que cet exercice dont il parle ; et peut-être ne vois-tu pas quelle tâche tu lui imposes. Si notre réunion était plus nombreuse, il ne siérait pas de lui adresser cette prière, parce qu'il n'est pas convenable, surtout pour un vieillard comme lui, de traiter de pareils sujets en présence de beaucoup de monde ; [136e] car la foule ignore qu'il est impossible d'atteindre la vérité sans ces recherches et sans ces voyages à travers toutes choses. Maintenant, Parménide, je me joins aux prières de Socrate pour t'entendre encore une fois, après si longtemps.

A ces mots, nous dit Antiphon d'après le récit de Pythodore, celui-ci, ainsi qu'Aristote et les autres, se mirent à prier Parménide de ne pas se refuser à donner un exemple de ce qu'il venait de dire.

— Allons, dit Parménide, il faut obéir, quoiqu'il m'arrive la même chose qu'au cheval d'Ibycus, [137a] vieux coursier souvent victorieux autrefois, qu'on allait

Copyright Arvensa Editions

encore atteler au char, et à qui son expérience faisait redouter l'événement. Le vieux poète se désignait par là lui-même pour montrer que c'était bien à contrecœur qu'à son âge il subit le joug de l'amour. Et moi aussi je tremble quand je songe, moi, vieillard, quelle foule de discussions j'ai à traverser. Cependant il faut vous complaire, puisque Zénon le veut aussi ; et du reste, nous sommes entre nous. Par où donc [137b] commencerons-nous ? Quelle hypothèse établirons-nous d'abord ? Voulez-vous, puisqu'il faut jouer ce jeu pénible, que je commence par moi et ma thèse sur l'unité, en examinant quelles seront les conséquences de l'existence ou de la non-existence de l'unité ?

— Fort bien, dit Zénon.

— Maintenant, reprit Parménide, qui est-ce qui me répondra ? Le plus jeune ? oui ; c'est celui qui élèvera le moins de difficultés, et qui me répondra le plus sincèrement ce qu'il pense ; et en même temps ses réponses ne me fatigueront pas. [137c]

— Me voilà prêt, Parménide, dit alors Aristote ; car c'est moi que tu désignes, quand tu parles du plus jeune. Ainsi, interroge-moi, je te répondrai.

— Soit. Si l'un existe, il n'est pas multiple ?

— Comment en serait-il autrement ?

— Il n'a donc pas de parties, et n'est pas un tout ?

— Eh bien !

— La partie est une partie d'un tout.

— D'accord.

Copyright Arvensa Editions

— Or, le tout n'est-il pas ce dont aucune partie ne manque ?

— Évidemment.

— Donc, de l'une et de l'autre manière, comme tout et comme ayant des parties, l'un serait formé de parties ?

— Nécessairement.

— Ainsi, de l'une et de l'autre manière, [137d] l'un serait multiple et non un.

— En effet.

— Or, il faut que l'un soit un et non pas multiple.

— Il le faut.

— Si l'un est un, il ne peut donc pas être un tout, ni avoir des parties.

— Non.

— Si donc l'un n'a pas de parties, il n'aura non plus ni commencement, ni fin, ni milieu, car ce seraient là des parties.

— C'est juste.

— Le commencement et la fin sont les limites d'une chose.

— Certainement.

— L'un est donc illimité, s'il n'a ni commencement ni fin.

— Il est illimité.

— Et il n'a point de figure, [137e] puisqu'il n'est ni rond ni droit.

— Et pourquoi ?

— N'appelle-t-on pas rond ce dont les extrémités sont

Copyright Arvensa Editions

partout à égale distance du milieu ?

— Oui.

— Et droit, ce dont le milieu est en avant de chacune des deux extrémités ?

— Oui.

— Ainsi l'un aurait des parties et serait multiple, s'il était de figure ronde ou droite.

— Incontestablement.

— Il n'est donc ni droit [138a] ni rond, puisqu'il n'a pas de parties.

— Sans doute.

— Cela étant, il ne sera nulle part, car il ne peut être ni en lui-même ni en aucune autre chose.

— Comment cela ?

— S'il était en une autre chose que lui-même, il en serait entouré comme en cercle, et la toucherait par beaucoup d'endroits. Or, ce qui est un, indivisible, et ne participant aucunement de la forme du cercle, ne peut pas être touché en plusieurs endroits circulairement.

— C'est impossible.

— S'il est en lui-même, il s'entourera lui-même, sans être pourtant autre que lui-même, si c'est en [138b] lui-même qu'il est ; car on ne peut être en une chose qu'on n'en soit entouré

— Impossible.

— Par conséquent, ce qui entoure sera autre que ce qui est entouré ; car une seule et même chose ne peut pas faire et souffrir tout entière en même temps la même

Copyright Arvensa Editions

chose : l'un ne serait plus un, mais deux.

— Nécessairement.

— L'un n'est donc nulle part, et il n'est ni dans lui-même ni dans aucune autre chose.

— Non.

— Cela étant, vois s'il est possible que l'un soit en repos ou en mouvement.

— Pourquoi ?

— Parce que, s'il est en mouvement, ou [138c] il changé de lieu ou il s'altère, car il n'y a que ces deux mouvements.

— Eh bien !

— Si l'un est altéré dans sa nature, il est impossible qu'il soit encore un.

— Oui.

— Donc il ne se meut pas par altération.

— Cela est évident.

— Ce serait donc par changement de lieu ?

— Peut-être.

— Dans ce cas, ou l'un tournerait sur un même lieu en cercle autour de lui-même, ou il changerait successivement de place.

— Nécessairement.

— Or, ce qui tourne en cercle autour de soi-même doit s'appuyer sur son milieu, et avoir des parties différentes de lui-même et qui se meuvent autour du milieu ; [138d] car, comment ce qui n'a ni milieu ni parties pourrait-il se mouvoir en cercle autour de son milieu ?

Copyright Arvensa Editions

— Cela ne serait pas possible.

— Mais s'il change de place, il arrive successivement dans différents lieux, et c'est de cette manière qu'il se meut.

— Dans ce cas, oui.

— Or, n'avons-nous pas vu qu'il est impossible que l'un soit contenu quelque part dans aucune chose ?

— Oui.

— Et à plus forte raison, est-il impossible qu'il vienne à entrer dans aucune chose.

— Je ne vois pas comment.

— Lorsqu'une chose arrive dans une autre, n'est-ce pas une nécessité qu'elle n'y soit pas encore tandis qu'elle arrive, et qu'elle n'en soit pas entièrement dehors, si elle y arrive déjà ?

— C'est une nécessité.

— Or, [138e] c'est ce qui ne peut arriver qu'à une chose qui ait des parties ; car il n'y a qu'une pareille chose qui puisse avoir quelque chose d'elle-même dedans et quelque chose dehors. Mais ce qui n'a pas de parties, ne peut en aucune manière se trouver à la fois tout entier ni en dehors ni en dedans d'une autre chose.

— C'est vrai.

— Mais, n'est-il pas encore bien plus impossible que ce qui n'a pas de parties et qui n'est pas un tout, arrive quelque part, soit par parties soit en totalité ?

— C'est évident.

— L'un ne change donc pas de place, ni en allant

Copyright Arvensa Editions

quelque part [139a] et en arrivant en quelque chose, ni en tournant en un même lieu, ni en changeant de nature.

— Il semble.

— L'un est donc absolument immobile.

— Oui.

— De plus, nous soutenons. qu'il ne peut être en rien.

— Nous le soutenons.

— Il n'est donc jamais dans le même lieu.

— Comment ?

— Parce qu'alors il demeurerait dans un lieu.

— D'accord.

— Or, il ne peut être, comme nous avons vu, ni dans lui-même ni dans rien autre.

— Oui. — L'un n'est donc jamais au même lieu.

— Il semble. [139b]

— Mais, ce qui n'est jamais dans le même lieu n'est point en repos ni ne s'arrête.

— Non.

— Donc, l'un n'est ni en repos ni en mouvement.

— Cela est manifeste.

— Il n'est donc pas non plus identique ni à un autre ni à lui-même, et il n'est pas autre non plus ni que lui-même ni qu'aucun autre.

— Comment cela ?

— S'il était autre que lui-même, il serait autre que l'un et ne serait pas un.

— C'est vrai.

— Et s'il était le même qu'un autre, il serait cet autre

Copyright Arvensa Editions

[139c] et ne serait plus lui-même ; en sorte que, dans ce cas aussi, il ne serait plus ce qu'il est, à savoir l'un, mais autre que l'un.

— Sans doute.

— Donc il ne peut être le même qu'un autre, ni autre que lui-même.

— Tu as raison.

— Mais il ne sera pas autre qu'un autre tant qu'il sera un ; car ce n'est pas l'un qui peut être autre que quoi que ce soit, mais bien l'autre seulement et rien autre chose.

— Bien.

— Ainsi, il ne peut pas être autre, en tant qu'il est un ; n'est-ce pas ton avis ?

— Oui.

— Or, s'il n'est pas autre par là, il ne l'est pas par lui-même ; et s'il ne l'est pas par lui-même, il ne l'est pas lui-même ; n'étant donc lui-même autre en aucune façon, il ne sera autre [139d] que rien.

— Fort bien.

— Et il ne sera pas non plus le même que lui-même.

— Comment ?

— Parce que la nature de l'un n'est pas celle du même.

— Eh bien !

— Parce que ce qui est devenu le même qu'un autre ne devient pas pour cela un.

— Comment ?

— Ce qui est devenu le même que plusieurs choses, doit être plusieurs et non pas un.

Copyright Arvensa Editions

— C'est vrai.

— Mais si l'un et le même ne différaient en rien, toutes les fois qu'une chose deviendrait la même, elle deviendrait une, et ce qui deviendrait un deviendrait toujours le même.

— [139e] C'est cela.

— Si donc l'un est le même que lui-même, il ne sera pas un avec lui-même ; de sorte que, tout en étant un, il ne sera pas un.

— Mais cela est impossible.

— Donc il est impossible que l'un soit ni autre qu'un autre, ni le même que soi-même.

— Impossible.

— Ainsi l'un ne peut être ni autre, ni le même, ni qu'aucune autre chose ni que soi-même.

— Non.

— Mais l'un ne sera pas non plus semblable ni dissemblable ni à lui-même ni à un autre.

— Comment ?

— Parce que le semblable participe en quelque manière du même.

— Oui.

— Or, nous avons vu que le même est étranger par nature à l'un.

— [140a] Nous l'avons vu.

— Mais si l'un participait encore à une autre manière d'être que celle d'être un, il serait plus qu'un ; ce qui est impossible.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Ainsi l'un ne peut être le même ni qu'autre chose ni que lui-même.

— Il paraîtrait.

— Donc, il ne peut être semblable ni à rien autre ni à lui-même.

— Il y a apparence.

— Mais l'un ne peut pas non plus participer de la différence ; car, de cette façon encore, il se trouverait participer de plusieurs manières d'être, et non pas seulement de l'unité.

— En effet.

— Or, ce qui participe de la différence soit envers soi-même, soit envers une autre chose, est dissemblable ou à soi-même ou à autre chose, [140b] si le semblable est ce qui participe du même.

— C'est juste.

— Par conséquent, l'un ne participant en aucune manière de la différence, n'est dissemblable en aucune manière ni à soi-même ni à aucune autre chose.

— D'accord.

— Donc, l'un n'est semblable, de même qu'il n'est dissemblable, ni à lui-même ni à rien autre.

— Cela paraît évident.

— Cela étant, il ne sera égal ni à lui-même ni à rien autre.

— Comment ?

— S'il est égal à une autre chose, il sera de même

Copyright Arvensa Editions

mesure que la chose à laquelle il est égal.

— Oui.

— S'il est plus grand [140c] ou plus petit, et commensurable avec les choses relativement auxquelles il est plus grand où plus petit, il contiendra plus de fois la mesure commune que celles qui sont plus petites que lui, et moins de fois que celles qui sont plus grandes.

— Oui.

— S'il n'est pas commensurable avec elles, il contiendra des mesures plus grandes ou plus petites que celles des choses plus petites ou plus grandes que lui.

— Sans doute.

— Or, n'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas du même, ait la même mesure ou quoi que ce soit de même que quelque chose que ce soit ?

— C'est impossible.

— L'un n'est donc égal ni à lui-même ni à rien autre, s'il n'est pas de même mesure.

— Évidemment.

— Mais soit qu'il contînt plus de mesures ou des mesures plus petites ou plus grandes, autant il en contiendrait, autant il aurait de parties, [140d] et alors il ne serait plus un ; il serait autant de choses qu'il aurait de parties.

— C'est juste.

— Et s'il ne contenait qu'une seule mesure, il serait égal à la mesure ; or, nous avons vu qu'il était impossible qu'il fût égal à rien.

Copyright Arvensa Editions

— Nous l'avons vu.

— Par conséquent l'un ne participant pas d'une seule mesure, ni d'un plus grand nombre, ni d'un moins grand nombre, en un mot ne participant aucunement du même, l'un, dis-je, ne sera égal ni à lui-même ni à aucune autre chose, de même qu'il ne sera ni plus grand ni plus petit que lui-même ni qu'aucune autre chose.

— Assurément. [140e]

— Mais quoi ! penses-tu que l'un puisse être plus vieux ou plus jeune, ou du même âge qu'aucune autre chose ?

— Pourquoi pas ?

— C'est que s'il a le même âge que lui-même ou que telle autre chose, il participera de l'égalité et de la ressemblance relativement au temps, et que nous avons dit que ni la ressemblance ni l'égalité ne conviennent à ce qui est un.

— Nous l'avons dit.

— Et nous avons dit aussi que l'un ne participe ni de la dissemblance ni de l'inégalité.

— Oui.

— Cela étant, comment [141a] se pourrait-il qu'il fût plus jeune ou plus vieux ou du même âge que quoi que ce soit ?

— Cela ne se peut.

— Ainsi donc, l'un ne sera ni plus jeune ni plus vieux ni du même âge que lui-même, ni qu'aucune autre chose.

— Cela est évident.

— Mais si telle est la nature de l'un, il ne peut être

Copyright Arvensa Editions

dans le temps ; car n'est-ce pas une nécessité que ce qui est dans le temps devienne toujours plus vieux que soi-même ?

— Cela est nécessaire.

— Et ce qui est plus vieux n'est-il pas toujours plus vieux que quelque chose de plus jeune ? — Sans doute.

— [141b] Ce qui devient plus vieux que soi-même, devient donc aussi plus jeune que soi-même, puisqu'il doit toujours y avoir quelque chose par rapport à quoi il devienne plus vieux.

— Que veux-tu dire ?

— Le voici : une chose ne peut devenir différente d'une autre qui est déjà différente d'elle ; une chose est différente d'une autre chose qui est actuellement différente d'elle ; une chose est devenue ou deviendra différente d'une chose qui est déjà devenue ou qui deviendra différente d'elle ; mais une chose n'est pas devenue, ni ne deviendra, ni n'est actuellement différente de ce qui devient différent d'elle ; elle en devient seulement différente : or plus vieux est une différence par rapport à plus jeune, [141c] et à rien autre chose.

— Oui.

— Donc, ce qui devient plus vieux que soi-même devient nécessairement en même temps plus jeune que soi-même.

— Il paraît.

— Et toute chose qui devient, qui est, qui est devenue, ou qui deviendra, devient, est, est devenue, ou deviendra

Copyright Arvensa Editions

dans un temps, non pas plus grande ou plus petite qu'elle-même, mais égale à elle-même.

— Cela est encore nécessaire.

— Il est donc nécessaire, à ce qu'il paraît, que tout ce qui est dans le temps, [141d] et ce qui participe de cette manière d'être, ait toujours le même âge que soi, et devienne à la fois et plus vieux et plus jeune que soi-même.

— Il y a apparence.

— Or, nous avons vu que rien de tout cela ne convient à l'un.

— Rien de tout cela.

— Il n'a donc aucun rapport avec le temps, et n'est dans aucun temps.

— Assurément ; nous venons d'en voir la démonstration.

— Mais, dis-moi, ces mots : il était, il devient, il est devenu, ne semblent-ils pas signifier, dans ce qui est devenu, une participation à un temps passé ?

— Certainement. [141e]

— Et ces autres mots : il sera, il deviendra, il sera devenu ne signifient-ils pas une participation à un temps à venir ?

— Oui.

— Et il est, il devient, une participation à un temps présent ?

— Tout à fait.

— Si donc l'un ne participe absolument d'aucun temps,

Copyright Arvensa Editions

il ne devient jamais, ni ne devenait, ni n'était jamais ; il n'est devenu, ni ne devient, ni n'est à présent ; il ne deviendra, ni ne sera devenu, ni ne sera jamais par la suite.

— Cela est très vrai.

— Or, peut-on participer de l'être autrement qu'en quelqu'une de ces manières ?

— Non.

— Donc, l'un ne participe aucunement de l'être.

— Selon toute apparence.

— L'un n'est donc d'aucune manière ?

— Il paraîtrait.

— Il n'est donc pas non plus tel qu'il soit un, puisque alors il serait un être, et participerait de l'être. Par conséquent, si nous devons nous fier à cette démonstration, [142a] l'un n'est pas un et n'est pas.

— Je le crains.

— Et ce qui n'est pas, peut-il y avoir quelque chose qui soit à lui ou de lui ?

— Comment serait-ce possible ?

— Il n'a donc pas de nom, et on n'en peut avoir ni idée, ni science, ni sensation, ni opinion. — Évidemment.

— Il ne peut donc être ni nommé ni exprimé ; on ne peut s'en former d'opinion ni de connaissance, et aucun être ne peut le sentir.

— Il n'y a pas d'apparence.

— Mais est-il donc possible qu'il en soit ainsi de l'un ?

— Je ne puis pas le penser. [142b] Veux-tu maintenant

Copyright Arvensa Editions

que nous revenions à notre supposition, pour voir si, en reprenant la chose de nouveau, nous n'obtiendrons pas d'autres résultats ?

— Très volontiers.

— Ainsi ne disons-nous pas que si l'un existe, il faut lui attribuer tout ce qui suit en lui de son existence ? N'est-ce pas cela ?

— Oui.

— Reprenons donc du commencement. Si l'un est, se peut-il qu'il soit sans participer de l'être ? Ne devons-nous pas reconnaître l'être de l'un comme n'étant pas la même chose que l'un ? Car, autrement, [142c] ce ne serait pas son être, et l'un n'en participerait pas ; mais ce serait à peu près la même chose que de dire : l'un est, ou l'un un. Or, ce que nous nous sommes proposés, c'est de rechercher ce qui arrivera, non pas dans l'hypothèse de l'unité de l'un, mais dans celle de l'existence de l'un. N'est-il pas vrai ?

— Tout à fait.

— Ainsi, nous voulons dire que est signifie autre chose que un.

— Nécessairement.

— Dire que l'un est, c'est donc dire en abrégé [142d] que l'un participe de l'être ?

— Oui.

— Disons donc encore une fois ce qui arrivera si l'un est. Examine si de notre hypothèse ainsi établie il ne suit pas que l'être est une chose qui a des parties.

Copyright Arvensa Editions

— Comment ?

— Le voici. Si il est est se dit de l'un qui est, et un de l'être un, et si l'être et l'un ne sont pas la même chose, mais appartiennent également à cette chose que nous avons supposée, je veux dire l'un qui est, ne faut-il pas reconnaître dans cet un qui est, un tout, dont l'un et l'être sont les parties ?

— Il le faut.

— Appellerons-nous chacune de ces deux parties une partie simplement, ou plutôt la partie ne doit-elle pas être dite la partie d'un tout ?

— Oui, la partie d'un tout.

— Et un tout, c'est ce qui est un et qui a des parties.

— Sans doute.

— Mais quoi ! ces deux parties [142e] de l'un qui est, l'un et l'être, se séparent-elles jamais l'une de l'autre, l'un de l'être ou l'être de l'un ?

— Jamais.

— Ainsi chacune des deux parties contient encore l'autre, et la plus petite partie, être ou un, est composée de deux parties. On peut poursuivre toujours le même raisonnement ; quelque partie que l'on prenne, elle contient toujours, par la même raison, les deux parties : l'un contient toujours l'être, et l'être toujours l'un, en sorte que chacun est toujours deux [143a] et jamais un.

— Assurément.

— De cette manière, l'un qui est serait une multitude infime ?

Copyright Arvensa Editions

— Il semble.

— Tournons-nous maintenant de ce côté.

— Lequel ?

— Nous disions que l'un participe de l'être, et que c'est ce qui fait qu'il est un être.

— Oui.

— Et c'est par là que l'un qui est nous est apparu comme multiple.

— Oui.

— Mais quoi ! ce même un, que nous disons qui participe de l'être, si nous le considérons seul en lui-même, séparément de ce dont il participe, nous apparaîtra-t-il comme simplement un, ou comme multiple ?

— Comme un, à ce qu'il me semble.

— [143b] Voyons. Il faut bien que son être et lui soient deux choses différentes, si l'un n'est pas l'être, mais seulement participe à l'être en tant qu'il est un.

— Il le faut.

— Or, si autre chose est l'être, autre chose l'un, ce n'est pas par son unité que l'un est autre que l'être, ni par son être que l'être est autre que l'un : c'est par l'autre et le différent qu'ils sont autres.

— Oui.

— De sorte que l'autre n'est pas la même chose que l'un ni que l'être.

— Évidemment.

— [143c] Mais quoi ! si nous prenons ensemble, soit

Copyright Arvensa Editions

l'être et l'autre, soit l'être et l'un, soit l'un et l'autre, comme tu l'aimeras le mieux, n'aurons-nous pas pris à chaque fois un assemblage que nous serons en droit de désigner par cette expression, tous deux ?

— Comment ?

— Le voici. Ne peut-on pas nommer l'être ?

— Oui.

— Et nommer l'un ?

— Aussi.

— Ne les nomme-t-on donc pas l'un et l'autre ?

— Oui.

— Mais lorsque je dis : l'être et l'un, ne les ai-je pas nommés tous deux ?

— Sans doute.

— Et lorsque je dis l'être et l'autre, ou l'être et l'un, ne puis-je pas également dire chaque fois tous deux ?

— Oui.

— [143d] Et ce dont on est en droit de dire tous deux, cela peut-il faire tous deux sans faire deux ?

— C'est impossible.

— Or, où il y a deux choses, est-il possible que chacune ne soit pas une ?

— Ce n'est pas possible.

— Si donc les choses que nous venons de considérer peuvent être prises deux à deux, chacune d'elles est une.

— Assurément.

— Mais si chacune est une, en ajoutant une chose quelconque à l'un quelconque de ces couples, le tout ne

Copyright Arvensa Editions

formerait-il pas trois ?

— Oui.

— Trois n'est-il pas impair, et deux n'est-il pas pair ?

— Oui.

— Or, là où il y a deux, [143e] n'y a-t-il pas aussi nécessairement deux fois, et où il y a trois, trois fois, s'il est vrai que le deux se compose de deux fois un, et le trois de trois fois un ?

— Nécessairement.

— Et là où il y a deux et deux fois, n'y a-t-il pas aussi nécessairement deux fois deux ? Et là où il y a trois et trois fois, trois fois trois ?

— Certainement.

— Et là où il y a trois par deux fois, et deux par trois fois, n'y a-t-il pas aussi nécessairement trois fois deux et deux fois trois ?

— Il le faut bien.

— On aura donc les nombres pairs un nombre de fois pair, [144a] les impairs un nombre de fois impair, les pairs un nombre de fois impair, les impairs un nombre de fois pair.

— Oui.

— S'il en est ainsi, ne crois-tu pas qu'il n'y a pas un nombre qui ne doive être nécessairement ?

— Fort bien.

— Donc, si l'un est, il faut nécessairement que le nombre soit aussi.

— Nécessairement.

Copyright Arvensa Editions

— Et si le nombre est, il y a aussi de la pluralité et une multitude infinie d'êtres. Ou n'est-il pas vrai qu'il y aura un nombre infini et qui en même temps participe de l'être ?

— Si, cela est vrai.

— Mais si tout nombre participe de l'être, chaque partie du nombre n'en participe-t-elle pas également ?

— Oui.

[144b] — Donc, l'être est départi à tout ce qui est multiple, et aucun être, ni le plus petit, ni le plus grand, n'en est dépourvu. N'est-il même pas déraisonnable de poser une pareille question ? car, comment un être pourrait-il être dépourvu de l'être ?

— C'est impossible.

— L'être est donc partagé entre les êtres les plus petits et les plus grands, en un mot, entre tous les êtres ; il est divisé plus que toute autre chose, [144c] et il y a une infinité de parties de l'être.

— C'est cela.

— Rien n'a donc plus départies que l'être ?

— Rien.

— Parmi toutes ces parties, en est-il une qui fasse partie de l'existence sans être une partie ?

— Comment serait-ce possible ?

— Et si telle ou telle partie existe, il faut, ce me semble, que tant qu'elle existe elle soit une chose ; et il n'est pas possible qu'elle n'en soit pas une.

— Il le faut.

— L'un se trouve donc en chaque partie de l'être ;

Copyright Arvensa Editions

grande ou petite il n'en est aucune à laquelle il manque.

— Oui.

— Mais s'il est un, [144d] se peut-il qu'il soit tout entier en plusieurs endroits à la fois. Pensez-y bien.

— J'y pense, et je vois que cela est impossible.

— Il est donc divisé, s'il n'est pas partout tout entier ; car ce n'est qu'en se divisant qu'il peut se trouver à la fois dans toutes les parties de l'être.

— Oui.

— Mais ce qui est divisible est nécessairement autant de choses qu'il a de parties ?

— Nécessairement.

— Nous n'avons pas dit vrai tout à l'heure, en disant que l'être était distribué en une multitude de parties ; il ne peut pas être distribué en plus de parties que l'un, [144e] mais précisément en autant de parties que l'un ; car l'être ne manque jamais à l'un, ni l'un à l'être : ce sont deux choses qui vont toujours de pair.

— Cela est manifeste.

— L'un, partagé par l'être, est donc aussi plusieurs et infini en nombre.

— Évidemment.

— Ce n'est donc pas seulement l'être un qui est plusieurs, mais aussi l'un lui-même, divisé par l'être.

— Sans aucun doute.

— Et puisque les parties sont toujours les parties d'un tout, l'un sera limité en tant qu'il est un tout ; ou bien les parties ne sont-elles pas renfermées [145a] dans le tout ?

Copyright Arvensa Editions

— Nécessairement.

— Mais ce qui renferme doit être une limite.

— Oui.

— L'un est donc à la fois un et plusieurs, tout et parties, limité et illimité en nombre.

— Il semble bien.

— Mais s'il est limité, n'a-t-il pas des bornes ?

— Nécessairement.

— Et s'il est un tout, n'aura-t-il pas aussi un commencement, un milieu et une fin ? ou bien un tout peut-il exister sans ces trois conditions ? et s'il vient à en manquer quelqu'une, sera-t-il encore un tout ?

— Il n'en sera plus un.

— L'un aurait donc, à ce qu'il paraît, un commencement, [145b] un milieu et une fin.

— Il les aurait.

— Or, le milieu est à égale distance des extrémités ; car autrement il ne serait pas le milieu.

— Tu as raison.

— Cela étant, l'un participerait d'une certaine forme, soit droite, soit ronde, soit mixte. — Assurément.

— Et, alors ne sera-t-il pas et en lui-même et en autre chose ?

— Comment ?

— Toutes les parties sont dans le tout, et il n'y en a aucune hors du tout.

— Oui.

— Toutes les parties sont renfermées par [145c] le

Copyright Arvensa Editions

tout.

— Oui.

— Et toutes les parties de l'un, prises ensemble, constituent l'un, toutes, ni plus ni moins.

— Sans contredit.

— Le tout n'est-il donc pas aussi l'un ?

— Soit.

— Or, si toutes les parties sont dans un tout, et si toutes les parties ensemble constituent l'un et le tout lui-même, et que toutes les parties soient renfermées par le tout, l'un serait renfermé par l'un, et, par conséquent, nous voyons déjà que l'un serait dans lui-même.

— Cela est clair.

— D'un autre côté, le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans quelqu'une. [145d] En effet, s'il était dans toutes les parties, il faudrait bien qu'il fût dans une des parties ; car, s'il y en avait une dans laquelle il ne fût pas, il ne pourrait pas être dans toutes. Et si cette partie que nous considérons est du nombre de toutes les parties, et que le tout ne soit pas en elle, comment serait-il dans toutes ?

— D'aucune manière.

— Or, le tout ne peut pas être non plus dans quelques-unes des parties ; car, s'il était dans quelques-unes, le plus serait dans le moins, ce qui est impossible.

— Oui, impossible.

— Mais si le tout n'est ni dans un plus grand nombre de parties qu'il en renferme, ni dans une de ses parties, ni

Copyright Arvensa Editions

dans toutes, il faut nécessairement qu'il soit en quelque autre chose, [145e] ou qu'il ne soit nulle part.

— Nécessairement.

— N'est-il pas vrai que s'il n'était nulle part, il ne serait rien ? et, par conséquent, puisqu'il est un tout, et qu'il n'est pas en lui-même, il doit être en quelque autre chose.

— Tout à fait.

— Ainsi l'un, en tant qu'il est un tout, est en quelque chose d'autre que lui-même ; mais en tant qu'il est toutes les parties dont le tout est formé, il est en lui-même ; en sorte que l'un est nécessairement et en lui-même et en quelque chose d'autre que lui-même.

— Nécessairement.

— Étant ainsi fait, l'un ne doit-il pas être en mouvement et en repos ?

— Comment ? — Il est en repos, s'il est lui-même [146a] dans lui-même ; car, étant dans une chose et n'en sortant pas, comme il arriverait s'il était toujours en lui-même, il serait toujours dans la même chose.

— Oui.

— Or, ce qui est toujours dans la même chose est nécessairement toujours en repos.

— Sans doute.

— Au contraire, ce qui est constamment en quelque chose de différent, ne doit-il pas nécessairement n'être jamais dans le même ? Et n'étant jamais dans le même, ne doit-il pas n'être jamais en repos ; et n'étant pas en repos, ne doit-il pas être en mouvement ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Donc, l'un étant toujours et en lui-même et en autre chose, est nécessairement toujours en mouvement et toujours en repos.

— Évidemment.

— Si ce que nous avons dit jusqu'ici de l'un, est vrai, il s'ensuit encore qu'il est tout à la fois identique à lui-même et différent [146b] de lui-même, et pareillement le même et autre que les autres choses.

— Comment ?

— On peut dire ceci de toute chose à l'égard de toute autre chose : qu'elle est la même ou autre ; ou que si elle n'est ni la même ni autre qu'une certaine chose, elle est ou une partie de cette chose, ou le tout dont cette chose est une partie.

— D'accord.

— Or, l'un est-il une partie de lui-même ?

— Non.

— L'un ne peut donc pas non plus être le tout de lui-même, en étant la partie de ce tout, et par conséquent de lui-même.

— Il ne le peut pas [146c] non plus.

— L'un serait-il donc autre que l'un ?

— Non certes.

— Il ne peut pas être autre que lui-même.

— Non.

— Mais s'il n'est, par rapport à lui-même, ni autre, ni tout, ni partie, n'est-il pas nécessairement le même que

Copyright Arvensa Editions

lui-même ?

— Nécessairement.

— Mais quoi ! ce qui est ailleurs que lui-même, fût-il dans le même que soi-même, n'est-il pas autre que lui-même, puisqu'il est ailleurs ?

— Il me le semble.

— Or, nous avons vu qu'il en est ainsi de l'être, qu'il est à la fois en lui-même et en un autre. — Nous l'avons vu.

— Ainsi, par cette raison, l'un serait, ce semble, [146d] autre que lui-même.

— Il semble.

— Quoi donc ! si quelque chose est autre que quelque chose, cette seconde chose ne sera-t-elle pas aussi autre que la première ?

— Nécessairement.

— Mais tout ce qui n'est pas un n'est-il pas autre que l'un, et l'un à son tour autre que ce qui n'est pas un ?

— Certainement.

— L'un serait donc autre que tout le reste.

— Oui.

— Maintenant, fais attention : le même et l'autre ne sont-ils pas contraires entre eux ?

— Soit.

— Et le même se trouvera-t-il jamais dans l'autre, ou l'autre dans le même ?

— Cela ne sera jamais.

— Si donc l'autre n'est jamais dans le même, il n'y a pas un être dans lequel l'autre se trouve jamais pendant

Copyright Arvensa Editions

un temps ; [146e] car s'il se trouvait quelque temps en quelque chose, pendant ce temps l'autre serait compris dans le même, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Puis donc, que l'autre n'est jamais compris dans le même, il ne sera jamais dans aucun être.

— C'est vrai.

— L'autre ne sera donc pas dans ce qui n'est pas un, ni dans ce qui est un.

— Non.

— Ce ne sera donc pas par l'autre que l'un sera autre que ce qui n'est pas un, et ce qui n'est pas un autre que l'un.

— Non.

— Mais ce n'est pas non plus par eux-mêmes que l'un et le non-un seront autres, s'ils ne participent point [147a] de l'autre.

— Sans doute.

— Or, s'ils ne sont autres ni par eux-mêmes ni par l'autre, la différence entre eux ne s'évanouira-t-elle pas ?

— Elle s'évanouira.

— D'un autre côté, ce qui n'est pas un ne participe pas de l'un ; car, autrement, il ne serait pas ce qui n'est pas un, mais plutôt il serait un.

— C'est vrai.

— Ce qui n'est pas un ne peut pas non plus être un nombre ; car avoir du nombre ne serait pas être tout à fait sans unité.

Copyright Arvensa Editions

— Non, en vérité.

— Mais quoi ! ce qui n'est pas un pourrait-il former des parties de l'un ? ou plutôt ne serait-ce pas encore participer de l'un ?

— Ce serait en participer.

— Si donc l'un est absolument un, [147b] et le non-un absolument non-un, l'un ne peut être ni une partie du non-un, ni un tout dont le non-un fasse partie ; et réciproquement, le non-un ne peut former ni le tout ni les parties de l'un.

— Non.

— Or, nous avons dit que les choses qui ne sont, à l'égard les unes des autres, ni tout, ni parties, ni autres, sont les mêmes.

— Oui, nous l'avons dit.

— Dirons-nous donc aussi que l'un étant dans ce rapport avec le non-un, lui est identique ?

— Nous le dirons.

— Ainsi, à ce qu'il paraît, l'un est autre que tout et que lui-même, et le même que tout et que lui-même.

— J'ai bien peur que ce ne soit la conséquence évidente de notre déduction.

[147c]— L'un serait-il aussi semblable et dissemblable à lui-même et aux autres choses ?

— Peut-être.

— Mais, puisqu'il s'est montré autre que tout le reste, tout le reste est aussi autre que lui.

— Assurément.

Copyright Arvensa Editions

— Et n'est-il pas autre que ce qui n'est pas un, précisément comme ce qui n'est pas lui est autre que lui, ni plus ni moins ?

— Certainement.

— Si ce n'est ni plus ni moins, c'est donc semblablement ?

— Oui.

— Ainsi, par cela même que l'un se trouve être autre que tout le reste, et tout le reste autre que lui, par cela même et dans la même mesure l'un se trouvera le même que tout le reste, et tout le reste le même que l'un.

— [147d] Que veux-tu dire ?

— Le voici : chaque nom, ne l'appliques-tu pas à une chose ?

— Oui.

— Eh bien ! peux-tu prononcer le même nom plusieurs fois, ou ne le peux-tu prononcer qu'une fois ?

— Plusieurs fois.

— Est-ce que, en prononçant un nom une fois, tu désignes la chose qui porte ce nom, et qu'en l'énonçant plusieurs fois, tu ne la désignes pas ? ou bien ne désignes-tu pas nécessairement la même chose, soit que tu prononces le même nom une fois, ou plusieurs fois ?

— Sans doute.

— Or, le mot autre est aussi le nom de quelque chose ?

— Certainement.

— Ainsi, lorsque tu le prononces, soit une fois, soit

Copyright Arvensa Editions

plusieurs fois, tu ns nommes par là que la chose dont c'est le nom.

— Nécessairement.

— [147e] Quand nous disons que tout le reste est autre que l'un, et l'un autre que tout le reste, en prononçant ainsi deux fois le mot autre, il n'en est pas moins vrai que nous ne désignons par là que cette seule et unique chose dont le mot autre est le nom.

— Nul doute.

— Ainsi, en tant que l'un est autre [148a] que tout le reste, et tout le reste autre que l'un, l'un, participant au même autre que tout le reste, ne participe pas à une chose différente, mais à la même chose que tout le reste. Or, ce qui participe en quelque manière de la même chose, est semblable. N'est-il pas vrai ?

— Oui.

— Ainsi, c'est par la même raison qui fait que l'un se trouve être autre que tout le reste, que tout serait semblable à tout ; car toute chose est autre que toute chose.

— Il semble.

— Cependant le semblable est contraire au dissemblable ?

— Oui.

— Et le même contraire à l'autre ?

— Encore.

— Or, nous avons aussi vu que l'un est le même [148b] que tout le reste.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— Mais, être le même que tout le reste, c'est un état contraire à celui d'être autre que tout le reste.

— Assurément.

— Et nous avons vu qu'en tarit qu'autre, l'un est semblable.

— Oui.

— Donc, en tant que le même, il sera dissemblable, puisqu'il sera dans l'état contraire à celui qui fait la ressemblance ; car n'était-ce pas l'autre qui rendait semblable ?

— Oui.

— Le même rendra donc dissemblable, ou bien il ne sera pas le contraire du différent.

— [148c] Il semble.

— Donc, l'un sera semblable et dissemblable aux autres choses : semblable en tant qu'autre, dissemblable en tant que le même.

— Oui, selon toute apparence.

— Voici encore une autre conséquence.

— Laquelle ?

— En tant que l'un participe du même, il ne participe pas du différent ; en tant qu'il ne participe pas du différent, il n'est pas dissemblable ; et en tant qu'il n'est pas dissemblable, il est semblable. D'un autre côté, en tant qu'il participe du différent, il est différent, et en tant qu'il est différent, il est dissemblable.

— Tu as raison.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi l'un, étant le même et étant autre que toutes les choses qui sont différentes de lui, leur sera, par ces deux raisons à la fois et par chacune d'elles séparément, [148d] semblable et dissemblable en même temps.

— Tout à fait.

— Mais si nous avons trouvé qu'il est à la fois le même et autre que lui-même, ne devons-nous pas trouver également qu'il est en même temps par ces deux raisons ensemble, et par chacune séparément, semblable et dissemblable à lui-même ?

— Nécessairement.

— Maintenant, l'un est-il ou n'est-il pas en contact et avec lui-même et avec les autres choses ? Penses-y bien.

— Je vais y penser.

— L'être nous est apparu comme contenu en quelque sorte dans le tout de lui-même.

— Oui.

— N'est-il donc pas aussi contenu dans les autres choses ?

— Oui.

— Eh bien, en tant qu'il est [148e] dans les autres choses, il les touchera ; en tant qu'il est dans lui-même, il lui sera impossible, il est vrai, de toucher les autres choses, mais il se touchera lui-même, s'il est en lui-même.

— C'est évident.

— De cette manière l'un se touchera lui-même et les autres choses.

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Eh bien, maintenant, tout ce qui doit toucher une chose ne doit-il pas se trouver immédiatement à la suite de ce qu'il doit toucher, et occuper la place qui vient après celle où se trouve ce qu'il touche ?

— Nécessairement.

— L'un aussi, s'il doit se toucher lui-même, doit donc être immédiatement à la suite de lui-même.

— Il le faut bien.

— Or, c'est ce qui ne peut arriver [149a] qu'à ce qui est entre deux et qui se trouve à la fois en deux endroits ; et tant que l'un sera un, cela lui sera interdit.

— Oui.

— C'est donc pour l'un la même nécessité de n'être pas deux et de ne pas se toucher lui-même ?

— La même.

— Mais il ne touchera pas davantage les autres choses.

— Pourquoi ?

— Parce que, comme nous venons de le dire, ce qui touche doit être en dehors et à la suite de ce qu'il touche, sans qu'il se trouve en tiers aucun intermédiaire.

— C'est vrai.

— Il faut, pour le contact, au moins deux choses.

— Oui.

— Si entre deux choses il s'en trouve une troisième à la suite de l'une et de l'autre, [149b] il y aura trois choses, mais seulement deux contacts.

— Oui.

— Et chaque fois qu'on ajoute une chose, s'ajoute un

Copyright Arvensa Editions

nouveau contact, et toujours il y a un contact de moins qu'il n'y a de choses qui se touchent. Car tout comme les deux premières choses qui se touchent surpassaient le nombre des contacts, [149c] de même et dans la même proportion le nombre des choses qui se touchent surpasse ensuite le nombre de contacts ; car on n'ajoute jamais pour une chose qu'un seul contact.

— Fort bien.

— Donc, quel que soit le nombre des choses, le nombre des contacts sera toujours plus petit d'une unité.

— Oui.

— Et, s'il n'y a qu'une seule chose et point de dualité, il n'y aura pas de contact.

— Comment pourrait-il y en avoir ?

— Or, nous avons dit que les choses autres que l'un ne sont pas unes, ni ne participent de l'un, dès qu'elles sont autres.

— Oui, certes.

— Donc il n'y a pas de nombre dans les autres choses dès qu'il n'y a pas en elles d'unité.

— Assurément.

— Alors les autres choses ne sont ni une, ni deux, [149d] et il n'y a aucun nom de nombre qui puisse les désigner.

— Non.

— L'un existe donc seul, et il n'y a pas de dualité.

— D'accord.

— Il n'y a donc pas de contact, puisqu'il n'y a pas de

Copyright Arvensa Editions

dualité.

— Non.

— Et puisqu'il n'y a pas de contact, l'un ne touche pas d'autres choses, ni les autres choses l'un.

— Non.

— De tout cela il résulte que l'un touche et ne touche pas et les autres choses et lui-même.

— Il paraît.

— L'un est donc aussi à la fois égal et inégal à lui-même et aux autres choses ?

— Comment ?

— Si l'un était plus grand ou plus petit que les autres choses, [149e] ou qu'au contraire les autres choses fussent plus grandes ou plus petites que l'un, n'est-il pas vrai que ce ne serait pas par cela seul que l'un est l'un, et que les choses différentes de l'un en sont différentes ; que ce ne serait pas, dis-je, par cela seul que l'un serait plus grand ou plus petit que les autres choses, et celles-ci plus grandes ou plus petites que l'un, mais, que si elles étaient égales, ce serait parce qu'en outre elles auraient de l'égalité et que si les choses autres que l'un avaient de la grandeur, et l'un de la petitesse, ou qu'au contraire l'un eût de la grandeur, et les autres choses de la petitesse, ce serait celle de ces deux idées qui aurait de la grandeur qui serait plus grande, et celle qui aurait de la petitesse, qui serait plus petite ?

— Nécessairement.

— N'existent-elles pas, ces deux idées de la grandeur

Copyright Arvensa Editions

et de la petitesse ? car si elles n'existaient pas, elles ne seraient pas contraires l'une à l'autre, [150a] et ne deviendraient pas telles dans les êtres.

— Sans doute.

— Or, si la, petitesse se trouve dans l'un, elle est ou dans sa totalité ou dans une de ses parties.

— Nécessairement.

— Mais quoi ! si elle était dans sa totalité, ne serait-elle pas ou également répandue dans la totalité de l'un, ou étendue tout autour ?

— Il est vrai.

— Mais, si elle se trouve également répandue sur l'un, ne sera-t-elle pas égale à l'un, et plus grande si elle l'environne ?

— Évidemment.

— Est-il donc possible que la petitesse soit égale à quelque chose, ou plus grande que quelque chose, et qu'elle joue le rôle de la grandeur et de l'égalité, [150b] et non pas le sien ?

— C'est impossible.

— Ainsi donc la petitesse, si elle est comprise dans l'un, n'est pas dans la totalité de l'un, et elle ne peut être que dans quelqu'une de ses parties.

— Oui.

— Elle ne peut pas être non plus dans une partie tout entière ; car alors elle se comporterait à l'égard de la partie comme à l'égard du tout, c'est-à-dire qu'elle serait égale à la partie où elle se trouverait, pu plus grande que

Copyright Arvensa Editions

cette partie.

— Nécessairement.

— La petitesse ne sera donc dans rien de ce qui existe, puisqu'elle n'est ni dans le tout, ni dans la partie ; et il n'y aura rien de petit que la petitesse elle-même.

— Il paraît.

— Et alors, la grandeur ne sera pas non plus en aucune chose ; car, pour renfermer la grandeur, [150c] il faudrait quelque chose de plus grand que la grandeur elle-même, et cela sans qu'il y eût rien de petit dans cette grandeur qu'il s'agit de surpasser, puisqu'elle est essentiellement grande. D'ailleurs, il ne peut pas y avoir de petitesse dans la grandeur s'il n'y a pas de petitesse en aucune chose.

— C'est vrai.

— Cependant, ce n'est que par rapport à la petitesse en soi que la grandeur en soi peut être dite plus grande, et par rapport à la grandeur en soi que la petitesse en soi peut être dite plus petite.

— Par conséquent, les autres choses ne sont ni plus grandes, ni plus petites que l'un, puisqu'elles n'ont ni grandeur ni petitesse ; [150d] la grandeur et la petitesse elles-mêmes ne peuvent ni surpasser l'un, ni en être surpassées, mais seulement se surpasser l'une l'autre, et réciproquement, si l'un n'a ni grandeur ni petitesse, il ne peut être plus grand ou plus petit ni que la grandeur en soi et la petitesse en soi ni qu'aucune autre chose.

— Cela est évident.

— Si donc l'un n'est ni plus grand, ni plus petit que les

Copyright Arvensa Editions

autres choses, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il ne les surpasse pas et qu'il n'en est pas surpassé ?

— Nécessairement.

— Or, ce qui ne surpasse ni n'est surpassé, n'est-il pas nécessairement d'égale grandeur, et ce qui est d'égale grandeur n'est-il pas égal ?

— [150e] Sans doute.

— Il en serait donc aussi de même de l'un par rapport à lui-même ; n'ayant en lui-même ni grandeur ni petitesse, il ne sera pas surpassé par lui-même, ni ne se surpassera, mais étant avec lui-même d'égale grandeur, il sera égal à lui-même.

— Certainement.

— L'un serait donc égal et à lui-même et aux autres choses.

— Évidemment.

— Mais s'il est lui-même en lui-même, il doit aussi être en dehors et autour de lui-même, [151a] et en tant qu'il se renferme ainsi, il doit être plus grand, et en tant qu'il est renfermé en lui, plus petit que lui-même. De la sorte l'un serait plus grand et plus petit que lui-même.

— Oui, en effet.

— N'est-il pas impossible aussi qu'il y ait rien en dehors de l'un, et des choses qui sont autres que l'un ?

— Assurément.

— Or, ce qui est doit toujours être quelque part.

— Oui.

— Mais toutes les fois qu'une chose est dans une

Copyright Arvensa Editions

autre, n'est-ce pas un plus petit dans un plus grand ? Car il serait impossible autrement que deux choses différentes fussent. l'une dans l'autre.

— Impossible.

— Or, puisqu'il n'existe rien en dehors de l'un et des autres choses, et qu'il est pourtant nécessaire que l'un et les autres choses soient en quelque chose, ne faut-il pas que l'un et les autres choses soient mutuellement compris les uns dans les autres, les autres choses dans l'un, et l'un dans les autres choses ; [151b] car autrement l'un et les autres choses ne seraient nulle part.

— Cela est évident.

— Mais dès que l'un est dans les autres choses, celles-ci seront plus grandes que l'un, puisqu'elles le renferment, et l'un plus petit qu'elles, puisqu'il en est renfermé. D'un autre côté, dès que les autres choses sont comprises dans l'un, par la même raison l'un sera plus grand que les autres choses, et celles-ci plus petites que l'un.

— Il semble.

— L'un est donc à la fois égal à lui-même et aux autres choses, plus grand et plus petit que lui-même et que les autres choses.

— Certainement.

— Mais si l'un est plus grand, plus petit et égal, il aura des mesures égales [151c] à lui-même et aux autres choses, ou plus ou moins nombreuses ; et si des mesures, des parties aussi.

— Soit.

Copyright Arvensa Editions

— Avec des mesures égales ou avec plus ou moins de mesures, il sera plus ou moins grand que lui-même et que les autres choses, ou égal en nombre aux autres choses et à lui-même par la même raison.

— Comment ?

— Pour être plus grand que telle, autre chose, il faut qu'il ait plus de mesures, et autant de mesures, autant de parties ; il en est de même pour être plus petit ou pour être égal.

— Oui.

— Par conséquent, l'un étant plus grand et plus petit que lui-même et égal à lui-même, [151d] ne sera-t-il pas d'égale mesure avec lui-même, et n'aura-t-il pas plus et moins de mesures que lui-même ? Et ce qui est vrai des mesures ne l'est-il pas des parties ?

— Oui.

— Étant donc égal à lui-même en parties, il sera égal à lui-même en nombre ; ayant plus ou moins de parties que lui-même, il sera plus et moins que lui-même en nombre.

— D'accord.

— Et n'en sera-t-il pas de même de l'un dans son rapport avec les autres choses ? Plus grand qu'elles, il sera plus qu'elles en nombre ; plus petit, il sera moins en nombre égal, il sera égal en nombre.

— Nécessairement.

— Il paraît donc [151e] que l'un est en nombre à la fois égal, supérieur et inférieur et à lui-même et aux autres choses.

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— L'un participe-t-il aussi du temps ? est-il, devient-il plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses ; ou, tout en participant du temps, n'est-il au contraire ni plus jeune ni plus vieux que lui-même et les autres choses ?

— Comment ?

— L'un est de quelque manière, s'il est un.

— Oui.

— Or, être, qu'est-ce autre chose que participer de l'existence dans le temps présent, de même [152a] que il était signifie la participation à l'existence dans le passé, et il sera, dans le temps à venir ?

— Fort bien.

— L'un participe donc du temps, s'il participe de l'être.

— Sans doute.

— Donc il participe du temps qui passe.

— Oui.

— Il devient donc toujours plus vieux que lui-même, s'il marche avec le temps.

— Nécessairement.

— Or, n'avons nous pas dit que ce qui devient plus vieux, devient plus vieux par rapport à un plus jeune ?

— Oui.

— Donc, puisque l'un devient plus vieux que lui-même, il le devient par rapport à lui-même [152b] qui devient plus jeune.

— Nécessairement.

Copyright Arvensa Editions

— De cette manière il devient et plus jeune et plus vieux que lui-même.

— Oui.

— N'est-il pas plus vieux lorsqu'il est arrivé au temps présent, intermédiaire entre avoir été et devoir être ? Car, en allant du passé à l'avenir, il ne pourrait sauter par-dessus le présent.

— Non, sans doute.

— Ne cesse-t-il pas de devenir plus vieux au moment [152c] où il touche au présent, et n'est-il pas vrai qu'il ne devient plus alors, mais qu'il est plus vieux ? Car s'il avançait toujours, il ne serait jamais renfermé dans le présent. Il est dans la nature de ce qui avance, de toucher à la fois à deux choses, au présent et à l'avenir, abandonnant le présent pour poursuivre l'avenir, et venant toujours au milieu entre le présent et l'avenir.

— C'est vrai.

— Et, si ce qui devient ne peut jamais sauter par-dessus le présent, [152d] il cesse de devenir, dès qu'il est dans le présent, et il est alors ce qu'il devenait.

— C'est évident.

— Ainsi donc, l'un, en devenant plus vieux, atteint le présent ; aussitôt il cesse de devenir plus vieux ; il l'est.

— Assurément.

— Dès lors il est plus vieux que ce par rapport à quoi il devenait plus vieux ; or, cela c'était lui-même.

— Oui.

— Et le plus vieux est plus vieux qu'un plus jeune ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui. — L'un est donc aussi plus jeune que lui-même, lorsque, en devenant plus vieux, il atteint le présent.

— Nécessairement.

— Mais le présent [152e] accompagne l'un dans toute son existence, car il est toujours présentement, tant qu'il est.

— Sans doute.

— Par conséquent l'un est et devient toujours plus vieux et plus jeune que lui-même.

— Il paraît.

— Est-il ou devient-il en plus de temps que lui-même, ou dans un temps égal ?

— Dans un temps égal.

— Mais ce qui devient ou qui est dans un temps égal, a le même âge.

— Oui.

— Et ce qui a le même âge n'est ni plus vieux, ni plus jeune.

— Non.

— Par conséquent, l'un étant et devenant dans un temps égal à lui-même, n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune que lui-même.

— Je le crois.

— Peut-être devient-il ou est-il plus vieux et plus jeune que les autres choses.

— Je ne sais que répondre. [153a]

— Tu peux dire du moins que, si les choses différentes de l'un sont des choses autres, et non pas une seule chose

Copyright Arvensa Editions

autre, elles sont plus nombreuses que l'un ; car, si elles n'étaient qu'une chose autre, elles ne seraient qu'un ; mais puisque ce sont des choses autres, elles sont en nombre plus que l'un, et forment une multitude.

— Oui.

— Et si elles forment une multitude, elles participent d'un nombre plus grand que l'unité.

— Soit.

— Dans le nombre, qu'est-ce qui devient ou a dû devenir d'abord, le plus grand, ou] le moindre ?

— Le moindre.

— Le premier est donc ce qu'il y a de plus petit. [153b] Or, ce qu'il y a de plus petit, c'est l'un. N'est-il pas vrai ?

— Oui.

— L'un est donc né le premier entre tout ce qui a du nombre ; et toutes les autres choses ont du nombre, si elles sont des choses, et non pas une seule chose.

— Oui.

— Or, ce qui est né le premier, est, ce me semble, né avant, et les autres choses après ; et ce qui est né après est plus jeune que ce qui est né avant ; de la sorte, toutes les autres choses seraient plus jeunes que l'un, et l'un plus vieux que les autres choses.

— Oui.

— Dis-moi, l'un est-il né d'une manière [153c] contraire à sa nature, ou cela est-il impossible ?

— Cela est impossible.

— Or, nous avons vu que l'un a des parties, et que, s'il

Copyright Arvensa Editions

a des parties, il a aussi un commencement, une fin et un milieu.

— Oui.

— Le commencement ne naît-il pas partout le premier, dans l'un aussi bien que dans chacune des autres choses ; et après le commencement, tout le reste jusqu'à la fin ?

— Incontestablement.

— Et ce que nous venons d'appeler tout le reste, ce sont, dirons-nous, des parties du tout et de l'un ; mais l'un et le tout ne sont nés qu'avec la fin.

— Oui.

— Mais la fin naît, ce me semble, la dernière, [153d] et avec elle, l'un, suivant sa nature ; de telle sorte que, s'il n'est pas possible que l'un naisse d'une manière contraire à sa nature, naissant avec la fin, il sera dans sa nature de naître de toutes les autres choses la dernière. — C'est évident.

— L'un est donc plus jeune que les autres choses, et les autres choses plus vieilles que l'un. — Cela me paraît encore vrai.

— Eh bien, le commencement, ou une autre partie de l'un ou de toute autre chose, pourvu que ce soit une partie et non pas des parties, ne sera-ce pas une unité, puisque c'est une partie ?

— Nécessairement.

— De là, l'un naîtra en même temps que la première chose ; [153e] il naîtra aussi en même temps que la seconde, et il accompagnera ainsi tout ce qui naît, jusqu'à

Copyright Arvensa Editions

ce que, arrivé à la dernière, l'un soit né tout entier, n'ayant manqué dans sa naissance ni au milieu ni à la fin ni au commencement ni à aucune autre partie quelconque.

— C'est vrai.

— L'un a donc le même âge que les autres choses, de manière que, à moins d'être né contrairement à sa nature, il n'est né ni avant ni après les autres choses, mais en même temps qu'elles ; [154a] et par cette raison, l'un ne sera ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, ni les autres choses plus jeunes ou plus vieilles que l'un ; tandis que, d'après les raisons que nous avions données tout à l'heure, l'un devait être plus vieux et plus jeune que les autres choses, et les autres choses plus jeunes et plus vieilles que l'un.

— Il est vrai.

— Voilà donc comment l'un est, après qu'il est né. Mais, que dire maintenant de l'un, en tant qu'il devient plus vieux et plus jeune que les autres choses, que les autres choses deviennent plus jeunes et plus vieilles que l'un, et qu'au contraire il ne devient ni plus jeune, ni plus vieux ? En est-il du devenir comme de l'être, ou en est-il autrement ?

— Je ne sais [154b] que t'en dire.

— Pour moi, je puis dire au moins qu'une chose qui déjà est plus vieille qu'une autre, ne peut pas devenir encore plus vieille, et d'une quantité différente de celle dont elle a été plus vieille dès le moment de la naissance ;

Copyright Arvensa Editions

et de même ce qui est plus jeune ne peut devenir plus jeune encore. Car, si à des quantités inégales on ajoute des quantités égales, soit de temps soit de toute autre chose, la différence subsiste toujours, et toujours égale à celle qui existait dès l'origine.

— Évidemment.

— Ainsi, [154c] ce qui est plus vieux ou plus jeune ne deviendra jamais plus vieux ni plus jeune que ce qui est plus jeune ou plus vieux que lui, car la différence d'âge reste toujours égale ; on est et on est né l'un plus vieux, l'autre plus jeune ; on ne le devient point.

— C'est vrai.

— Il en est donc de même de l'un ; il est et ne devient pas plus vieux ou plus jeune que les autres choses.

— Sans doute.

— Regarde maintenant si en considérant les choses de ce côté-ci, nous trouverons qu'elles deviennent plus vieilles et plus jeunes.

— De quel côté ?

— De celui par lequel l'un nous est apparu comme plus vieux que les autres choses, et celles-ci comme plus vieilles que l'un.

— Eh bien ?

— Si l'un est plus vieux que les autres choses, il à été plus longtemps [154d] qu'elles.

— Oui.

— Réfléchis encore à ceci ; si on ajoute un temps égal à un temps plus long et à un temps plus court, le plus long

Copyright Arvensa Editions

différera-t-il encore du plus court d'une partie égale ou d'une partie plus petite ?

— D'une partie plus petite.

— Et la différence d'âge qui distinguait d'abord l'un des autres choses, ne sera plus dans la suite ce qu'elle était d'abord ; mais, si l'un et les autres choses prennent un temps égal, la différence d'âge deviendra toujours moindre qu'auparavant, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et ce qui diffère d'âge [154e] par rapport à une autre chose moins qu'auparavant, ne devient-il pas plus jeune qu'auparavant, relativement à cette même chose par rapport à laquelle il était plus vieux auparavant ?

— Oui, il devient plus jeune.

— Or, si l'un devient plus jeune, les autres choses ne deviendront-elles pas, par rapport à l'un, plus vieilles qu'auparavant ?

— Assurément.

— Ce qui est plus jeune par naissance devient donc plus vieux par rapport à ce qui est né avant lui et qui est plus vieux. Sans être jamais plus vieux que lui, il devient toujours plus vieux que lui ; car celui-là gagne toujours en jeunesse par rapport à celui-ci, et celui-ci en vieillesse. [155a] Réciproquement, le plus vieux devient toujours plus jeune que le plus jeune, car ils vont en sens contraire, et par conséquent ils deviennent toujours le contraire l'un de l'autre. Le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux plus jeune que le plus jeune ; mais il

Copyright Arvensa Editions

n'y aura jamais un moment où ils le soient devenus ; car, s'ils l'étaient devenus, ils ne le deviendraient plus, ils le seraient. Or, ils deviennent à présent et plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre ; l'un devient plus jeune que les autres choses, en tant qu'il nous est apparu comme plus vieux et comme né plus tôt, tandis que les autres choses deviennent plus vieilles que l'un, en tant qu'elles sont nées plus tard. [155b] Et le même raisonnement s'applique aux autres choses par rapport à l'un, en tant qu'elles se sont présentées à nous comme plus vieilles que l'un, et nées plus tôt que lui.

— Tout cela me paraît évident.

— Par conséquent, en tant que rien ne devient ni plus jeune ni plus vieux que telle autre chose, parce que la différence évaluée en nombre reste toujours égale, l'un ne devient ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, et les autres choses ne deviennent ni plus vieilles ni plus jeunes que l'un. [155c] Mais en tant que les choses qui sont nées les premières diffèrent de celles qui sont nées plus tard, et celles-ci de celles-là, d'une partie de leur âge toujours différente, l'un devient toujours et plus vieux et plus jeune que les autres choses, et les autres choses à leur tour plus vieilles et plus jeunes que l'un.

— Tout à fait.

— D'après tout cela, l'un est et devient plus jeune et plus vieux que lui-même et les autres choses, et il n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux ni que lui-même ni que les autres choses.

Copyright Arvensa Editions

— Incontestablement.

— Or, puisque l'un participe du temps et qu'il est susceptible [155d] de devenir plus vieux et plus jeune, ne faut-il pas aussi, pour participer du temps, qu'il participe du passé, de l'avenir et du présent ?

— Nécessairement.

— Ainsi l'un était, est et sera ; il devenait, devient et deviendra.

— Nul doute.

— Il pourra donc y avoir, il y avait, il y a et il y aura quelque chose d'appartenant à l'un, et quelque chose de l'un.

— Assurément.

— Il y aura donc aussi une science, une opinion, une sensation de l'un, s'il est vrai que présentement nous connaissions l'un de ces trois manières.

— C'est juste.

— Il y a donc aussi un nom et une définition de l'un ; [155e] on le nomme et on le définit, et en général tout ce qui convient aux autres choses de ce genre, convient aussi à l'un.

— Incontestablement. Maintenant arrivons à notre troisième point : l'un étant tel que nous l'avons montré, s'il est un et multiple, et s'il n'est ni un ni multiple, et qu'il participe du temps, n'est-il pas nécessaire qu'en tant qu'il est un, il participe quelque jour de l'être, et que, en tant qu'il n'est pas un, il n'en participe jamais ?

— C'est nécessaire.

Copyright Arvensa Editions

— Lorsqu'il en participe, est-il possible qu'il n'en participe pas ; et est-il possible qu'il en participe alors qu'il n'en participe pas ?

— C'est impossible.

— C'est donc dans un certain temps qu'il participe de l'être, et dans un autre qu'il n'en participe pas ; car ce n'est que de cette manière qu'il peut participer et ne pas participer de la même chose. [156a]

— Oui.

— Il y a donc un temps où l'un prend part à l'être, et un autre où il l'abandonne ; car comment serait-il possible que tantôt on eût, tantôt on n'eût pas une même chose, si on ne la prenait et ne la laissait tour à tour ?

— Cela ne serait pas possible.

— Prendre part à l'être, n'appelles-tu pas cela naître ?

— Oui.

— Et l'abandonner, n'est-ce pas-périr ?

— Certainement.

— Dans ce cas, l'un, prenant et laissant l'être, naît [156b] et périt.

— Nécessairement.

— Or, étant un et multiple, puis naissant ! et périssant, ne périt-il pas comme multiple, lorsqu'il devient un, et comme un, lorsqu'il devient multiple ?

— Oui.

— Quand il devient un et multiple, n'est-il pas nécessaire qu'il se divise et qu'il se réunisse ? — Sans aucun doute,

Copyright Arvensa Editions

— Quand il devient semblable et dissemblable, il faut qu'il ressemble et qu'il ne ressemblé pas.

— Oui.

— Et quand il devient plus grand, plus petit et égal, il faut qu'il augmente, qu'il diminue, et qu'il s'égalise ?

— Encore. [156c]

— Et lorsqu'il change du mouvement au repos et du repos au mouvement, est-il possible que ce soit dans le même temps ?

— Non, évidemment.

— Se reposer d'abord, puis se mouvoir, ou d'abord se mouvoir et se reposer ensuite, tout cela peut-il se faire sans, changement ?

— Comment serait-ce possible ?

— Il n'y a aucun temps où une chose puisse être à la fois en mouvement et en repos.

— Non.;

— Et rien ne change sans être dans le changement.

— Bien.

— Quand donc a lieu le changement ? car on ne change ni quand on est en repos, ni quand on est en mouvement, ni quand [156d] on est dans le temps.

— Certainement non.

— Ce où l'on est quand on change, n'est-ce pas cette chose étrange ?

— Laquelle ?

— L'instant. Car l'instant semble désigner le point où on change en passant d'un état à un autre. Ce n'est pas

Copyright Arvensa Editions

pendant le repos que se fait le changement dû repos au mouvement, ni pendant le mouvement que se fait le changement du mouvement au repos ; mais cette chose étrange qu'on appelle l'instant, se trouve au milieu entre le mouvement et le repos ; [156e] sans être dans aucun temps, et c'est dé là que part et là que se termine le changement, soit du mouvement au repos, soit du repos au mouvement.

— Il y a apparent

— Si donc l'un est en repos et en mouvement, il change de l'un à l'autre état ; car c'est la seule manière d'entrer dans l'un et dans l'autre ; mais s'il change, il change dans un instant, et quand il change, il n'est ni dans le temps, ni en mouvement, ni en repos.

— Soit.

— Maintenant, en est-il de même pour les autres changements ? Lorsque l'un change de l'être [157a] au néant, ou du néant à la naissance, est-il vrai de dire alors qu'il tient te milieu entre le mouvement et le repos, qu'il ne se trouve ni être ni ne pas être, qu'il ne naît ni ne périt ?

— Selon toute apparence.

— Par la même raison, l'un, en passant de l'un au multiple et du multiple à l'un, n'est ni un ni multiple, ne se divise ni ne se réunit, et en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable, il ne devient ni semblable ni dissemblable, et en passant [157b] du petit au grand, de l'inégal à l'égal, et réciproquement, il

Copyright Arvensa Editions

n'est ni petit, ni grand, ni égal, il n'augmente, ni ne diminue, ni ne s'égalise.

— Il paraît.

— Ainsi donc, tout cela est vrai de l'un, s'il existe.

— Assurément. Voyons à présent ce qui doit arriver aux autres choses, si l'un existe.

— Voyons.

— Posons donc que l'un existe, et examinons ce qui arrivera dans cette hypothèse aux choses autres que l'un.

— Examinons.

— S'il y a d'autres choses que l'un, ces autres choses ne sont pas l'un, [157c] car, autrement, elles ne seraient pas autres que l'un.

— Certainement.

— Cependant, les autres choses ne sont pas tout à fait privées de l'un, et elles en participent en quelque manière.

— Comment ?

— Parce que les autres choses ne sont autres que si elles ont des parties ; car si elles n'avaient pas de parties, elles ne feraient absolument qu'un.

— C'est juste.

— Or, nous avons dit qu'il n'y a de parties que des parties d'un tout.

— Oui.

— Mais le tout est nécessairement l'unité formée de plusieurs choses et dont les parties sont ce que nous appelons des parties ; car chacune des parties est la partie

Copyright Arvensa Editions

non de plusieurs choses, mais d'un tout.

— Comment cela ?

— Si une chose faisait partie de plusieurs choses [157d] parmi lesquelles elle serait comprise elle-même, elle serait une partie d'elle-même, ce qui est impossible, et de chacune des autres choses, si elle était réellement une partie de toutes. Car s'il y en avait une dont elle ne fit pas partie, elle ferait partie de toutes, à l'exception de celle-là, et de la sorte elle ne ferait pas partie de chacune d'elles ; et si elle n'était pas une partie de chacune, elle ne le serait d'aucune ; et dans ce cas, il serait impossible qu'elle fût rien de toutes ces choses, parmi lesquelles il n'y eu aurait aucune dont elle fût ni la partie ni quoi que ce fût.

— Évidemment.

— Ainsi donc, la partie ne fait partie ni de plusieurs choses, ni de toutes, mais d'une certaine idée [157e] et d'une certaine unité que nous appelons un tout, unité parfaite, formée par la réunion de toutes les parties ensemble. Voilà ce dont fait partie ce que nous appelons partie.

— Incontestablement.

— Donc, si les autres choses ont des parties, elles participeront et du tout et de l'un.

— Assurément.

— Par conséquent, les autres choses différentes de l'un forment nécessairement un tout un et parfait, composé de parties.

Copyright Arvensa Editions

— Nécessairement.

— Et il en faut dire autant de chaque partie ; chacune doit participer [158a] de l'un ; car si chacune des parties est une partie, ce mot chacun signifie sans doute ce qui est un, séparé des autres choses et existant en soi.

— Justement.

— Mais si chaque partie peut participer de l'un, évidemment c'est qu'elle est autre chose que l'un ; autrement elle n'en participerait pas, elle serait l'un lui-même ; or, rien ne peut être un que l'un lui-même.

— Non, rien.

— Ainsi le tout et la partie doivent nécessairement participer de l'un ; le premier sera un tout, dont les parties sont ce que nous appelons parties, et chacune des parties sera une partie [158b] du tout auquel elle appartient.

— En effet.

— Ainsi donc, ce qui participe de l'un ne peut. en participer qu'en étant autre que l'un.

— Sans doute.

— Or, si ce qui est autre que l'un n'était ni un, ni en plus grand nombre que l'un, ce ne serait rien du tout.

— Assurément.

— Mais, puisque ce qui participe de l'un comme partie, et de l'un comme tout, est en plus grand nombre que l'un, ne faut-il pas bien que toutes ces choses qui participent de l'unité soient infinies en nombre ?

— Comment ?

— Le voici. Lorsque les choses reçoivent l'un, ne le

Copyright Arvensa Editions

reçoivent-elles pas comme des choses qui ne sont pas encore l'un et qui n'en participent pas encore ?

— Évidemment. [158c]

— N'est-ce pas comme des pluralités dans lesquelles est l'un sans qu'elles soient l'un ?

— Oui, comme des pluralités.

— Eh bien, si nous voulions en enlever par la pensée la portion la plus petite qu'il soit possible, n'est-il pas nécessaire que cette portion enlevée, si elle ne participe pas de l'un, soit une pluralité et non une unité ?

— Oui, c'est, nécessaire.

— Donc, en considérant toujours de cette manière et en soi-même cette sorte d'être qui est autre que l'idée, n'y trouverons-nous pas, tant que nous y regarderons, une pluralité infinie ?

— Sans aucun doute.

— Mais lorsque [158d] chacune des parties est devenue une partie, les parties ont des limites les unes à l'égard des autres et à l'égard du tout, et le tout à l'égard des parties. — Évidemment :

— Dans les choses autres que l'un, il naît, ce semble, de leur commerce avec l'un, quelque chose de différent qui leur donne des limites les unes à l'égard des autres ; tandis que leur nature propre ne donne par elle-même qu'illimitation.

— Eh bien ?

— Ainsi les choses autres que l'un, sont, comme le tout et comme les parties, illimitées et participant de la limite.

Copyright Arvensa Editions

— Tout à fait.

— [158e] Ne sont-elles pas aussi semblables et dissemblables à elles-mêmes et entre elles ?

— Comment ?

— Par cela seul qu'elles sont toutes illimitées par leur nature, elles ont toutes la même qualité.

— Assurément.

— Et par cela seul qu'elles sont toutes limitées, elles ont encore toutes la même qualité.

— Soit.

— Et, par cela même qu'elles sont à la fois limitées et illimitées, elles ont les mêmes qualités les unes que les autres, [159a] et les qualités contraires.

— Oui.

— Or, les contraires sont ce qu'il y a de plus dissemblable.

— A coup sûr.

— Donc, elles seraient semblables à elles-mêmes et les unes aux autres par rapport à ces deux qualités, et en même temps par rapport à ces deux mêmes qualités, tout ce qu'il y a de plus contraire et de plus dissemblable soit à elles, mêmes soit aux autres.

— Je le crains.

— Ainsi les autres choses sont à la fois semblables et dissemblables et à elles-mêmes et les unes aux autres.

— Oui.

— Après avoir une fois montré que les choses autres que l'un sont susceptibles à la fois de ces qualités

Copyright Arvensa Editions

opposées, il ne nous serait pas difficile de faire voir qu'elles sont et les mêmes et autres les unes que les autres, en mouvement et en repos, [159b] et qu'elles réunissent ainsi tous les contraires.

— Tu as raison.

— Laissons donc cela comme suffisamment éclairci, et voyons si, en supposant que l'un existe, il en sera différemment des choses autres que l'un ou s'il n'en peut être que ce que nous venons de voir.

— Volontiers.

— Reprenons donc du commencement, et exposons ce qui doit arriver, si l'un existe, aux choses autres que l'un.

— Exposons-le. L'un n'est-il pas à part des autres choses, et les autres choses à part de l'un

— Pourquoi cela ?

— Parce qu'il n'y a rien qui puisse, outre l'un et les autres choses, être autre que l'un, et autre que les choses autres que l'un. [159c] On a tout dit quand on a dit : l'un et les autres choses.

— Assurément.

— Il n'existe donc rien autre où se trouvent à la fois l'un et les autres choses ?

— Non.

— L'un et les autres choses ne sont donc jamais dans une même chose ?

— Jamais.

— Ils sont donc séparés ?

— Oui.

Copyright Arvensa Editions

— Et nous sommes convenus que ce qui est véritablement un n'a pas de parties ?

— Sans doute.

— Si donc l'un est en dehors des autres choses, et sans parties, il ne peut être dans les autres choses, ni tout entier, ni par parties.

— [159d] Soit.

— Les autres choses ne participent donc de l'un en aucune manière, puisqu'elles n'en participent ni dans ses parties ni dans son tout ?

— Cela est clair.

— Les autres choses ne sont donc jamais rien d'un, et n'ont rien d'un en elles ?

— Évidemment.

— Les autres choses ne sont donc pas plusieurs ; car si elles, étaient plusieurs, chacune d'elles serait une partie du tout. Or, les choses autres que l'un ne sont ni une, ni plusieurs, ni tout, ni parties, puisqu'elles ne participent aucunement de l'un.

— C'est juste.

— Elles ne sont donc elles-mêmes ni deux, ni trois, ni ne contiennent deux ou trois en elles, [159e] s'il n'y a en elles rien de l'un.

— Fort bien. Les choses autres que l'un ne sont ni semblables ni dissemblables elles-mêmes à l'un, et il n'y a en elles ni ressemblance ni dissemblance ; car si elles étaient elles-mêmes semblables et dissemblables et avaient en elles de la ressemblance et de la dissemblance,

Copyright Arvensa Editions

elles auraient en elles deux idées contraires l'une à l'autre.

— C'est évident.

— Or, il est impossible que ce qui ne participe de rien participe de deux choses.

— Impossible.

— Les autres choses ne sont donc ni semblables ni dissemblables, ni l'un ni l'autre à la fois ; [160a] car si elles étaient semblables ou dissemblables, elles participeraient d'une de ces idées contraires, et de toutes les deux, si elles étaient semblables et dissemblables à la fois ; or, c'est ce que nous avons trouvé impossible.

— Il est vrai.

— Elles ne sont donc ni mêmes ni autres, ni en mouvement ni en repos ; elles ne naissent ni ne périssent ; elles ne sont ni plus grandes, ni plus petites, ni égales ; bref, elles n'ont aucune de ces qualités ; car, si elles en admettaient quelqu'une, elles participeraient de l'un, du double, du triple, de l'impair, du pair, [160b] ce que nous avons vu être impossible, dès qu'elles sont entièrement privées de l'un.

— Très vrai.

— Ainsi donc, si l'un existe, l'un est toutes choses, et il n'est plus un ni pour lui, ni pour les autres choses.

— Incontestablement.

— A la bonne heure. Après cela, ne faut-il pas examiner ce qui doit arriver si l'un n'existe pas ?

— Certainement, il le faut.

— Qu'est-ce donc que cette supposition : si l'un

Copyright Arvensa Editions

n'existe pas ? diffère-t-elle de celle-ci : si le non-un n'existe pas ?

— Certes elle en diffère.

— En diffère-t-elle seulement, [160c] ou plutôt cette supposition : si le non-un n'existe pas, n'est-elle pas tout le contraire de celle-ci : si l'un n'existe pas ?

— Tout le contraire.

— Mais quoi ! quand on dit : si la grandeur n'existe pas, si la petitesse n'existe pas, ni rien de cette sorte, ne désigne-t-on pas comme différente chaque chose dont on dit qu'elle n'existe pas ?

— Tout à fait.

— Eh bien ! dans le cas présent, lorsque l'on dit : si l'un n'existe pas, ne donne-t-on pas à entendre que cette chose qu'on dit ne pas être, est différente de toutes les autres ; et savons-nous quelle est cette chose dont on parle ?

— Nous le savons.

— D'abord on parle de quelque chose qui peut être connu, et ensuite de quelque chose de différent de toute autre chose, si on parle de l'un, soit [160d] qu'on lui attribue l'être ou le non-être ; car, pour dire d'une chose qu'elle n'est pas, il n'en faut pas moins connaître ce qu'elle est, et qu'elle diffère de toutes les autres. N'est-il pas vrai ?

— Nécessairement.

— Reprenons donc du commencement, et voyons ce qu'il y aura si l'un n'existe pas. D'abord, il faut qu'il y ait

Copyright Arvensa Editions

une connaissance de l'un, sous peine de ne pas savoir ce qu'on dit quand on dit : si l'un n'existe pas.

— Fort bien.

— Et ne faut-il pas encore que les autres choses soient différentes de lui, sans quoi on ne pourrait pas dire qu'il est lui-même autre que les autres choses ?

— Assurément.

— Outre la science, il faut donc attribuer à l'un la différence ; [160e] car ce n'est pas de la différence des autres choses que l'on parle, quand on dit que l'un est différent des autres choses, mais de sa différence à lui.

— Certainement.

— L'un qui n'existe pas participe donc du celui-là, du quelque chose, du celui-ci, et du à celui-ci, du ceux-ci, enfin de toutes les choses de cette sorte ; car, autrement on ne pourrait pas parler de l'un ni des choses différentes de l'un ; on ne pourrait dire qu'il y a quelque chose à celui-là ou de celui-là, ni qu'il est lui-même quelque chose, s'il ne participait pas de quelque chose et de tout le reste.

— C'est vrai.

— Sans doute si l'un n'existe pas, on ne peut pas dire qu'il existe. Mais rien ne l'empêche de participer [161a] de beaucoup de choses, et il faut même qu'il en participe, si c'est l'un, si c'est celui-là qui n'existe pas, et non pas autre chose. Si, au contraire, ce n'est pas l'un, si ce n'est pas celui-là qui n'existe pas, et qu'il soit question d'une autre chose, il n'est plus possible d'en dire un mot. Mais si c'est l'un, ce que nous désignons par celui-là, et non autre

Copyright Arvensa Editions

chose, qu'on suppose ne pas exister, il faut bien qu'il participe et de celui-là et de beaucoup d'autres choses.

— A la bonne heure.

— Il y a donc aussi en lui dissemblance par rapport aux autres choses ; car les autres choses étant différentes de l'un, doivent être aussi de nature différente.

— Oui.

— Et ce qui est de nature différente n'est-il pas divers ?

— Sans contredit.

— Et ce qui est divers, [161b] n'est-il pas dissemblable ?

— Oui.

— Et s'il y a des choses dissemblables à l'un, il est évident que ces choses dissemblables sont dissemblables à quelque chose qui leur est dissemblable.

— Oui.

— Il y a donc aussi dans l'un une dissemblance, par rapport à laquelle les autres choses lui sont dissemblables.

— C'est évident.

— Or, s'il a en lui une dissemblance à l'égard des autres choses, n'aura-t-il pas nécessairement une ressemblance avec lui-même ?

— Comment ?

— S'il y avait dans l'un de la dissemblance à l'égard de l'un, il ne pourrait pas être question d'âne chose telle que l'un, et notre hypothèse ne porterait pas sur l'un, mais sur autre chose que l'un.

Copyright Arvensa Editions

— [161c] Certainement.

— Or, c'est ce qui ne doit pas être.

— Non.

— Il faut donc que l'un ait de la ressemblance avec lui-même ?

— Il le faut.

— Mais il n'est pas non plus égal aux autres choses ; car s'il leur était égal, dès lors il leur serait semblable en vertu de cette égalité ; or, l'un et l'autre est impossible, si l'un n'existe pas.

— Impossible.

— Puisqu'il n'est pas égal aux autres choses, n'est-il pas nécessaire que les autres choses ne soient pas non plus égales à lui ?

— C'est nécessaire.

— Et ce qui n'est pas égal, n'est-il pas inégal ?

— Oui.

— Et ce qui est inégal n'est-il pas inégal à l'inégal ?

— Sans contredit.

— L'un participe donc aussi de l'inégalité [161d] par rapport à laquelle les autres choses lui sont inégales.

— Il en participe.

— Or, à l'inégalité appartiennent la grandeur et la petitesse.

— Oui.

— L'un aura donc aussi de la grandeur et de la petitesse.

— Il y a apparence.

Copyright Arvensa Editions

— La grandeur et la petitesse sont toujours éloignées l'une de l'autre.

— Assurément.

— Il y a donc entre elles quelque chose d'intermédiaire.

— Oui.

— Connais-tu quelque autre chose qui puisse être intermédiaire entre elles, que l'égalité ?

— Non, aucune autre que celle-là.

— Ainsi, ce qui a la grandeur et la petitesse a aussi l'égalité qui en forme l'intermédiaire.

— Évidemment.

— Il paraît donc que l'un qui n'existe pas, participe de l'égalité, de la grandeur et de la petitesse.

— [161e] Il paraît.

— Mais il faut encore qu'il participe aussi de l'être.

— Comment cela ?

— Il faut qu'il en soit de l'un comme nous disons là ; si non, nous ne dirions pas vrai en disant que l'un n'existe pas ; et si nous avons dit vrai, il est évident que nous avons dit ce qui est ; n'est-ce pas ?

— Oui.

— Mais, puisque nous prétendons avoir dit vrai, nous prétendons [162a] aussi nécessairement avoir dit ce qui est.

— Nécessairement.

— L'un est donc n'étant pas, car s'il n'est pas n'étant pas, s'il laisse arriver quelque chose de l'être dans le non-

Copyright Arvensa Editions

être, de non-être aussitôt il devient un être.

— Sans aucun doute.

— Il faut donc, pour ne pas être, qu'il soit attaché au non-être par l'être du non-être, de même que l'être, pour posséder parfaitement l'être, doit avoir le non-être du non-être. En effet, c'est ainsi seulement que l'être sera et que le non-être ne sera pas, l'être en participant à l'être d'être un être et au non être d'être un non-être ; [162b] car ce n'est que de cette manière qu'il sera parfaitement un être ; le non-être, au contraire, en participant au non-être de ne pas être un non être et à l'être d'être un non-être ; car ce n'est aussi que de cette manière que le non-être sera parfaitement le non-être.

— Très bien.

— Puis donc que l'être participe du non-être, et le non-être de l'être, l'un aussi, s'il n'est pas, doit nécessairement participer de l'être par rapport au non-être.

— Nécessairement.

— Nous voyons donc l'être appartenir à l'un, s'il n'est pas.

— Nous le voyons.

— Elle non-être aussi, par cela même qu'il n'est pas.

— Oui.

— Mais est-il possible qu'une chose qui est d'une certaine manière ne soit pas de cette manière sans qu'elle change de manière d'être ?

— Cela n'est pas possible.

— Ainsi, être d'une manière et être d'une autre [162c]

Copyright Arvensa Editions

indique toujours un changement.

— Sans doute.

— Or, le changement, c'est du mouvement ; ou bien devons-nous dire autrement ?

— C'est du mouvement.

— Mais l'un ne nous a-t-il pas paru être et n'être pas ?

— Oui.

— Il nous a donc paru être d'une manière et n'être pas de cette manière.

— Oui.

— L'un n'étant pas nous a donc paru en mouvement, puisqu'il nous a paru avoir changé de l'être au non-être.

— Il semble.

— Cependant, si l'un ne fait aucunement partie des êtres, comme en effet il n'en peut faire partie s'il n'est pas, il ne peut pas passer d'un endroit à un autre.

— Sans contredit.

— Il ne peut donc se mouvoir [162d] en changeant de lieu.

— Non.

— Mais il ne peut pas non plus tourner dans le même lieu, n'ayant pas de rapport avec le même ; car le même est un être ; or, ce qui n'est pas ne peut être dans aucun être.

— C'est impossible.

— L'un, n'étant pas, ne peut donc pas tourner en quelque chose où il n'est pas.

— Non.

Copyright Arvensa Editions

— Cependant, l'un ne change pas non plus en s'altérant, ni s'il est, ni s'il n'est pas ; car, il ne pourrait être question de l'un s'il changeait de nature, mais d'autre chose.

— C'est juste.

— Or, s'il ne s'altère pas, ni ne tourne pas dans un même lieu, ni ne change pas de lieu, [162e] pourra-t-il encore être en mouvement ?

— Non, sans doute.

— Mais ce qui n'est pas en mouvement reste nécessairement tranquille, et ce qui reste tranquille est en repos.

— Nécessairement.

— Donc, l'un, en tant qu'il n'est pas, est, à ce qu'il paraît, et en repos et en mouvement.

— Oui.

— Mais s'il est en mouvement, il faut absolument qu'il subisse une altération ; [163a] car autant une chose se meut, autant elle s'éloigne de sa première manière d'être, pour en prendre une autre.

— Oui.

— Ainsi, si l'un change, il s'altère.

— Oui.

— Mais s'il n'était aucunement en mouvement, il ne s'altérerait en aucune façon.

— Il est vrai.

— Par conséquent, en tant que l'un n'étant pas se meut, il s'altère ; et en tant qu'il ne se meut pas, il ne

Copyright Arvensa Editions

s'altère pas.

— Oui.

— Donc, l'un n'étant pas s'altère et ne s'altère pas.

— Non.

— Mais ce qui s'altère ne doit-il pas devenir autre qu'il n'était d'abord, et périr [163b] par rapport à sa première manière d'être ? Et ce qui ne, change pas, ne doit-il pas ne pas naître ni ne pas périr ?

— Nécessairement.

— Donc, l'un n'étant pas, en tant qu'il s'altère, naît et périt ; et il ne naît ni ne périt, en tant qu'il ne s'altère pas. Et, de cette manière, l'un n'étant pas, naît et périt, de même qu'il ne naît ni ne périt.

— Il en faut convenir.

— Revenons encore une fois au commencement, pour voir si les choses nous paraîtront encore telles qu'elles nous paraissent en ce moment, ou si elles nous paraîtront autres.

— Voyons.

— Si l'un n'est pas, [163c] disions-nous, qu'arrivera-t-il de l'un ?

— Oui, c'est ce que nous demandions.

— Par n'est pas, voulons-nous indiquer autre chose sinon que l'être manque à ce que nous disons ne pas être ?

— Pas autre chose.

— Quand nous disons qu'une chose n'est pas, voulons-nous dire qu'en un sens elle n'est pas, et qu'elle est en un

Copyright Arvensa Editions

autre ; ou bien ce n'est pas exprime-t-il sans restriction que ce qui n'est pas n'est absolument pas, et ne participe en rien de l'être ?

— Oui, sans aucune restriction.

— Ainsi, ce qui n'est pas ne peut être, [163d] ni participer de l'être en aucune manière.

— En aucune manière.

— Et naître et périr, est-ce autre chose que recevoir l'être et perdre l'être ?

— Pas autre chose.

— Or, ce qui ne participe pas de l'être ne peut ni le recevoir ni le perdre.

— D'accord.

— Donc l'un, n'étant en aucune manière ne peut aucunement posséder ni abandonner l'être ni en participer.

— Naturellement.

— Donc l'un, qui n'est pas, ne périt ni ne naît, puisqu'il ne participe aucunement de l'être.

— Évidemment.

— [163e] Donc il ne s'altère aucunement, car s'il s'altérait, il naîtrait et périrait par cela même.

— C'est vrai.

— Et s'il ne s'altère pas, ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il ne se meut pas ?

— Nécessairement.

— Nous ne dirons pas non plus que ce qui n'est en aucune manière, soit en repos, car ce qui est en repos doit

Copyright Arvensa Editions

toujours être le même dans le même lieu.

— Sans contredit.

— Répétons donc que ce qui n'est pas n'est ni en repos ni en mouvement.

— Oui.

— Il n'aura non plus rien de ce qui est, car s'il participait [164a] de quelque chose qui fût, il participerait de l'être.

— C'est évident.

— Donc il n'a ni grandeur, ni petitesse, ni égalité.

— Non.

— Ni ressemblance, ni différence, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres choses.

— Évidemment.

— Mais quoi ! les autres choses peuvent-elles lui être quelque chose, s'il n'y a rien qui puisse lui rien être ?

— Non.

— Les autres choses ne lui sont donc ni semblables ni dissemblables, et elles ne sont ni les mêmes ni autres que lui.

— Non.

— Mais quoi ! ces différents termes : de celui-là, à celui-là, quelque chose, cela, de cela, d'autre chose, à autre chose, autrefois, [164b] après, maintenant, science, opinion, sensation, définition, nom, en un mot, rien de ce qui est peut-il être rapporté à ce qui n'est pas ?

— Non.

— Alors l'un n'étant pas n'a absolument aucune

Copyright Arvensa Editions

manière d'être.

— Aucune, à ce qu'il paraît.

— Disons encore ce qui arrivera aux autres choses, si l'un n'est pas.

— Disons-le.

— D'abord, il faut que les autres choses soient de quelque manière ; car s'il n'y avait pas d'autres choses, on ne pourrait pas parler d'autres choses.

— En effet.

— Et quand on parle des autres choses, on entend par-là les choses qui sont différentes, ou bien les mots autre et différent [164c] ne signifient-ils pas la même chose ?

— La même chose.

— Ne disons-nous pas que ce qui est différent est différent de quelque chose de différent, et ce qui est autre que quelque chose d'autre ?

— Oui.

— Si donc les autres choses sont autres, il y a quelque chose relativement à quoi elles sont autres.

— Nécessairement.

— Que sera-ce donc ? car elles ne sont pas autres par rapport à l'un, si l'un n'est pas.

— Non.

— Elles sont donc autres les unes que les autres ; car il ne leur reste que cela, à moins de n'être autres que rien.

— C'est juste.

— C'est donc par la pluralité qu'elles sont autres les unes que les autres, car ce ne peut être par l'un, si l'un

Copyright Arvensa Editions

n'est pas. [164d] Apparemment la masse de chacune renferme une pluralité infinie, et lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux di misions dont elle est susceptible.

— C'est très juste.

— Ainsi ce serait par leurs masses que les autres choses seraient autres, en étant autres les unes que les autres, si elles sont autres et que l'un ne soit pas.

— Sans doute.

— Si donc l'un n'est pas, il y a plusieurs de ces masses dont chacune semblera être une, et ne le sera pas en effet.

— Oui.

— Et ces masses [164e] auront l'air de former un certain nombre, si chacune d'elles est une et qu'elles soient plusieurs.

— Assurément.

— Elles paraîtront les unes paires, les autres impaires, quoique faussement, si l'un n'est pas.

— Sans contredit.

— De même, elles semblent aussi renfermer, avons-nous dit, la plus petite quantité ; et pourtant cette quantité nous apparaît comme multiple et grande, comparativement à chacune des parties plus petites de [165a] la multitude qu'elle renferme.

Copyright Arvensa Editions

— Incontestablement.

— Et chaque masse nous semblera être égale à une multitude de petites masses ; car aucune ne peut paraître passer du plus grand au plus petit sans avoir paru en venir d'abord au milieu ; et ce milieu serait l'apparence de l'égalité.

— Évidemment.

— Chaque masse n'est-elle pas limitée relativement à toute autre masse et relativement à elle-même, tout en n'ayant ni commencement ni fin ni milieu ?

— Comment cela ?

— Si l'on veut considérer quelque chose dans ces masses comme leur appartenant, on verra toujours apparaître avant le commencement un autre [165b] commencement, après la fin une autre fin encore, et dans le milieu quelque chose de plus au milieu encore, et qui est toujours plus petit, dans l'impuissance de saisir aucune de ces choses comme une, si l'un n'existe pas.

— C'est très vrai.

— Enfin, quelqu'être que l'on saisisse par la pensée, on le verra toujours se diviser et se disperser, car on ne saisira jamais qu'une masse sans unité.

— D'accord.

— A les voir de loin et en gros, [165c] chacune de ces masses paraît être une, tandis qu'examinée de près et en détail elle est manifestement une multitude infinie, puisqu'elle est privée de l'un, dès que l'un n'est pas.

— Nécessairement.

Copyright Arvensa Editions

— Ainsi il faut que chaque chose autre que l'un paraisse infinie et limitée, une et plusieurs, si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un.

— Oui.

— Et ces choses ne semblent-elles pas être aussi semblables et dissemblables ?

— Comment ?

— Les figures d'un tableau vues de loin se confondent toutes en une seule et paraissent semblables.

— [165d] Oui.

— Si on s'approche, au contraire, elles paraissent plusieurs et différentes, et la diversité se manifestant, on les reconnaît pour diverses et dissemblables entre elles.

— Cela est vrai.

— De même les agrégats apparaissent comme semblables et dissemblables et à eux-mêmes et les uns aux autres.

— Oui.

— Par conséquent aussi ils apparaissent comme les mêmes et comme autres les uns que les autres, comme se touchant et comme isolés, comme se mouvant de toutes les espèces de mouvement, et comme étant absolument en repos, comme naissant et périssant et ne naissant ni ne périssant, et tout ce qu'il nous serait loisible de développer dans l'hypothèse [165e] où l'un n'est pas et où il y a de la pluralité.

— C'est très vrai.

— Enfin, revenons encore une fois au commencement,

Copyright Arvensa Editions

et voyons ce qui doit arriver si l'un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'un.

— Voyons.

— Nulle autre chose ne sera une.

— Non, sans doute.

— Ni plusieurs ; car l'unité serait comprise dans la pluralité ; et si aucune des autres choses n'est quelque chose d'un, toutes ne seront rien, et par conséquent il n'y aura pas non plus de pluralité.

— Soit.

— Si donc l'un n'existe pas dans les autres choses, celles-ci ne sont ni plusieurs ni une.

— Non.

— De même, elles ne paraissent [166a] ni une ni plusieurs.

— Pourquoi ?

— Parce que les autres choses ne peuvent jamais avoir absolument rien de commun avec rien de ce qui n'est pas, et que rien de ce qui n'est pas n'appartient à aucune des autres choses, car ce qui n'existe pas n'a pas de parties.

— C'est vrai.

— Donc il n'y a chez les autres choses ni opinion ni image de ce qui n'est pas, et le non-être n'est jamais ni d'aucune manière conçu comme appartenant à aucune autre chose.

— Non, sans doute.

— Alors si l'un n'est pas, rien, parmi les autres choses, ne peut être conçu [166b] ni comme un ni comme

Copyright Arvensa Editions

plusieurs ; car il est impossible de concevoir la pluralité sans l'unité.

— Oui, impossible.

— Donc, si l'un n'est pas, les autres choses n'existent ni ne sont conçues ni comme unité ni comme pluralité.

— Il paraît.

— Ni par conséquent comme semblables ni comme dissemblables.

— Non.

— Ni comme identiques ni comme différentes, ni comme se touchant ni comme isolées ; enfin tout ce que tout à l'heure elles nous paraissaient être, elles ne le sont pas, ni ne paraissent l'être, si l'un n'est pas.

— A la bonne heure.

— Si donc nous disions [166c] en résumé : si l'un n'est pas, rien n'est ? ne dirions-nous pas bien ?

— Très bien.

— Disons-le donc, et disons en outre que, à ce qu'il semble, soit que l'un soit ou qu'il ne soit pas, lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas.

— Rien de plus vrai.



Copyright Arvensa Editions



TIMÉE

ou

De la nature

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Nous avons eu sous les yeux les deux éditions générales de Bekker et d'Ast, l'édition spéciale de Lindau (*Lipsiæ*, 1828) et celle de Stalbaum (1838), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, le commentaire de Proclus et celui de Chalcidius.

Louis Le Roy a mis en français le *Timée* (Paris, 1581) : nous avons regretté que cette version, faite avec tant de soin, et d'un style si agréable, ne pût être reproduite aujourd'hui à cause du langage qui a trop vieilli, et des fautes nombreuses où le plus habile homme devait nécessairement tomber en traduisant au seizième siècle un ouvrage tel que le *Timée*. Notre guide accoutumé, Schleiermacher, nous a manqué : la mort a empêché ce grand critique de terminer le plus durable monument qui ait été élevé de notre temps à la philosophie platonicienne. M. Boeckh, l'homme peut-être le plus capable de donner une édition du *Timée* qui satisfît à la fois le philologue et le philosophe, en avait publié un *Specimen* (Heidelberg, 1807) et un fragment précieux (*Commentatio academica de Platonica corporis mundani fabrica, conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis* ; Heidelbergæ, 1810) ; mais il n'a pas continué cet excellent travail. Heureusement M. Stalbaum s'est présenté à la place de M. Boeckh, et il vient de mettre au jour une édition du *Timée (Platonis Timœus et Critias ;*

Copyright Arvensa Editions

recensuit, prolegomenis et commentariis instruxit Godofredus Stalbaum ; Gothæ et Lipsiæ, 1838), où, mettant à profit les travaux de ses devanciers, et les complétant par des recherches qui lui sont propres, on peut dire que l'habile critique a définitivement constitué et éclairci le texte de ce magnifique, mais très obscur dialogue. Nous n'hésitons pas à reconnaître que cette savante édition nous a été d'un immense secours : presque partout nous l'avons suivie, et nous y renvoyons avec confiance.

Note de Victor Cousin (édition 1839)

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :

SOCRATE, TIMÉE[1152], *CRITIAS*[1153], *HERMOCRATE*[1154].

SOCRATE.

[17a] Un, deux, trois. Mais, mon cher Timée, où est le quatrième de mes conviés d'hier qui ont voulu me régaler aujourd'hui.

TIMÉE.

Quelque indisposition l'a surpris, Socrate ; car il n'eût pas manqué volontiers à cette réunion[1155].

SOCRATE.

C'est donc à toi et à ceux-ci de remplir la place de l'absent.

TIMÉE.

[17b] Oui vraiment, et nous n'y plaindrons rien de ce qui sera en notre pouvoir. Car il ne serait pas juste qu'après avoir été reçus hier par toi aussi bien qu'on peut recevoir ses hôtes, nous ne fissions pas de notre mieux, tous tant que nous sommes encore, pour te rendre la pareille.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Vous rappelez-vous ce que nous disions, et quel sujet nous avions pris ?

TIMÉE.
Nous nous souvenons d'une partie, et toi qui es ici présent tu nous feras souvenir du reste. Ou plutôt, si cela ne t'ennuie pas, reprends tout en peu de mots dès le commencement, afin que nous en soyons mieux assurés.

SOCRATE.
[17c] Volontiers. Le sujet de nos discours d'hier était l'État, quel est le plus parfait et de quels hommes il me paraissait qu'il devait se former.

TIMÉE.
Et tout ce que tu disais, Socrate, nous plaisait fort.

SOCRATE.
N'avons-nous pas premièrement séparé dans l'État, de la classe des gens de guerre, celle des laboureurs et tous les autres artisans [1156] ?

TIMÉE.
Oui.

SOCRATE.
Et après avoir, conformément à la nature, donné à chacun

Copyright Arvensa Editions

[17d] une seule fonction, celle qui lui convient, et à chacun un seul art, nous avons dit que les citoyens, auxquels sur tous les autres appartient la profession de la guerre, ne doivent être autre chose que les gardiens de l'État contre ceux du dehors et ceux du dedans qui voudraient lui causer quelque dommage, justes et doux envers ceux [18a] qu'ils gouvernent, parce que ce sont leurs amis naturels, et terribles dans les combats contre leurs ennemis[1157].

TIMÉE.
Certainement.

SOCRATE.
Voilà pourquoi nous avons dit, je pense, que l'âme des gardiens de l'État doit être à un haut degré portée à la fois à la colère et à la philosophie, pour qu'ils puissent être à propos doux et terribles[1158].

TIMÉE.
Oui.

SOCRATE.
Et pour leur éducation ? N'avons-nous pas voulu qu'ils fussent élevés dans la gymnastique et dans les autres connaissances qui leur conviennent[1159] ?

TIMÉE.

Copyright Arvensa Editions

Sans doute.

SOCRATE.
[18b] Puis il a été dit que nos guerriers ainsi élevés devaient s'estimer comme n'ayant en propre ni or ni argent ni aucun autre bien, mais que, recevant de ceux qu'ils défendent un salaire de leur protection suffisant à des hommes tempérants, ils doivent le dépenser en commun, vivre et manger ensemble, tout occupés du soin de la vertu, et libres de tous autres soucis[1160].

TIMÉE.
Oui, nous l'avons dit, et de cette manière.

SOCRATE.
[18c] En outre, nous avons fait mention des femmes, et nous avons exposé comment on devrait mettre leurs natures à l'unisson de celles des hommes, et leur donner des fonctions communes avec eux, tant à la guerre qu'en toute autre circonstance[1161].

TIMÉE.
Nous l'avons dit aussi, et de cette même manière.

SOCRATE.
Et la génération des enfants ? N'est-il pas bien aisé de retenir, pour sa nouveauté, ce que nous avons prétendu,

Copyright Arvensa Editions

que les enfants devaient être communs entre tous, de façon que personne ne pût jamais reconnaître ses propres enfants, [18d] que tous s'estimassent parents de tous, que chacun crût trouver des frères et des sœurs dans tous ceux qui le pourraient être par leur âge, des pères et mères, des aïeux et aïeules dans tous ceux qui sont nés auparavant, des enfants et petits-enfants dans tous ceux qui viennent après[1162] ?

TIMÉE.
Oui, et tout cela est facile à retenir par la raison que tu viens d'en donner.

SOCRATE.
Et afin de procurer les meilleures naissances possibles, ne vous souvient-il pas comment nous avons dit que les magistrats de l'un et de l'autre sexe devaient arranger secrètement les mariages, [18e] au moyen de certains tirages au sort, de manière que les bons et les méchants soient unis à des femmes semblables à eux, sans que personne leur en veuille du mal, ces unions étant attribuées au hasard[1163] ?

TIMÉE.
Il nous en souvient.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

[19a] Et aussi qu'il faut élever les enfants des bons, et reléguer secrètement ceux des méchants dans quelque autre classe de l'État ? Puis, lorsque les uns et les autres sont devenus grands, les examiner, ramener ceux qui en seraient dignes, et, au contraire, envoyer à leur place ceux qui ne mériteraient pas de rester parmi vous[1164] ?

TIMÉE.
Oui.

SOCRATE.
Avons-nous résumé toute la discussion d'hier ? Ou bien, mon cher Timée, en avons-nous oublié quelque chose ?

TIMÉE.
[19b] Non ; c'est bien là tout ce qui a été dit.

SOCRATE.
Écoutez maintenant dans quelle disposition d'esprit je me trouve à l'égard de l'État que nous avons décrit. Je suis dans le même sentiment qu'un homme qui, considérant de beaux animaux, soit représentés par la peinture, soit réellement vivants mais en repos, se prendrait à désirer de les voir entrer en mouvement et se livrer aux exercices auxquels [19c] ils sembleraient propres ; c'est là précisément ce que j'éprouve pour l'État que nous venons de décrire. J'entendrais avec plaisir quelqu'un qui me le

Copyright Arvensa Editions

montrerait soutenant les luttes qu'un État doit soutenir, marchant noblement au combat, et se comportant pendant la guerre d'une manière qui répondît à son éducation, soit dans l'action, soit dans le discours et dans les négociations avec les autres États. Véritablement, Critias et Hermocrate, [19d] je m'avoue incapable de jamais louer dignement de tels hommes et une telle république ; et pour moi ce n'est pas merveille. Mais j'en pense autant et des poètes anciens et de ceux d'aujourd'hui ; non que je méprise la race des poètes, mais il est clair pour tout le monde qu'on imite très aisément et très bien les choses au milieu desquelles on a été élevé, et qu'il est difficile [19e] de bien imiter par des actions et plus difficile encore par des discours ce qui est étranger à l'éducation qu'on a reçue. Pour les sophistes, je les crois experts en plusieurs sortes de discours et beaucoup d'autres belles choses, mais j'ai peur qu'errants comme ils le sont et n'ayant jamais de domicile à eux, ils ne puissent asseoir un jugement sur ce que c'est que des philosophes et des politiques, sur ce qu'ils doivent faire ou dire à la guerre et dans les combats, et dans les rapports qu'ils ont avec les autres hommes, soit pour l'action, soit pour la parole. Restent les gens comme vous, qui, par leur naturel et par leur éducation, [20a] tiennent à la fois du philosophe et du politique. Timée, citoyen de Locres en Italie, ville remarquable par l'excellence de ses lois, ne le cède à personne en cette ville ni pour la fortune ni pour la naissance ; il y a été revêtu des plus grandes charges et

Copyright Arvensa Editions

dignités ; et d'un autre côté il est parvenu, selon moi, au plus haut degré de la philosophie. Nous savons tous que Critias n'est étranger à rien de ce que nous disons ; et quant à Hermocrate, nous devons croire, sur de nombreux témoignages, qu'il n'y a rien en tout cela dont il ne soit capable et par nature et par éducation. Voilà pourquoi hier, voyant que vous me demandiez de parler de l'État, j'y ai consenti de grand cœur, dans la pensée que personne ne serait plus capable que vous autres, si vous le vouliez, de poursuivre un pareil propos. Car, maintenant que nous avons mis notre république en état de faire noblement la guerre, il n'y a que vous, entre tous les hommes de notre temps, qui puissiez achever de lui donner tout ce qui lui convient. Ayant cédé à votre demande, je vous ai fait cette demande à mon tour. Vous vous êtes concertés [20c] pour me rendre aujourd'hui cette même hospitalité de discours que vous avez reçue de moi. Me voilà donc tout prêt et le mieux disposé du monde à recevoir ce que vous me donnerez.

HERMOCRATE.[1165]

Assurément, Socrate, comme Timée le disait tout à l'heure, la bonne volonté ne nous manquera pas, et nous n'aurions d'ailleurs aucun prétexte pour ne pas faire ce que tu désires. Dès hier, quand nous fûmes partis d'ici pour retourner chez Critias, notre hôte, et même avant d'arriver et le long du chemin, nous y pensions. [20d]

Copyright Arvensa Editions

Critias nous raconta alors une ancienne histoire. Redis-la encore pour Socrate, Critias, afin qu'il voie si elle répond ou non à son désir.

CRITIAS.[1166]
Je le veux bien, si toutefois notre troisième compagnon, Timée, en est aussi d'avis.

TIMÉE.
Tout à fait.

CRITIAS.
Écoute donc, Socrate, une histoire très étrange, et pourtant très véritable, que racontait jadis [20e] Solon, le plus sage des sept sages. Il était grand ami de mon bisaïeul Dropide, comme il le dit lui-même en plusieurs endroits de ses poésies[1167]. Il raconta à Critias mon aïeul, comme ce vieillard me le redit à son tour, que cette ville d'Athènes avait fait autrefois de grandes et admirables choses, aujourd'hui tombées dans l'oubli par la longueur du temps et la destruction des générations, [21a] mais une surtout dont le récit doit servir à la fois à satisfaire ton désir et à louer la déesse en cette réunion d'une manière juste et convenable et comme si nous lui chantions un hymne.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

C'est bien dit. Mais qu'est-ce donc que cette chose que ton aïeul racontait, d'après Solon, non pas comme un conte fait à plaisir, mais comme un événement véritable ?

CRITIAS.

Je vais dire cette vieille histoire comme je l'ai entendu raconter par un homme qui lui-même n'était pas jeune. Car Critias n'était pas loin [21b] alors, à ce qu'il disait, de sa quatre-vingt-dixième année, et moi j'avais à peine atteint ma dixième. C'était le jour Curéotis des Apaturies[1168], et les enfants y jouaient le rôle qu'ils ont coutume de jouer à cette fête. Nos pères avaient proposé des prix pour ceux qui réciteraient le mieux des vers. On chantait donc maints poèmes de maints poètes, et les poésies de Solon étant alors nouvelles, beaucoup d'entre nous les chantèrent. Un de ceux de notre tribu dit alors, soit que véritablement ce fût son opinion, soit qu'il voulût faire plaisir à Critias, que Solon ne lui paraissait pas seulement [21c] le plus sage des hommes, mais aussi le plus noble de tous les poètes. Le vieux Critias, je m'en souviens, fut charmé de ce discours, et dit en souriant : Amynandros, si Solon n'eût pas fait de la poésie en passant, mais qu'il s'y fût livré sérieusement, comme d'autres l'ont fait, s'il eût achevé l'ouvrage qu'il avait rapporté d'Égypte, et si les factions et les autres maux qu'il trouva ici ne l'eussent contraint [21d] d'interrompre ses travaux, selon moi, ni Hésiode, ni Homère, ni aucun autre poète n'eût surpassé

Copyright Arvensa Editions

sa gloire.

— Qu'était-ce donc, Critias, que cet ouvrage, dit Amynandros.

— C'était le récit de l'action la plus grande que cette ville ait jamais accomplie, et qui devrait être aussi la plus renommée, mais dont le temps et la mort de ceux qui l'avaient faite n'ont pas permis que la tradition subsistât jusqu'à nous.

— Raconte-moi dès le commencement, reprit l'autre, ce qu'en disait Solon, et comment et de qui il l'avait ouïe comme une histoire véritable.

[21e] — En Égypte, dit Critias, dans le Delta formé par le Nil qui, se divisant au sommet du triangle, l'enveloppe de ses bras, on trouve le Nome Saïtique dont la plus grande ville, Saïs, est la patrie du roi Amasis[1169]. Les habitants ont pour protectrice de leur ville une déesse dont le nom égyptien est Neïth, et qui, suivant eux, est la même que l'Athénée[1170] des Grecs. Ils aiment beaucoup les Athéniens, et ils se disent de la même origine. Arrivé à Saïs, Solon, comme il nous l'a raconté lui-même, [22a] fut fort bien reçu ; il interrogea les prêtres les plus instruits sur l'histoire des temps anciens, et il reconnut qu'on pouvait presque dire qu'auprès de leur science, la sienne et celle de tous ses compatriotes n'était rien. Un jour, voulant engager les prêtres à parler de l'antiquité, il se mit à leur raconter ce que nous savons de plus ancien, Phoronée dit le Premier, Niobé, le déluge de

Copyright Arvensa Editions

Deucalion [22b] et de Pyrrha, leur histoire et leur postérité, supputant le nombre des années et essayant ainsi de fixer l'époque des événements. Un des prêtres les plus âgés lui dit :

— O Solon, Solon, vous autres Grecs vous serez toujours enfants ; il n'y a pas de vieillards parmi vous.

— Et pourquoi cela ? répondit Solon.

— Vous êtes tous, dit le prêtre, jeunes d'intelligence ; vous ne possédez aucune vieille tradition ni aucune science vénérable par son antiquité. En [22c] voici la raison. Le genre humain a subi et subira plusieurs destructions, les plus grandes par le feu et l'eau, et les moindres par mille autres causes. Ce qu'on raconte chez vous de Phaéton, fils du Soleil, qui, voulant conduire le char de son père et ne pouvant le maintenir dans la route ordinaire, embrasa la terre et périt lui-même frappé de la foudre, a toute l'apparence d'une fable ; ce qu'il y a [22d] de vrai, c'est que dans les mouvements des astres autour de la terre, il peut, à de longs intervalles de temps, arriver des catastrophes où tout ce qui se trouve sur la terre est détruit par le feu. Alors les habitants des montagnes et des lieux secs et élevés périssent plutôt que ceux qui habitent près des fleuves et sur les bords de la mer. Pour nous, le Nil nous sauve de cette calamité comme de beaucoup d'autres, par le débordement de ses eaux. Quand les dieux purifient la terre par un déluge, les bergers et les bouviers font à l'abri sur leurs montagnes, tandis que les habitants de vos villes [22e] sont entraînés

Copyright Arvensa Editions

par les torrents dans la mer. Chez nous, au contraire, jamais les eaux ne descendent d'en haut pour inonder nos campagnes : elles nous jaillissent du sein de la terre. Voilà pourquoi nous avons conservé les monuments les plus anciens. En tout pays, le genre humain subsiste toujours en nombre plus ou moins considérable, [23a] à moins qu'un froid ou une chaleur extrême ne s'y oppose. Tout ce que nous connaissons, chez vous ou ici ou ailleurs, d'événements glorieux, importants ou remarquables sous d'autres rapports, tout cela existe chez nous, consigné par écrit et conservé dans nos temples depuis un temps immémorial. Mais en Grèce à peine a-t-on constaté vos actions et celles des autres peuples, soit par écrit, ou par tout autre moyen en usage dans des états civilisés, que les eaux du ciel viennent périodiquement fondre sur vous comme un fléau, ne laissant survivre que des, hommes sans lettres [23b] et sans instruction ; de sorte que vous voilà de nouveau dans l'enfance, ignorant ce qui s'est passé dans l'antiquité chez vous aussi bien que chez nous. Vraiment, Solon, les généalogies que tu viens d'énumérer diffèrent peu de fables puériles. D'abord, vous ne parlez que d'un seul déluge, quoiqu'il y en ait en plusieurs auparavant ; puis, la plus belle et la plus vaillante race qui ait jamais existé dans votre pays, vous n'en faites pas mention, bien que toi-même et [23c] tous tes compatriotes aujourd'hui vous tiriez votre origine d'un des germes de cette race échappé au commun désastre. Vous ignorez tout cela, parce que les survivants et leurs

Copyright Arvensa Editions

descendants demeurèrent longtemps sans avoir la connaissance des lettres. Car déjà autrefois, Solon, avant la grande destruction opérée par le déluge, la ville qui est aujourd'hui Athènes, excellait dans la guerre ; elle était renommée par la perfection de ses lois ; et ses actions et son gouvernement l'élevaient au-dessus de toutes les cités que nous ayons connues sous [23d] le ciel.

Solon nous raconta qu'étonné de ce discours, il conjura les prêtres de lui apprendre exactement tout ce qu'ils savaient de l'histoire de ses aïeux. Je ne t'en ferai pas un secret, Solon, répliqua le vieux prêtre ; je satisferai ta curiosité, par égard pour toi et pour ta patrie, et surtout pour honorer la déesse, notre commune protectrice, qui a élevé et institué votre ville ainsi que la nôtre, [23e] Athènes issue de la Terre et de Vulcain et Saïs mille ans après. Depuis l'établissement de notre ville, nos livres sacrés parlent d'un espace de huit mille années. Je vais donc t'entretenir sommairement des lois et des plus beaux exploits des Athéniens pendant ces neuf mille ans. Une autre fois, quand nous en aurons le loisir, nous suivrons dans les livres [24a] mêmes les détails de cette histoire. En premier lieu, si tu compares vos lois avec les nôtres, tu verras qu'un grand nombre de celles qui existaient autrefois chez vous sont aujourd'hui en vigueur parmi nous. D'abord, la classe des prêtres[1171] séparée des autres classes ; puis celle des artisans dans laquelle chaque profession travaille à part, sans se mêler avec

Copyright Arvensa Editions

aucune autre ; enfin la classe des bergers, celle des chasseurs [24b] et celle des laboureurs. Et tu le sais, la classe des guerriers est également séparée de toutes les autres, et la loi ne lui impose d'autre soin que celui de la guerre. De plus, les premiers en Asie, nous nous sommes servis des mêmes armes que vous, de la lance et du bouclier, instruits par la déesse qui vous les a données et ensuite les introduisit parmi nous. Quant à la science, tu vois qu'ici dès l'origine la loi en a réglé [24c] l'étude, depuis les connaissances qui ont pour objet la nature entière jusqu'à la divination et la médecine, allant ainsi des sciences divines aux sciences humaines, et étendant son empire sur toutes celles qui dépendent de celles-là. Ainsi cette belle constitution, la déesse l'a établie d'abord parmi vous ; elle a choisi pour votre ville le lieu où vous êtes né, sachant bien que la bonne température du pays produirait des hommes d'une heureuse intelligence. Aimant la guerre [24d] et la science, elle a fait choix d'un pays qui pût porter des hommes tout à fait semblables à elle-même. Sous ces lois et d'autres meilleures encore, vos ancêtres ont surpassé en vertu tous les hommes, comme il convenait à des fils et à des élèves des dieux. Or, parmi tant de grandes actions de votre ville, dont la mémoire se conserve dans nos livres, il y en a une surtout [24e] qu'il faut placer au-dessus de toutes les autres. Ces livres nous apprennent quelle puissante armée Athènes a détruite, armée qui, venue à travers la mer Atlantique, envahissait insolemment l'Europe et l'Asie ; car cette mer

Copyright Arvensa Editions

était alors navigable, et il y avait au devant du détroit, que vous appelez les Colonnes d'Hercule, une île plus grande que la Libye et l'Asie[1172]. De cette île on pouvait facilement passer aux autres îles, et de celles-là [25a] à tout le continent qui borde tout autour la nier intérieure ; car ce qui est en deçà du détroit dont nous parlons ressemble à un port ayant une entrée étroite : mais c'est là une véritable mer, et la terre qui l'environne, un véritable continent. Dans cette île atlantide régnaient des rois d'une grande et merveilleuse puissance ; ils avaient sous leur domination l'île entière, ainsi que plusieurs autres îles et quelques parties du continent. En outre, en deçà du détroit, ils régnaient encore [25b] sur la Libye jusqu'à l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie. Toute cette puissance se réunit un jour pour asservir, d'un seul coup, notre pays, le vôtre et tous les peuples situés de ce côté du détroit. C'est alors qu'éclatèrent au grand jour la vertu et le courage d'Athènes. Cette ville avait obtenu, par sa valeur et sa supériorité dans l'art militaire, [25c] le commandement de tous les Hellènes. Mais, ceux-ci ayant été forcés de l'abandonner, elle brava seule les plus grands dangers, arrêta l'invasion, érigea des trophées, préserva de l'esclavage les peuples encore libres et rendit à une entière indépendance tous ceux qui, comme nous, demeurent en deçà des Colonnes d'Hercule. Dans la suite de grands tremblements de terre et des inondations engloutirent, en un seul [25d] jour et en une nuit fatale,

Copyright Arvensa Editions

tout ce qu'il y avait chez vous de guerriers ; l'île Atlantide disparut sous la mer ; aussi depuis ce temps la mer est-elle devenue inaccessible et a-t-elle cessé d'être navigable par la quantité de limon que l'île abîmée a laissé à sa place.

— Voilà, Socrate, en peu de mots, le récit que le vieux [25e] Critias tenait de Solon. Hier, quand tu parlais de ta république et des citoyens qui doivent la composer, je m'étonnais, en me rappelant ce que je viens de vous dire, du rapport merveilleux qui se trouvait entre tes paroles et la plupart de celles de Solon, par hasard et à son insu. Je n'ai pas [26a] voulu vous en parler sur-le-champ, parce que le temps ne m'en avait laissé qu'une idée confuse. Je pensais qu'il fallait auparavant me recueillir et mettre en ordre tous mes souvenirs, et je consentis sans peine à faire ce que tu m'avais commandé hier, croyant pouvoir vous fournir, ce qui est de la plus haute importance, un sujet convenable et qui se rattache à votre plan. C'est ainsi qu'hier, comme Hermocrate l'a déjà dit, je leur ai raconté, en m'en allant, [26b] ce dont je me souvenais. Après m'être retiré, j'y ai encore pensé toute la nuit et j'ai retrouvé tout le fil de mon histoire ; tant il est vrai que nous avons une mémoire étonnante pour tout ce que nous avons appris dans notre jeunesse ! J'ignore si je me souviendrais de tout ce j'ai entendu hier, mais je m'étonnerais fort si j'avais oublié ce que j'ai appris il y a si longtemps. J'apprenais alors avec plaisir, [26c] comme un enfant, et le vieillard se prêtait de bon cœur à répondre à

Copyright Arvensa Editions

toutes les questions que je lui faisais ; aussi, tout cela est-il gravé dans ma mémoire en caractères ineffaçables. Ce matin, j'ai déjà fait ce récit à mes compagnons pour leur donner un sujet de conversation avec moi. Maintenant, pour remplir le but de notre réunion, je suis prêt à exposer ici non seulement les points généraux, mais encore tous les détails, tels que je les ai entendus. Supposons que les citoyens et la république que tu nous as montrés hier comme imaginaires [26d] soient réels, que cette république soit la tienne et que tes citoyens soient nos ancêtres dont parle le prêtre égyptien. Tout cela s'accordera parfaitement, et il ne sera pas absurde de dire que tes citoyens et nos ancêtres sont les mêmes. Nous essayerons donc de notre mieux de nous acquitter du rôle que tu nous as imposé. C'est à toi maintenant, Socrate, à voir si le sujet est convenable, [26e] ou s'il faut en chercher un autre.

SOCRATE.

Et quel autre sujet, ô Critias, pourrions-nous choisir, qui se rattachât plus intimement à la fête de la déesse, qu'on célèbre en ce jour ? d'autant plus qu'il ne s'agit point ici d'une fiction, mais d'une histoire véritable. Où donc et comment trouver un sujet meilleur ? Non, il vous faut continuer sous d'aussi bons auspices ; quant à moi, qui ai parlé hier, c'est aujourd'hui mon tour [27a] de me reposer et de vous écouter en silence.

Copyright Arvensa Editions

CRITIAS.

Voici maintenant, Socrate, quelle hospitalité nous t'avons préparée : Timée, le plus savant de nous en astronomie et le plus versé dans la science de la nature, parlera le premier, d'abord de la naissance du monde, puis de la nature humaine. Après cela je prendrai des mains de Timée ces hommes dont il aura exposé l'origine, et des tiennes quelques-uns d'entre eux dont tu auras fait l'éducation ; [27b] et les appelant devant vous comme devant leurs juges, suivant l'institution et la loi de Solon[1173], je parlerai de ces citoyens de notre république comme s'ils étaient ces Athéniens d'autrefois, dont les livres sacrés nous ont révélé la gloire ; en un mot, comme s'ils étaient en effet des citoyens d'Athènes.

SOCRATE.

Je vois que je serai, à mon tour, régalé d'un beau et magnifique entretien. C'est à toi, Timée, de commencer, lorsque tu auras obéi à la loi en invoquant d'abord les dieux, comme cela est convenable.

TIMÉE.

[27c] Oui. Socrate ; tout homme un peu raisonnable implore l'assistance divine, avant de commencer une entreprise quelle qu'elle soit, grande ou petite. A plus forte raison, nous qui avons entrepris d'expliquer l'univers, quelle est son origine, ou s'il n'en a point ; à

Copyright Arvensa Editions

moins de vouloir nous égarer, nous devons prier les dieux et les déesses de mettre dans notre bouche des choses qui leur soient agréables à eux avant tout et ensuite [27d] à vous. Implorons encore l'aide des dieux, pour que vous compreniez aisément ce que j'ai à vous dire, et que moi-même je vous explique clairement ma pensée.

Selon moi, il faut commencer par déterminer les deux choses suivantes : Qu'est-ce que ce qui existe de tout temps sans avoir pris naissance, et qu'est-ce que ce qui naît et renaît [28a] sans cesse sans exister jamais ? L'un, qui est toujours le même, est compris par la pensée et produit une connaissance raisonnable ; l'autre, qui naît et périt sans exister jamais réellement, tombe sous la prise des sens et non de l'intelligence, et ne produit qu'une opinion. Or, tout ce qui naît, procède nécessairement d'une cause ; car rien de ce qui est né ne peut être né sans cause. L'artiste, qui, l'œil toujours fixé sur l'être immuable et se servant d'un pareil modèle, en reproduit l'idée et la vertu, ne peut manquer d'enfanter [28b] un tout d'une beauté achevée, tandis que celui qui a l'œil fixé sur ce qui passe, avec ce modèle périssable, ne fera rien de beau. Quant à l'univers, que nous l'appelions ciel ou monde ou de tout autre nom, il faut d'abord, comme pour toute chose en général, considérer s'il existe de tout temps, n'ayant point de commencement, ou s'il est né et s'il a un commencement. Le monde est né ; car il est visible, tangible et corporel. Ce sont là des qualités sensibles ; [28c] tout ce qui est sensible, tombant sous les sens et

Copyright Arvensa Editions

l'opinion, naît et périt, nous l'avons vu ; et tout ce qui naît, doit nécessairement, disons-nous, venir de quelque cause. Mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. Il s'agit, en outre, de savoir lequel des deux modèles l'auteur de l'univers a suivi, [29a] si c'est le modèle immuable et toujours le même, ou si c'est le modèle qui a commencé. Si le monde est beau et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a fait évidemment d'après un modèle éternel ; sinon (ce qu'il n'est pas même permis de dire) il s'est servi du modèle périssable. Il est parfaitement clair qu'il s'est servi du modèle éternel ; car le monde est la plus belle des choses qui ont un commencement, et son auteur la meilleure de toutes les causes. Le monde a donc été formé d'après un modèle intelligible, raisonnable et toujours le même ; [29b] d'où il suit, par une conséquence nécessaire, que le monde est une copie.

Le plus difficile en toute chose est de trouver un commencement conforme à la nature. Après avoir distingué la copie et le modèle, il faut distinguer aussi les paroles et reconnaître qu'elles ont de la parenté avec les pensées qu'elles expriment. L'expression de ce qui est constant, immuable et intelligible, doit être constante, immuable, et autant que possible incapable d'être ni réfutée ni ébranlée, [29c] et ne rien laisser à désirer à cet égard. Mais, quand il s'agit d'exprimer une copie de ce qui est immuable, comme ce n'est qu'une copie, par analogie

Copyright Arvensa Editions

avec elle, l'expression aussi ne doit être que vraisemblable[1174]. Ce que l'existence est à la génération, la vérité l'est à l'opinion. Tu ne seras donc pas étonné, Socrate, si, après que tant d'autres ont parlé diversement sur le même sujet, j'essaye de parler des dieux et de la formation du monde, sans pouvoir vous rendre mes pensées dans un langage parfaitement exact et sans aucune contradiction. Et si nos paroles n'ont pas plus d'invraisemblance que celles des autres, il faut s'en contenter et bien te rappeler que moi qui parle [29d] et vous qui jugez, nous sommes tous des hommes, et qu'il n'est permis d'exiger sur un pareil sujet que des récits vraisemblables.

SOCRATE.
Très bien, Timée ! on ne peut attendre que cela. Nous avons admiré l'introduction ; maintenant continue sans t'interrompre, et achève le discours.

TIMÉE.
Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire [29e] et à composer cet univers. Il était bon ; et celui qui est bon, n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale [30a] de l'origine et de la formation du monde,

Copyright Arvensa Editions

sera dans le vrai. Dieu voulant que tout soit bon et que rien ne soit mauvais, autant que cela est possible, prit la masse des choses visibles qui s'agitait d'un mouvement sans frein et sans règle, et du désordre il fit sortir l'ordre, pensant que l'ordre était beaucoup meilleur. Or, celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très bon. [30b] Il trouva que de toutes les choses visibles, il ne pouvait absolument tirer aucun ouvrage qui fût plus beau qu'un être intelligent, et que dans aucun être il ne pouvait y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût, par sa constitution même, l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi, on doit admettre comme vraisemblable que ce monde est un animal véritablement doué d'une âme et d'une intelligence [30c] par la Providence divine.

Cela établi, il s'agit maintenant de dire à la ressemblance de quel être Dieu a composé le monde. Certes, ce ne peut être à la ressemblance d'aucune des espèces particulières qui existent ; car ce qui ressemble à ce qui est imparfait ne peut être beau : nous dirons donc que le monde est semblable à un être dont les autres êtres pris individuellement et par genres sont des parties, et qui comprendrait lui-même tous les êtres intelligibles, comme ce [30d] monde comprend et nous-mêmes et tous les êtres visibles. Dieu, voulant faire le monde semblable à ce qu'il y a de plus beau et de plus parfait parmi les choses intelligibles, en fit un animal visible, un et renfermant en

Copyright Arvensa Editions

lui tous les autres animaux, [31a] comme étant de la même nature que lui.

Mais avons-nous raison de l'avoir qualifié d'un ; ou ne serait-il pas plus juste d'admettre plusieurs mondes, même un nombre infini ? Non, il n'y a qu'un seul monde, s'il a été fait d'après le modèle que nous avons établi. Car ce qui comprend en soi tous les êtres intelligibles n'admet point à côté de soi un autre être ; autrement, il faudrait qu'il y en eût encore un autre où les deux premiers fussent renfermés comme parties ; et alors le monde serait la copie, non pas de ces deux-là, mais de celui qui les renferme. Ainsi, [31b] pour que ce monde fût semblable en unité à l'être parfait, le divin ouvrier n'en a fait ni deux ni une quantité infinie, il n'a fait que celui-là seul et unique, et il n'y en aura pas d'autre.

Tout ce qui a commencé doit être corporel, visible et tangible. Or, rien n'est visible sans feu, ni tangible sans quelque chose de solide, ni solide sans terre. Dieu commença donc par composer le corps de l'univers de feu et de terre. Mais il est impossible à deux choses de bien se joindre l'une à l'autre, [31c] sans une troisième : il faut qu'il y ait au milieu un lien qui rapproche les deux bouts, et le plus parfait lien est celui qui de lui-même et des choses qu'il unit, fait un seul et même tout. La proportion atteint parfaitement ce but. Car, lorsque de trois nombres, [32a] soit trois masses ou trois forces quelconques, le moyen est au dernier ce que le premier est au moyen et au premier ce que le dernier est au

Copyright Arvensa Editions

moyen, et si le moyen devient le premier et le dernier, et que le premier et le dernier deviennent les moyens, il arrive nécessairement que tout est le même, et que tout étant dans le même rapport, tout est un comme auparavant. Par conséquent, si le corps de l'univers n'avait dû être qu'une surface sans profondeur, un seul milieu aurait suffi pour lier ses extrêmes [32b] et lui donner de l'unité à elle-même. Mais, comme il devait être un corps solide, et que les corps solides ne se joignent jamais ensemble par un seul milieu, mais par deux, Dieu plaça l'eau et l'air entre le feu et la terre, et ayant établi entre tout cela autant qu'il était possible des rapports d'identité, à savoir que l'air fût à l'eau ce que le feu est à l'air, et l'eau à la terre ce que l'air est à l'eau, il a, en enchaînant ainsi toutes les parties, composé ce monde visible et tangible. C'est de ces quatre éléments réunis de manière à former [32c] une proportion, qu'est sortie l'harmonie du monde, l'amitié qui l'unit si intimement que rien ne peut le dissoudre, si ce n'est celui qui a formé ses liens. L'ordre du monde est composé de ces quatre éléments pris chacun dans sa totalité : Dieu a composé le monde de tout le feu, de toute l'eau, de tout l'air et de toute la terre ; et il n'a laissé en dehors aucune partie ni aucune force de ces éléments, [32d] d'abord afin que l'animal entier fût aussi parfait que possible, étant composé de parties [33a] parfaites ; ensuite afin qu'il fût un, n'y ayant rien de reste dont aurait pu naître quelque autre chose de semblable ; en dernier lieu afin qu'il fût

Copyright Arvensa Editions

exempt de vieillesse et de maladie ; car Dieu savait que la nature des corps composés est telle que le froid, la chaleur et tous les agents extérieurs, en s'y appliquant à contretemps, les dissolvent, amènent la décrépitude et les maladies, et les font périr.

Voilà le motif et le raisonnement qui firent faire à Dieu des différents touts un tout unique, parfait, exempt de vieillesse et de maladie. [33b] Dieu donna au monde la forme la plus convenable et la plus appropriée à sa nature ; or la forme la plus convenable à l'animal qui devait renfermer en soi tous les autres animaux ne pouvait être que celle qui renferme en elle toutes les autres formes. C'est pourquoi, jugeant le semblable infiniment plus beau que le dissemblable, il donna au monde la forme sphérique, ayant partout les extrémités également distantes du centre, ce qui est la forme la plus parfaite et la plus semblable à elle-même. Il polit toute [33c] la surface de ce globe, avec le plus grand soin par plusieurs raisons ; ce morde n'avait besoin ni d'yeux ni d'oreilles, parce qu'il ne restait en dehors rien à voir ni rien à entendre ; il n'y avait pas non plus autour de lui d'air à respirer ; il n'avait besoin d'aucun organe pour la nutrition, ni pour rejeter les aliments digérés ; car il n'y avait rien à rejeter ni rien à prendre. Non ; il est fait pour se nourrir de ses pertes propres, et toutes ses actions, [33d] toutes ses affections lui viennent de lui-même et s'y renferment ; car l'auteur du monde estima qu'il vaudrait mieux que son ouvrage se suffit à lui-même, que d'avoir

Copyright Arvensa Editions

besoin de secours étranger. De même, il ne jugea pas nécessaire de lui faire des mains, parce qu'il n'y avait rien à saisir ni rien à repousser ; et il ne lui fit pas non plus de pieds, ni rien de ce qu'il faut pour la marche ; [34a] mais il lui donna un mouvement propre à la forme de son corps, et qui, entre les sept mouvements, appartient principalement à l'esprit et à l'intelligence. Faisant tourner le monde constamment sur lui-même et sur un même point, Dieu lui imprima ainsi le mouvement de rotation, et lui ôta les six autres mouvements, ne voulant pas qu'il fût errant à leur gré. Le monde enfin, n'ayant pas besoin de pieds, pour exécuter ce mouvement de rotation, il le fit sans pieds et sans jambes.

C'est ainsi que le Dieu, qui existe de tout temps, avait conçu le Dieu qui devait [34b] naître ; il le polit, l'arrondit de tous côtés, plaça ses extrémités à égale distance du centre, en forma un tout, un corps parfait, composé de tous les corps parfaits ; puis il mit l'âme au milieu, l'épandit partout, en enveloppa le corps ; et ainsi il fit un globe tournant sur lui-même, un monde unique, solitaire, se suffisant par sa propre vertu, n'ayant besoin de rien autre que soi, se connaissant et s'aimant lui-même. De cette manière il produisit un Dieu bienheureux.

Mais Dieu ne fit pas l'âme la dernière, selon l'ordre que nous avons suivi [34c] dans notre exposition ; car, en unissant l'âme au corps, il n'eût jamais permis que le plus vieux obéît au plus jeune. Mais nous qui participons beaucoup du hasard, nous parlons ainsi à peu près au

Copyright Arvensa Editions

hasard. Dieu fit l'âme supérieure au corps, tant en âge qu'en vertu, pour qu'elle sût lui commander et devenir sa maîtresse. [35a] Voici de quoi et comment il la fit. Avec la substance indivisible et toujours la même, et avec la substance divisible et corporelle, il composa une troisième espèce de substance, intermédiaire entre la nature de ce qui est le même et celle de ce qui est divers, et il l'établit au milieu du divisible et de l'indivisible. De ces trois substances il fit un seul tout, en combinant violemment la nature intraitable de ce qui est divers avec ce qui est le même ; [35b] et quand il eut mêlé le divisible et l'indivisible avec la substance intermédiaire, et de ces trois choses formé un tout unique, il divisa ce tout en autant de parties qu'il était convenable, et chacune se trouva contenir du même, du divers et de la substance intermédiaire. Voici comment il opéra cette division : d'abord il ôta du tout une partie, puis une seconde partie double de la première, une troisième valant une fois et demie la seconde et trois fois la première, une quatrième double de la seconde, une cinquième triple [35c] de la troisième, une sixième octuple de la première, une septième valant la première vingt-sept fois. Cela fait, il remplit les intervalles [36a] doubles et triples, en enlevant au tout encore d'autres parties qu'il plaça de manière à ce qu'il y eût dans chaque intervalle deux moyennes, dont la première surpasse un de ses extrêmes et est surpassée par l'autre d'une même partie de chacun d'eux, et dont la seconde surpasse un de ses extrêmes et est surpassée par

Copyright Arvensa Editions

l'autre d'un nombre égal. Comme de cette insertion de moyens termes résultèrent des intervalles nouveaux tels que chaque nombre valût le précédent augmenté de la moitié, du tiers ou du huitième, [36b] il remplit tous les intervalles d'un plus un tiers par des intervalles d'un plus un huitième, laissant de côté dans chaque intervalle d'un plus un tiers une partie telle que le dernier nombre inséré fût au nombre suivant dans le rapport de deux cent cinquante-six à deux cent quarante-trois. C'est ainsi que le premier mélange, dont il retrancha ces parties, se trouva entièrement employé. Il coupa ensuite toute cette composition nouvelle en deux dans le sens de la longueur, plaça les deux portions de cette ligne sur le milieu l'une de l'autre, comme dans la lettre X, [36c] les courba en cercle, unit les deux extrémités de chacune entre elles et à celles de l'autre dans le point opposé à leur intersection, et leur imprima le mouvement du cercle, mouvement toujours le même et s'exécutant sur un même point. Il fit un de ces cercles extérieur et l'autre intérieur, appelant mouvement extérieur celui du même et intérieur celui du divers. Le mouvement du même, il l'inclina de côté, vers la droite, et le mouvement du divers il le dirigea suivant la diagonale, vers la gauche ; [36d] il donna la supériorité au mouvement du même et du semblable ; car il le laissa seul indivisible ; tandis que, divisant en six parties le mouvement intérieur, il fit sept cercles inégaux, avec des intervalles doubles et triples, trois de chaque espèce, et il assigna à ces cercles des mouvements contraires, dont

Copyright Arvensa Editions

trois de la même vitesse, les quatre autres inégaux en vitesse, tant entre eux qu'aux trois premiers, mais allant tous ensemble harmonieusement.

L'auteur du monde ayant achevé à son gré la composition de l'âme, il construisit au dedans d'elle tout ce qui est corporel, [36e] et rapprochant l'un de l'autre le centre du corps et celui de l'âme, il les unit ensemble ; et l'âme infuse partout, depuis le milieu jusqu'aux extrémités, et enveloppant le monde circulairement, introduisit, en tournant sur elle-même, le divin commencement d'une vie perpétuelle et bien ordonnée pour toute la suite des temps. Le corps du monde est visible ; l'âme est invisible, elle participe de la raison [37a] et de l'harmonie des êtres intelligibles et éternels, et elle est la plus parfaite des choses qu'ait formées l'être parfait. Or, puis qu'elle se compose de la nature du même, de celle du divers et de la substance intermédiaire ; qu'elle est à la fois divisée et unie selon une certaine proportion et qu'elle revient circulairement sur elle-même, il est évident qu'en rencontrant quelque chose de la substance divisible et quelque chose de la substance indivisible, elle déclare, par le mouvement qui se fait dans toute l'étendue de son être, à quoi ce quelque chose est identique [37b] et de quoi il diffère, pourquoi, ou, quand et de quelle manière il arrive que ce quelque chose existe ou soutient quelques rapports avec les choses particulières et sujettes à la génération et avec celles qui sont toujours les mêmes. La raison dont la vérité consiste dans son rapport

Copyright Arvensa Editions

avec ce qui est le même, peut avoir pour objet et le même et le divers ; et quand, dans les mouvements auxquels elle se livre sans voix et sans écho, elle entre en rapport avec ce qui est sensible, et que le cercle de ce qui est divers, dans sa marche régulière, apporte à l'âme entière des nouvelles de son monde, alors naissent des opinions et des croyances stables et vraies. [37c] Mais quand la raison a pour objet ce qui est rationnel, et que le cercle de ce qui est le même, révolu à propos, le découvre à l'âme, l'intelligence et la connaissance s'accomplissent nécessairement. Quant à savoir où ces choses se passent, quiconque dira que c'est ailleurs que dans l'âme, celui-là dira toute autre chose que la vérité.

L'auteur et le père du monde voyant cette image des dieux éternels en mouvement et vivante, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle ; [37d] et celui-ci étant un animal éternel, il chercha à donner à l'univers toute la perfection possible. La nature du modèle était éternelle, et le caractère d'éternité ne pouvait s'adapter entièrement à ce qui a commencé ; Dieu résolut donc de faire une image mobile de l'éternité ; et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. [37e] Avec le monde naquirent les jours, les nuits, les mois et les années, qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que des parties du temps ; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans

Copyright Arvensa Editions

notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle ; car nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est et sera ; elle est, voilà ce qu'il faut dire en [38a] vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille ni plus jeune, de même quelle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre. [38d] De même, quand nous appliquons le mot être au passé, au présent, à l'avenir et même au non être, nous ne parlons pas exactement. Mais, ce n'est point ici le lieu de s'expliquer sur ces choses plus en détail.

Le temps a donc été fait avec le monde, afin que, nés ensemble, ils finissent aussi ensemble, si jamais leur destruction doit arriver ; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemblât [38c] le plus possible. Le modèle est existant pendant toute l'éternité, et le monde a été, est et sera pendant toute la durée du temps. C'est dans ce dessein et dans cette pensée que Dieu, pour produire le temps, fit naître le soleil, la lune et les cinq autres astres que nous appelons planètes, afin de marquer et de maintenir les mesures du temps ; et, après avoir formé ces corps, il leur assigna [38d] les sept orbites que forme le cercle de ce qui est divers. La lune obtint

Copyright Arvensa Editions

l'orbite le plus proche de la terre ; le soleil vint après, ensuite Vénus et l'astre consacré à Mercure, qui parcourent leurs orbites aussi vite que le soleil, mais dont le mouvement est en sens contraire. C'est pourquoi le Soleil, Mercure et Vénus s'atteignent et sont tour à tour atteints l'un par l'autre dans leur course. Si on voulait exposer toutes les raisons pour lesquelles les autres astres ont été établis, ce nouveau [38e] sujet nous arrêterait bien plus longtemps que celui dont nous sommes occupés maintenant. Peut-être une autre fois, quand nous aurons plus de loisir, reviendrons-nous sur ce point et le traiterons-nous avec toute l'étendue qu'il mérite.

Quand donc chacun des astres qui étaient nécessaires à la constitution du temps, eut pris le cours convenable, et que ces corps, par leur union avec l'âme de l'univers, furent devenus des êtres animés et comprirent la tâche qui leur était imposée, ils parcoururent, selon le mouvement du divers, [39a] coupant obliquement celui du même et en même temps maîtrisé par lui, les uns des orbites plus grandes, les autres des orbites plus petites ; ceux dont l'orbite était plus petite allèrent plus vite, et ceux dont l'orbite était plus grande allèrent moins vite ; enfin, ceux qui, par le mouvement du même, vont le plus vite, semblèrent atteints par ceux qui vont plus lentement, tandis qu'en réalité ce sont eux qui les atteignent. Car, le mouvement qui fait tourner tous les cercles en spirale, comme ces cercles se meuvent en même temps [39b] dans deux directions contraires, fait

Copyright Arvensa Editions

paraître le plus près ce qui s'éloigne le plus lentement de lui-même, qui est le plus vite. Or, pour qu'il y eût une mesure évidente de la vitesse et de la lenteur relative des astres et que les mouvements des huit cercles pussent d'exécuter à leur aise, Dieu alluma au second cercle, à partir de la terre, une lumière que nous appelons le soleil, afin d'éclairer tout le ciel et de faire participer à la science du nombre tous les êtres vivants qui y sont appelés, instruits par le mouvement du même et du semblable. [39c] C'est ainsi que naquirent d'abord le jour et la nuit et par là une révolution uniforme et régulière, ensuite le mois, après que la lune eut, dans son circuit, atteint le soleil, enfin l'année, après que le soleil eut terminé sa carrière. Quant aux autres astres, les hommes, excepté un bien petit nombre, n'en connaissent pas les révolutions ; ils ne leur donnent pas même des noms et ne mesurent pas leurs distances au moyen du nombre, de sorte [39d] qu'à vrai dire, ils ne savent pas que ces mouvements, infinis en nombre et d'une admirable variété, sont ce que nous appelons le temps. Il est néanmoins possible de comprendre comment la véritable unité de temps, l'année parfaite est accomplie, lorsque les huit révolutions mesurées par le circuit et le mouvement uniforme du même, sont toutes retournées à leur point de départ. Voilà pourquoi et comment ont été faits ceux des astres qui, dans leur marche à travers le ciel, sont assujettis à des conversions[1175], afin que [39e] cet animal visible

Copyright Arvensa Editions

ressemblât le plus qu'il se pourrait à l'animal parfait et intelligible et imitât de plus près sa nature éternelle.

Avant la génération du temps, le monde tout entier était fait à l'imitation de son modèle, et la seule dissemblance qui restait entre eux, c'était que le monde ne contenait pas encore tous les animaux. Dieu ajouta donc ce qui manquait conformément à la nature du modèle. Il jugea qu'il fallait mettre dans ce monde des espèces d'animaux de même nombre et de la même nature que celles que son esprit aperçoit dans l'animal réellement existant. Or, il y en a quatre : la première est la race céleste des dieux, la seconde comprend les animaux ailés [40a] et qui vivent dans l'air, la troisième ceux qui habitent les eaux, et la quatrième ceux qui marchent sur la terre. Il composa l'espèce divine presque toute entière de feu, afin qu'elle fût la plus resplendissante et la plus belle à voir ; il la fit ronde à la ressemblance de l'univers, l'établit dans la connaissance du bien à la suite duquel elle marche ; puis il la distribua sur toute l'étendue du ciel auquel il donna par cette variété son véritable ornement. Chacun de ces animaux divins reçut deux mouvements : l'un par lequel il se meut dans le même cercle, [40b] de la même façon et autour du même point, parce que sa pensée s'applique toujours au même objet et reste toujours la même ; l'autre, par lequel il se meut en avant, maîtrisé par le mouvement du même et du semblable. Il leur ôta les cinq autres mouvements, afin que chacun d'eux fût aussi parfait que possible. C'est dans le même

Copyright Arvensa Editions

motif que furent formés les astres qui ne sont point errants[1176], animaux divins et immortels, qui persévèrent toujours dans un même mouvement autour d'un même point. Quant aux astres errants et soumis à des conversions, ils ont été faits comme nous l'avons exposé plus haut. La terre, notre nourrice, roulée [40c] autour de l'axe qui traverse tout l'univers, a été faite pour être la productrice et la gardienne du jour et de la nuit ; elle est le premier et le plus ancien des dieux nés sous le ciel. Mais les chœurs de danses formés par ces dieux, les cercles qu'ils décrivent entre eux, comment ils reculent ou avancent, s'approchent ou s'écartent les uns des autres, à quelles époques ceux-ci se cachent derrière ceux-là pour reparaitre ensuite, les alarmes et les présages [40d] qu'inspire ce spectacle à ceux qui savent y lire, ce serait une vaine entreprise d'exposer tout cela sans en avoir une image sous les yeux[1177]. Ce que nous avons dit jusqu'ici nous doit suaire, et nous n'ajouterons plus rien sur la nature des dieux visibles et qui ont pris naissance.

Quant aux autres démons, il est au-dessus de notre pouvoir de connaître et d'expliquer leur génération ; il faut s'en rapporter aux récits des anciens, qui, étant descendus des dieux, comme ils le disent, connaissent sans doute leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi aux enfants [40e] des dieux, quoique leurs récits ne soient pas appuyés sur des raisons vraisemblables ou certaines. Mais comme ils prétendent raconter l'histoire

Copyright Arvensa Editions

de leur propre famille, nous devons nous soumettre à la loi et les croire.

Voici donc, d'après leur récit, la généalogie de ces dieux : du Ciel et de la Terre naquirent l'Océan et Thétis, qui engendrèrent Phorcys, Saturne, Rhéa et plusieurs autres. [41a] De Saturne et de Rhéa sont descendus Jupiter, Junon et tous les dieux qu'on leur donne pour frères, et enfin toute leur postérité[1178].

Quand tous ces dieux, et ceux qui brillent dans le ciel et ceux qui ne nous apparaissent qu'autant qu'il leur plaît, eurent reçu la naissance, l'auteur de cet univers leur parla ainsi :

« Dieux issus d'un Dieu, vous dont je suis l'auteur et le père, mes ouvrages sont indissolubles parce que je le veux. Tout [41b] ce qui est composé de parties liées ensemble, doit se dissoudre ; mais il est d'un méchant de vouloir détruire ce qui est bien et forme une belle harmonie. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, ni absolument indissolubles ; mais vous ne serez point dissous et vous ne connaîtrez point la mort, parce que ma volonté est pour vous un lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous fûtes unis au moment de votre naissance. Maintenant écoutez mes ordres. Il reste encore à naître trois races mortelles ; sans elles le monde serait imparfait : car il ne contiendrait pas en soi [41c] toutes les espèces d'animaux, et il doit les contenir pour être parfait. Si je leur donnais moi-même la

Copyright Arvensa Editions

naissance et la vie, ils seraient semblables aux dieux. Afin donc qu'ils soient mortels et que cet univers soit réellement un tout achevé, appliquez-vous, selon votre nature, à former ces animaux, en imitant la puissance que j'ai déployée moi-même dans votre formation. Quant à l'espèce qui doit partager le nom des immortels, être appelée divine et servir de guide à ceux des autres animaux qui voudront suivre la justice et vous, [41d] je vous en donnerai la semence et le principe. Vous ensuite, ajoutant au principe immortel une partie périssable, formez-en des animaux ; faites-les croître en leur donnant des aliments ; et après leur mort recevez-les dans votre sein. »

Il dit, et, dans le même vase où il avait composé l'âme du monde, il mit les restes de ce premier mélange et les mêla à peu près de la même manière. L'essence de vie au lieu d'être aussi pure qu'auparavant, l'était deux et trois fois moins. Ayant achevé le tout, Dieu le partagea en autant d'âmes qu'il y a d'astres, [41e] en donna une à chacun d'eux, et, faisant monter ces âmes comme dans un char, il leur fit voir la nature de l'univers et leur expliqua ses décrets irrévocables. La première naissance sera la même pour tous, afin que nul ne puisse se plaindre de Dieu ; chaque âme, placée dans celui des organes du temps[1179] [42a] qui convient le mieux à sa nature, deviendra nécessairement un animal religieux ; la nature humaine étant double, le sexe qu'on appellera viril, en

Copyright Arvensa Editions

sera la plus noble partie ; quand, par une loi fatale, les âmes seront unies à des corps, et que ces corps recevront sans cesse de nouvelles parties et en perdront d'autres, ces impressions violentes produiront d'abord la sensation, puis l'amour mêlé de plaisir et de peine, enfin la crainte et la colère, [42b] et toutes les autres passions qui naissent de celles-là ou leur sont contraires ; la justice consistera à dompter ces passions, l'injustice à leur obéir ; celui qui passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre, retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu et partagera sa félicité ; celui qui aura failli sera changé en femme [42c] à la seconde naissance ; s'il ne s'améliore pas dans cet état, il sera changé successivement, suivant le caractère de ses vices, en l'animal auquel ses mœurs l'auront fait ressembler ; et ses transformations et son supplice ne finiront point avant que se laissant conduire par le mouvement du même et du semblable en lui, et domptant par la raison cette partie grossière de lui-même, composée tardivement de feu, d'air, [42d] d'eau et de terre, masse turbulente et désordonnée, il se rende digne de recouvrer sa première et excellente condition.

Quand Dieu eut donné ces lois aux âmes pour ne pas être à l'avenir responsable de leurs fautes, il répandit les unes sur la terre, les autres dans la lune et le reste dans les autres organes du temps. Après cette distribution, il laissa aux jeunes dieux le soin de façonner les corps mortels, d'ajouter à l'âme humaine [42e] tout ce qui lui manquait, et de diriger, autant que possible, cet animal

Copyright Arvensa Editions

mortel dans la voie la meilleure et la plus sage, à moins qu'il ne devienne lui-même l'artisan de son malheur.

Celui qui avait ainsi disposé toutes ces choses, demeura dans son repos accoutumé. Cependant ses enfants, comprenant l'ordre établi par leur père, s'y conformèrent ; ils prirent le principe immortel de l'animal mortel, et, imitant l'auteur de leur être, ils empruntèrent au monde des parties de feu, de terre, d'eau et d'air, [43a] qui devaient lui être rendues un jour, et les assemblèrent en un tout, non pas par des liens indissolubles, comme ceux qui unissaient les parties de leurs propres corps ; mais au moyen d'un grand nombre de chevilles, invisibles à cause de leur petitesse, ils composèrent, de ces divers éléments, chaque corps particulier, et dans ce corps, dont les parties s'écoulent et se renouvellent sans cesse, ils placèrent les cercles de l'âme immortelle. Les cercles de l'âme, comme plongés dans un fleuve, ne se laissèrent pas emporter par le courant, mais ne purent le régler, tantôt entraînés, tantôt entraînant à leur tour ; de sorte que [43b] l'animal tout entier était agité sans ordre, sans raison, au hasard, par tous les six mouvements, en avant et en arrière, à droite et à gauche, en haut et en bas, dans tous les sens. Le flot qui, en s'avançant et se retirant, apporte au corps sa nourriture, était déjà assez agité ; il devint encore plus désordonné par l'impulsion qu'il reçut du dehors, quand le corps fut offensé [43c] par un feu extérieur à lui, par la dureté de la terre, par les exhalaisons humides de l'eau ou par la violence des vents

Copyright Arvensa Editions

portés par l'air, mouvements qui tous passent du corps jusqu'à l'âme et qui ont été depuis et sont encore aujourd'hui appelés en général sensations. Ces sensations excitèrent alors de grandes et nombreuses émotions, et, venant à se rencontrer [43d] avec le courant intérieur, agitèrent violemment les cercles de l'âme, arrêtèrent entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même, l'empêchèrent de poursuivre et de terminer sa course, et introduisirent le désordre dans le mouvement du divers, de sorte que les trois intervalles doubles, et les trois intervalles triples, avec les intervalles d'un plus un demi, d'un plus un tiers et d'un plus un huitième, qui leur servent de liens et de moyens ternies, ne pouvant être complètement détruits sans l'intervention de celui qui les a formés, furent [43e] au moins détournés de leur course circulaire, et égarés dans tous les sens et dans tous les mouvements désordonnés, autant que cela était possible. Demeurant à peine réunis entre eux, ils se mouvaient encore, mais sans ordre, tantôt dans un sens contraire à celui qu'ils devaient suivre, tantôt obliquement ; quelquefois renversés, comme si quelqu'un mettait la tête en bas et jetait les pieds en haut ; dans cette position, il prend la droite des spectateurs pour leur gauche et leur gauche pour leur droite, et ceux-ci se trompent de même à son égard. Au milieu de ces désordres et d'autres semblables, [44a] quand les cercles viennent à rencontrer au dehors quelque objet de l'espèce du même, ou de l'espèce du divers, ils donnent à ces objets les noms de

Copyright Arvensa Editions

même et de divers, à l'encontre de la vérité ; ils deviennent menteurs et extravagants ; et il n'y a en eux aucun cercle qui dirige et conduise les autres. Et si des sensations apportées du dehors viennent ébranler la demeure de l'âme, elles semblent triompher de l'âme, qui pourtant est leur maîtresse.

A cause de tous ces accidents, aujourd'hui et depuis les premiers temps, l'âme commence [44b] par être sans intelligence, quand elle vient d'être unie à un corps mortel. Mais quand le courant de nourriture et d'accroissement diminue, et que les cercles de l'âme, prenant de la tranquillité, suivent leur les cercles de l'âme, prenant de la tranquillité, suivent leur voie propre et se modèrent avec le temps, alors réglant leurs mouvements à l'imitation de celui des cercles qui embrasse toute la nature, ils ne se trompent plus sur le même et sur le divers, et rendent sage l'homme dans lequel ils se trouvent. Et si en outre on a reçu une bonne éducation, on devient un homme accompli [44c] et parfaitement sain, et on évite la plus grande des maladies ; tandis que celui qui a négligé son âme, traverse la vie d'un pas chancelant et retourne dans l'autre monde, sans avoir rien gagné dans celui-ci et chargé d'impureté. Mais nous reviendrons plus tard sur ce point ; il faut en ce moment traiter avec plus de soin le sujet qui nous occupe. Nous allons donc reprendre ce que nous disions tout à l'heure, la génération détaillée du corps avec celle de l'âme, pour quelle raison et par quelle divine Providence ils ont été

Copyright Arvensa Editions

faits, [44d] en nous attachant dans ces explications à ce qu'il y a de plus vraisemblable.

D'abord, à l'imitation de la forme ronde de l'univers, les dieux placèrent les deux cercles divins de l'âme dans ce corps sphérique que nous appelons maintenant la tête, et qui est en nous notre partie la plus divine et la maîtresse de toutes les autres. Ils lui soumirent le corps entier, dont ils firent son serviteur, sachant bien que le corps serait capable de se mouvoir dans tous les sens. Et, comme il y a sur la terre toutes sortes d'éminences que la tête en roulant [44e] n'aurait pu franchir, et de cavités d'où elle n'aurait pu sortir, ils lui donnèrent le corps comme un char pour la porter. Le corps reçut pour cela de la longueur, et la Providence divine lui donna quatre membres qui s'étendent et se replient, au moyen desquels il saisit les objets et s'appuie sur eux pour pénétrer en quelque lieu que ce soit, [45a] portant dans l'endroit le plus élevé de nous-mêmes la demeure de la partie la plus sainte et la plus divine de notre être. Voilà pourquoi nous avons tous des pieds et des mains. Jugeant que les parties antérieures de notre corps sont plus nobles et plus propres à commander que les parties postérieures, les dieux voulurent que notre mouvement se fît plutôt en avant qu'en arrière. Il fallut donc que le devant de notre corps fût distinct de l'autre côté, et formé différemment. Pour cela, sur le globe de la tête, ils placèrent d'abord le visage, et sur le visage les organes [45b] de toutes les facultés de l'âme. Ils firent participer à

Copyright Arvensa Editions

la direction de notre être la partie qui occupe le devant, comme la nature le voulait. Le premier organe qu'ils fabriquèrent est l'œil qui nous apporte la lumière ; et voici dans quel but : ils composèrent un corps particulier de tout le feu qui ne brûle pas, mais qui fournit cette douce lumière, dont chaque jour est formé ; et le feu pur, et semblable à celui-là, qui est au dedans de nous, ils le firent s'écouler par les yeux, à flots pressés mais uniformes, et ils disposèrent toute la surface de l'œil, et surtout le milieu, [45c] de manière à arrêter complètement le feu le plus grossier, et à ne laisser passer que celui qui est pur. Quand donc la lumière du jour s'applique au courant de la vue, alors le semblable rencontre son semblable, l'union se forme et il n'y a plus dans la direction des yeux qu'un seul corps, qui n'est plus un corps étranger et dans lequel ce qui vient du dedans est confondu avec ce qui vient du dehors. De cette union de parties semblables résulte un tout homogène, [45d] qui transmet à tout notre corps et fait parvenir jusqu'à l'âme les mouvements des objets qu'il rencontre ou par lesquels il est rencontré, et nous donne ainsi cette sensation que nous appelons la vue. Mais à la nuit, quand le feu extérieur se retire, le courant est détruit ; car le feu intérieur, rencontrant au dehors des êtres d'une nature différente, s'altère et s'éteint, et ne peut plus s'unir à l'air qui l'environne, puisque cet air ne contient plus de feu. Il cesse donc de voir, et alors il amène le sommeil ; car les paupières, [45e] que les dieux ont faites pour être les

Copyright Arvensa Editions

gardiennes et les conservatrices de la vue, retiennent au dedans, en se fermant, la puissance du feu ; celle-ci comprimée ralentit et tempère les mouvements intérieurs ; de là le repos ; ce repos, quand il est profond, amène un sommeil mêlé de peu de songes ; mais s'il reste encore quelque mouvement trop rapide, ces mouvements, suivant leur nature et la place qu'ils occupent, [46a] engendrent des représentations des objets eux-mêmes, visions intérieures dont on se souvient au réveil. Quant à la faculté de reproduire des images, qui appartient aux miroirs et à toute surface brillante et polie, il n'est plus difficile de s'en rendre compte. Lorsque le feu intérieur et le feu extérieur, à cause de l'affinité qui est entre eux, s'unissent auprès d'une surface polie, et se mêlent l'un à l'autre de mille façons, [46b] il en résulte nécessairement des images fidèles, puisque le feu du visage ne fait plus qu'un, sur la surface polie et brillante, avec le feu de l'image. Cependant la droite semble être à gauche ; car, il n'arrive pas ici, comme dans les cas ordinaires, que chaque partie de celui qui regarde soit tournée vers la partie contraire de celui qui est vu ; tandis que la droite paraît à droite et la gauche à gauche, quand la lumière, composée de deux sortes de feux, est répercutée ; et cela arrive [46c] lorsque la surface polie d'un miroir, recourbée en avant des deux côtés, renvoie le feu qui vient de la droite du spectateur vers la partie gauche de l'image, et réciproquement. Ce même miroir, placé en travers devant le visage, présente l'image

Copyright Arvensa Editions

renversée, parce qu'alors c'est le bas qui est renvoyé vers le haut et le haut vers le bas[1180].

Tout cela est du nombre des causes secondaires dont Dieu se sert pour représenter l'idée du bien aussi parfaitement qu'il est possible. [46d] La plupart des hommes les regardent, non comme des causes secondaires, mais comme les principales causes de toutes choses, parce qu'elles refroidissent, échauffent, condensent, liquéfient et produisent d'autres effets semblables. Mais il ne peut y avoir en elles ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, le seul qui puisse posséder l'intelligence est l'âme ; or, l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais, celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher comme les vraies causes [46e] premières les causes intelligentes, et mettre au rang des causes secondaires, toutes celles qui sont mues et qui meuvent nécessairement[1181]. Il nous faut suivre et exposer ces deux genres de causes, en traitant séparément de celles qui produisent avec intelligence ce qui est beau et bien, et de celles qui, dépourvues de raison, agissent au hasard et sans ordre. Nous en avons assez dit sur les causes secondaires qui ont donné à la vue la faculté qu'elle possède. Il nous reste à indiquer le plus grand des avantages que nous procure la vue, et pour lequel la Divinité [47a] nous a fait ce présent. La vue est pour nous, à mon sentiment, la cause du plus grand bien ; car

Copyright Arvensa Editions

personne n'aurait pu discourir comme nous le faisons sur l'univers, sans avoir contemplé les astres, le soleil et le ciel. C'est l'observation du jour et de la nuit, ce sont les révolutions des mois et des années, qui ont produit le nombre, fourni la notion du temps, et rendu possible l'étude de la nature de l'univers. [47b] Ainsi, nous devons à la vue la philosophie elle-même, le plus noble présent que le genre humain ait jamais reçu et puisse recevoir jamais de la munificence des dieux. Voilà ce que j'appelle le plus grand bien de la vue. Maintenant, pourquoi célébrer ses autres avantages moins précieux ? Celui qui n'est pas sage en regretterait la perte par des plaintes et des gémissements inutiles. Mais qu'il demeure établi pour nous que Dieu nous a donné la vue, afin qu'en examinant dans le ciel les cercles de l'intelligence éternelle, nous apprenions à conduire ceux de notre esprit, qui, malgré le désordre de leurs mouvements, [47c] sont de même nature que ces autres cercles bien ordonnés, et qu'instruits par ce spectacle à donner à nos pensées la direction la plus régulière que comporte notre nature, à l'image des cercles divins qui ne s'écartent point de leur route, nous réglions ceux qui s'en écartent en nous.

Il en faut dire autant de la voix et de l'ouïe : Dieu nous les a données pour les mêmes motifs ; car la parole a été destinée au même but que la vue ; elle y concourt pour une grande part ; et c'est à cause de l'harmonie que l'ouïe a reçu la faculté de saisir [47d] les sons musicaux. Quand on cultive avec intelligence le commerce des Muses,

Copyright Arvensa Editions

l'harmonie, dont les mouvements sont semblables à ceux de notre âme, ne paraît pas destinée à servir, comme elle le fait maintenant, à de frivoles plaisirs[1182] ; les Muses nous l'ont donnée pour nous aider à régler sur elle et soumettre à ses lois les mouvements désordonnés de notre âme, comme elles nous ont donné le rythme [47e] pour réformer les manières dépourvues de mesure et de grâce de la plupart des hommes.

Nous n'avons guère parlé jusqu'ici que des actes opérés par l'intelligence. Il faut y ajouter ceux qui viennent de la nécessité ; [48a] car, ce monde est le résultat de l'action combinée de la nécessité et de l'intelligence. L'intelligence prit le dessus sur la nécessité, en lui persuadant de produire la plupart des choses de la manière la plus parfaite ; la nécessité céda aux sages conseils de l'intelligence ; et c'est ainsi que cet univers fut constitué dans le principe. Si donc nous voulons exposer avec exactitude l'origine du monde, il nous faut, dans nos discours, suivre cette cause irrégulière partout où elle nous conduira. Il faut par conséquent revenir [48b] sur nos pas et prendre un autre commencement, en remontant ici à l'origine des choses, comme nous l'avons fait pour ce qui précède. Cherchons quelle était, avant la naissance du monde, la nature du feu, de l'eau, de l'air et de la terre, et quelles pouvaient être alors leurs qualités. Jusqu'ici personne n'a approfondi ces questions ; mais comme si nous savions parfaitement ce que c'est que le feu et

Copyright Arvensa Editions

chacun de ces autres corps, nous disons que ce sont des principes, et nous les considérons comme les éléments de l'univers, tandis que l'homme le moins intelligent devrait comprendre [48c] qu'ils ne peuvent être comparés avec la moindre vraisemblance aux parties dont les syllabes se composent[1183]. Mais voici ce que je vous déclare : Je n'entreprendrai point de vous exposer la cause ou les causes et les raisons, quelles qu'elles soient, de tout ce qui existe, et je m'en abstiens pour ce seul motif qu'il serait trop difficile d'expliquer sur cela son sentiment, en se conformant au plan de ce discours. N'attendez pas cela de moi, et moi-même il ne faut pas que je me persuade que je sois en état d'accomplir [48d] une si grande entreprise. Mais, me renfermant dans la vraisemblance, comme je l'ai fait depuis le commencement de ce discours, je tâcherai d'émettre des opinions qui ne soient pas moins vraisemblables que celles des autres, et de traiter de nouveau mon sujet dans son ensemble et dans ses détails avec plus d'étendue qu'auparavant. Invoquons encore, avant de poursuivre, la Divinité qui nous a conduits jusqu'ici, afin qu'elle nous guide, dans cette recherche ardue et inaccoutumée, [48e] vers des doctrines vraisemblables.

Distinguons un plus grand nombre de principes que nous ne l'avons fait au commencement ; alors nous ne parlions que de deux espèces d'êtres ; il faut maintenant en admettre une troisième. Ces deux espèces nous ont

Copyright Arvensa Editions

suffi dans tout ce qui précède ; l'une intelligible et toujours la même ; c'est le modèle ; l'autre, visible et ayant un commencement, [49a] la copie de la première. Nous n'avons pas cherché une troisième espèce, ces deux-là paraissant nous suffire. Mais la suite de ce discours semble nous contraindre à introduire un nouveau terme, difficile et obscur. Et quelle puissance naturelle lui attribuerons-nous ? Celle surtout d'être le réceptacle et comme la nourrice de tout ce qui naît. Voilà la vérité ; mais il est nécessaire de s'expliquer plus au long : tâche pénible [49b] pour divers motifs, et surtout parce qu'elle nous oblige à nous étendre d'abord sur la nature du feu et des autres corps dont nous avons parlé en même temps. Car il n'est pas facile de dire, par exemple, quel est celui de ces corps qu'on doit appeler eau plutôt que feu, et en général pourquoi une certaine dénomination convient à l'un d'entre eux plutôt qu'à tous les autres ou à chacun des autres ; de sorte qu'il est malaisé d'avoir ici un langage ferme et assuré. Comment donc y parviendrons-nous ? par quels moyens ? et dans ces difficultés que pourrons-nous dire le vraisemblable sur ces différents corps ? D'abord nous voyons que celui que nous avons appelé eau, en se congelant devient, à ce qu'il semble, des pierres et de la terre ; [49c] la terre dissoute et décomposée s'évapore en air j l'air enflammé devient du feu ; le feu comprimé et éteint redevient de l'air ; à son tour, l'air condensé et épaissi se transforme en nuage et en brouillard ; les nuages, en se condensant encore plus,

Copyright Arvensa Editions

s'écoulent en eau ; l'eau se change de nouveau en terre et en pierres ; tout cela forme un cercle, dont toutes les parties ont l'air de s'engendrer les unes les autres. Ainsi, ces choses ne paraissant jamais [49d] conserver une nature propre, qui oserait affirmer que l'une d'elles est telle chose et non pas telle autre ? On ne le peut ; et il est beaucoup plus sûr de s'exprimer à leur sujet de la façon suivante : Le feu, par exemple, que nous voyons soumis à de perpétuels changements, nous ne l'appellerons pas feu, mais quelque chose de semblable au feu, comme nous n'appellerons pas l'eau de l'eau, mais quelque chose de semblable à l'eau, et nous ne désignerons aucun de ces objets par des termes [49e] qui marquent de la persistance, comme quand nous disons ceci, cela, pour désigner quelque chose ; car, ne restant jamais les mêmes, ces objets se refusent à ces dénominations, ceci, de ceci, à ceci, et à toutes celles qui les présentent comme ayant une certaine stabilité. Il ne faut pas parler de ces sortes de choses comme d'individus distincts, mais il faut les appeler toutes et chacune d'elles des apparences soumises à de perpétuels changements. Nous appellerons donc des apparences le feu et tout ce qui a eu un commencement. Mais, l'être dans lequel elles apparaissent pour s'évanouir ensuite, [50a] celui-là seul peut être désigné par ces mots ceci et cela, tandis qu'on ne peut les appliquer aux qualités, au chaud, au blanc, à tout ce qui a son contraire, et en général aux phénomènes qui dérivent de ceux-là.

Copyright Arvensa Editions

Mais il faut traiter ce sujet avec encore plus d'exactitude. Supposons qu'on fasse prendre successivement toutes les formes possibles à un lingot d'or, et qu'on ne cesse de remplacer chaque forme par une autre, si quelqu'un, en montrant une de ces formes, demandait [50b] ce que c'est, on serait certain de dire la vérité en répondant que c'est de l'or ; mais on ne pourrait pas dire, comme si cette forme avait une existence réelle, que c'est un triangle ou toute autre figure, puisque cette figure disparaît au moment même où l'on en parle. Si donc on répondait, pour éviter toute erreur : elle est l'apparence que vous voyez ; il faudrait se contenter de cette réponse. L'être qui contient tous les corps en lui-même est comme ce lingot d'or : il faut toujours le désigner par le même nom ; car il ne change jamais de nature ; il reçoit perpétuellement toutes choses dans son sein, sans revêtir jamais une forme [50c] particulière, semblable à quelqu'une de celles qu'il renferme ; il est le fond commun où vient s'empreindre tout ce qui existe et il n'a d'autre mouvement ni d'autre forme que les mouvements et les formes des êtres qu'il contient. Ce sont eux qui le font paraître divers. Ces êtres qui sortent de son sein et y rentrent, sont des copies des êtres éternels, façonnées sur leurs modèles d'une manière merveilleuse et difficile à exposer, dont nous parlerons plus tard. Maintenant il faut reconnaître trois genres différents, ce [50d] qui est produit, ce en quoi il est produit, ce d'où et à la ressemblance de quoi il est

Copyright Arvensa Editions

produit. Nous pouvons comparer à la mère ce qui reçoit, au père ce qui fait, et au fils la nature intermédiaire ; mais il faut nous rappeler que comme les copies prennent mille aspects divers et reçoivent toutes les formes qui existent, l'être dans le sein duquel se trouve ce qui doit être ainsi façonné, ne serait pas propre à sa destination, s'il n'était pas lui-même privé de toutes les formes [50e] qu'il doit recevoir. En effet, s'il ressemble à quelqu'une de ses formes, quand viendra la forme contraire ou toute autre figure, il ne pourra la bien reproduire, puisqu'il aura lui-même un aspect qui lui est propre. Il est donc nécessaire que ce qui doit recevoir dans son sein toutes les espèces, soit dépourvu de toute forme ; de même que ceux qui composent des onguents odoriférants, mettent d'abord tous leurs soins à priver de toute odeur la liqueur qu'ils veulent parfumer ; ou de même que quand on veut façonner une substance molle, on ne lui laisse auparavant aucune forme déterminée, et on s'applique, au contraire, à l'unir et à la polir autant que possible. [51a] Ainsi, il convient que ce qui doit être propre à recevoir dans toute son étendue des copies de tous les êtres éternels, soit dépourvu de toute forme par soi-même. En conséquence, cette mère du monde, ce réceptacle de tout ce qui est visible et perceptible par les sens, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce que ces corps ont formé, ni aucun des éléments dont ils sont sortis ; mais nous ne nous tromperons pas en disant que c'est un certain être invisible, informe, [51b] contenant toutes

Copyright Arvensa Editions

choses en son sein, et recevant, d'une manière très obscure pour nous, la participation de l'être intelligible, un être, en un mot, très difficile à comprendre. Mais autant qu'on peut déterminer sa nature par tout ce que nous venons de dire, on parlerait avec exactitude en disant qu'il est du feu en tant qu'il s'enflamme, de l'eau en tant qu'il devient de la terre, et de l'air en tant qu'il devient de la terre, et de l'air en tant qu'il prend la forme de ces deux corps.

Cette distinction nous conduit à étudier plus attentivement les corps dont nous venons de parler. Y a-t-il un feu en soi, et toute chose a-t-elle son existence en soi, [51c] comme nous avons coutume de le dire ? ou bien, ce que nous voyons, et ce que nous sentons par nos organes, a-t-il seul de la réalité ? n'y a-t-il absolument rien au-delà ? Est-ce en vain que nous admettons pour chaque chose une idée, et des idées ne sont-elles que des mots ? Il n'est pas convenable d'affirmer qu'il en est ainsi, sans discussion et sans examen, et il ne faut pas non plus ajouter à ce discours, déjà long par lui-même, une longue [51d] recherche accessoire. Mais, si l'on pouvait se renfermer dans de justes limites, de manière à traiter ce grand sujet en peu de mots, rien ne serait plus à propos. C'est de la sorte que je vais donner mon avis.

Si l'intelligence et l'opinion vraie sont deux genres différents, nécessairement tout être en soi, toute idée inaccessible aux sens, tombe sous l'intelligence seule. Si, comme quelques-uns le pensent, l'opinion vraie ne diffère

Copyright Arvensa Editions

en rien de l'intelligence, tout ce que nos organes atteignent, doit être admis comme parfaitement réel. [51e] Mais il faut distinguer ces deux choses, parce qu'elles se forment en nous séparément et avec des caractères différents. En effet, l'une vient de la science, l'autre de la persuasion : l'une est toujours conforme à la droite raison, l'autre est sans raison ; l'une est inébranlable, l'autre peut chanceler. L'opinion vraie appartient à tous les hommes ; l'intelligence aux dieux seulement, et parmi les hommes, à un petit nombre. Cela étant, [52a] il faut reconnaître qu'il existe une idée toujours la même, qui n'a pas commencé et qui ne finira pas, ne recevant en elle rien d'étranger et ne sortant pas d'elle-même, invisible et insaisissable à tous les sens, et que la pensée seule peut contempler ; et une autre chose, portant le même nom que la première et semblable à elle, mais sensible, engendrée, toujours en mouvement, naissant en un certain lieu pour en disparaître ensuite, objet de l'opinion jointe à la sensibilité. La troisième espèce est le lieu éternel, ne périssant jamais [52b] et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens, mais perceptible pourtant par une sorte d'intelligence bâtarde ; elle est à peine admissible ; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe ; nous disons seulement qu'il est nécessaire que tout ce qui est soit quelque part, dans une certain lieu, occupe un certain espace, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni en quelque lieu sous le ciel, n'est rien. Préoccupés de ces objets et d'autres

Copyright Arvensa Editions

semblables, quand nous transportons tout éveillés ces rêveries à cet être véritablement existant et qu'on ne voit pas à travers un songe, [52c] nous ne pouvons en parler avec vérité. Cependant, comme toute image n'est pas la même chose que le modèle sur lequel elle est faite, sans relever non plus d'elle-même, mais qu'elle est toujours la représentation d'un être différent d'elle, et que par conséquent elle doit avoir lieu au sein d'un autre être, à la substance duquel elle participe d'une manière quelconque, ou n'être absolument rien, un discours exact et véridique éclaire la nature de l'être véritable, en nous montrant que tant que l'être véritable sera une chose et ses images une autre chose, ces deux natures différentes ne peuvent exister l'une dans l'autre, [52d] de manière à être à la fois deux choses et une seule. Voici donc en peu de mots quelle est ma pensée : il existe, et il existait avant la formation de l'univers trois choses distinctes : l'être, le lieu, la génération. La nourrice de la génération, humectée, enflammée, recevant les formes de la terre et de l'air, et subissant toutes les modifications qui se rapportent [52e] à celles-là, apparaissait sous mille aspects divers : et comme elle était soumise à des forces inégales et sans équilibre, elle était sans équilibre elle-même, poussée de tous côtés et irrégulièrement, recevant des corps une impulsion qu'elle leur rendait à son tour. Cette impulsion leur imprimait des mouvements différents, et les séparait les uns des autres ; et de même que quand on agite des grains, et qu'on les vanne, soit dans un van ou

Copyright Arvensa Editions

dans un autre instrument propre à nettoyer le blé, [53a] tout ce qui est épais et pesant tombe d'un côté, tandis que les parties les plus petites et les plus légères sont emportées ailleurs ; ainsi les quatre espèces de corps étant mis en mouvement par l'être qui les contenait, et qui était lui-même agité comme un instrument propre à vanner du grain, les parties les plus différentes se séparaient les unes des autres, et les plus semblables se portaient vers le même lieu, de sorte que chacun de ces quatre corps occupait une place séparée, avant que l'univers fût formé de leur assemblage. Auparavant, tout était sans raison et sans mesure ; [53b] et à la formation de l'univers, le feu, l'eau, la terre et l'air, qui présentaient déjà l'aspect propre à chacun d'eux, se trouvaient cependant dans l'état où doit se trouver tout être dont Dieu est absent ; il les prit dans cet état, et introduisit l'ordre au milieu d'eux pour la première fois, par le moyen des idées et des nombres. Dieu les tira de l'imperfection où ils étaient, pour les rendre aussi beaux et aussi parfaits que possible : que ce soit là notre principe constant dans tout ce qui va suivre. Il faut maintenant vous exposer l'ordre établi en chacun d'eux, [53c] et vous montrer l'origine de cet ordre. Ce sont des discours qu'on n'est pas accoutumé à entendre ; mais, comme vous connaissez les routes de la science par lesquelles nous serons obligés de passer, vous serez en état de me suivre.

D'abord c'est une chose évidente pour tout le monde que le feu, la terre, l'eau et l'air sont des corps. Tout ce

Copyright Arvensa Editions

qui a l'essence du corps a de la profondeur, et il est de toute nécessité que ce qui a de la profondeur contienne en soi la nature du plan. Une base dont la surface est parfaitement plane, se compose [53d] de triangles. Tous les triangles dérivent de deux triangles, ayant chacun un angle droit et deux angles aigus. L'un de ces triangles a de chaque côté une partie égale d'un angle droit divisée par des côtés égaux ; l'autre, des parties inégales d'un angle droit, divisées par des côtés inégaux[1184]. Telle est l'origine que nous assignons au feu et aux trois autres corps, en suivant la vraisemblance mêlée de certitude. Quant aux principes de ces triangles eux-mêmes, Dieu qui est au-dessus de nous, et parmi les hommes, ceux qui sont les amis de Dieu, les connaissent.

Voyons comment [53e] ces quatre corps sont devenus parfaitement beaux, différents entre eux, mais pouvant naître réciproquement l'un de l'autre en se dissolvant. Cette recherche nous fera connaître la vérité sur l'origine de la terre, du feu, et des corps qui leur servent de termes moyens ; et alors nous n'accorderons à personne qu'on puisse voir quelque part des corps plus beaux que ceux-là, dont chacun appartient à un genre unique. Il faut donc nous empresser de constituer harmoniquement ces quatre genres excellents en beauté, afin de pouvoir dire que nous en connaissons suffisamment la nature.

[54a] Des deux triangles dont nous avons parlé, celui qui est isocèle ne peut avoir qu'une seule forme ; le

Copyright Arvensa Editions

triangle allongé en peut avoir un nombre infini. Dans ce nombre infini de triangles, nous devons dire quel est le plus beau, si nous voulons procéder avec ordre. Si quelqu'un peut en indiquer un plus beau et plus propre à la formation des corps que celui que nous avons choisi, nous avouerons volontiers notre défaite, et nous le regarderons comme un ami et non comme un ennemi. Pour nous, nous déclarons le plus beau de ces nombreux triangles et nous plaçons au-dessus de tous les autres celui dont les trois plaçons au-dessus de tous les autres celui dont les trois côtés sont égaux. [54b] Dire pourquoi, demanderait de trop longs discours ; mais si quelqu'un nous réfute, et prouve que nous nous trompons, nous lui proposons notre amitié pour prix de sa découverte. Choisissons donc deux triangles qui servent à la formation du feu et des trois autres corps : le triangle isocèle, et celui dont un des côtés est trois fois plus grand que le côté le plus petit. Et comme nous avons parlé plus haut assez obscurément : de cette formation des corps, c'est ici le lieu d'en traiter plus à fond. Ces quatre genres dé corps nous paraissaient naître les uns des autres ; mais ce n'était là qu'une apparence trompeuse. [54c] Car tous les quatre naissent des triangles que nous avons désignés, savoir : trois d'entre eux du triangle à côtés inégaux et le quatrième du triangle isocèle. Il n'est donc pas possible que lorsqu'ils se dissolvent, ils puissent tous naître les uns des autres, par la réunion de plusieurs petits triangles en un petit nombre de grands, ou réciproquement. Il n'y a

Copyright Arvensa Editions

que trois de ces genres qui puissent ainsi s'engendrer les uns les autres ; ce sont ceux qui sont formés du même triangle ; car si l'un d'entre eux, dont les triangles sont grands, vient à se dissoudre, il en résulte un grand nombre de petits triangles, ayant chacun la forme qui leur convient ; au contraire, quand la dissolution a lieu dans des corps composés d'un grand nombre [54d] de petits triangles, il se forme un nombre unique, et toute la masse se réunit en un autre genre plus grand. Voilà ce que nous avons à dire sur cette transformation des genres. Il s'agit maintenant de faire connaître quelle est la nature de chaque genre, et de quels nombres chacun d'eux a été formé. Nous commencerons par le premier, composé du plus petit triangle. Il a pour élément le triangle dont l'hypoténuse est double du petit côté. Si l'on rapproche deux de ces triangles, de manière que les deux côtés superposés soient la diagonale de la figure formée par ce rapprochement, et que l'on répète trois fois [54e] cette opération, en ayant soin que toutes les diagonales et tous les petits côtés se réunissent en un même point qui leur serve de centre commun, on obtiendra un triangle équilatéral composé de six triangles partiels. Or, lorsque quatre de ces triangles équilatéraux sont réunis, tous les points où se rencontrent trois angles plans, forment un angle solide, dont la grandeur surpasse celle de l'angle plan le plus obtus. En formant une figure qui ait quatre de ces angles, on obtient la première espèce de solide, [55a] qui divise toute la sphère dans laquelle il est inscrit en

Copyright Arvensa Editions

parties égales et semblables[1185]. Le second solide provient des mêmes triangles équilatéraux réunis au nombre de huit, et de telle façon que chaque angle solide soit composé de quatre angles plans ; il fallut six angles pareils pour accomplir cette seconde espèce de solide[1186]. La troisième est formée de la réunion de cent vingt triangles élémentaires ; [55b] elle a douze angles solides, dont chacun résulte de cinq triangles équilatéraux et vingt triangles équilatéraux pour bases[1187]. Ce sont là les seuls solides à la formation desquels servit cet élément[1188]. Le quatrième solide fut produit par l'autre élément, le triangle isocèle ; quatre triangles isocèles furent réunis, les quatre angles droits au centre, de manière à composer un tétragone équilatéral ; six de ces tétragones [55c] donnèrent huit angles solides, chaque angle solide étant formé de trois angles plans ; et de cet assemblage résulta la figure cubique, qui a pour base six tétragones réguliers. Et comme il restait une cinquième combinaison, Dieu s'en servit pour tracer le plan de l'univers[1189].

Si, en réfléchissant attentivement à tout ce qui précède, on se demande s'il faut dire que le nombre des mondes est infini, ou fini, on verra qu'en admettre [55d] un nombre infini, c'est penser comme un homme privé des connaissances qu'il est nécessaire d'avoir[1190]. Mais n'y en a-t-il réellement qu'un seul, ou faut-il en admettre

Copyright Arvensa Editions

cinq ? C'est une question sur laquelle on peut hésiter avec plus d'apparence de raison. Pour nous, d'après la vraisemblance, nous déclarons qu'il n'y en a qu'un, peut-être quelqu'autre en admettra-t-il cinq, en partant d'un autre point de vue. Mais, laissons là ces questions et assignons chacune des figures dont nous venons d'étudier l'origine, au feu, à la terre, à l'eau ou à l'air. Donnons à la terre le solide de forme cubique ; [55e] car des quatre genres la terre est le plus immobile ; elle est le corps le plus susceptible de recevoir une apparence fixe ; il est donc nécessaire qu'elle soit formée du solide qui a les bases les plus fermes. Or, parmi les triangles que nous avons choisis en commençant, la base la plus ferme possible est le triangle équilatéral et non celui dont les côtés sont inégaux, et des deux plans équilatéraux que nous avons formés au moyen du triangle équilatéral, le tétragone, dans ses parties et dans son ensemble, est nécessairement une base plus ferme que le triangle. Ainsi, [56a] en attribuant cette forme à la terre, nous conservons la vraisemblance. Donnons à l'eau la moins mobile des formes qui nous restent ; au feu, la plus mobile ; à l'air, celle qui tient le milieu ; le corps le plus ténu au feu, le plus grand à l'eau, et celui qui tient le milieu, à l'air. De ces quatre genres, celui qui a les bases les plus petites est nécessairement plus mobile et plus délié, [56b] parce qu'il est plus aigu dans tous les sens, et aussi plus léger que tous les autres, comme étant formé des mêmes éléments, mais plus petits. Viennent ensuite le second et le

Copyright Arvensa Editions

troisième genres avec le degré de mobilité qu'ils doivent à la seconde et à la troisième figures. Admettons donc, d'après la droite raison et la vraisemblance, que le solide qui a la forme d'une pyramide est l'élément et comme le germe du feu, que le second solide que nous avons décrit est celui de l'air, et le troisième, celui de l'eau. Il faut concevoir tous ces éléments dans une telle petitesse que, [56c] quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent, nous ne pouvons les discerner un à un ; mais quand ils sont réunis en grand nombre, la masse qu'ils produisent est visible. Et pour les proportions de leur nombre, de leurs mouvements et de leurs autres qualités, autant que la nécessité s'y prêtait et cédait à la persuasion de l'intelligence, Dieu les a exactement réglées et accomplies de tout point avec harmonie.

D'après tout ce que nous avons dit sur ces différents genres de corps, voici [56d] ce qui paraît le plus vraisemblable. La terre, mise en contact avec le feu et dissoute par sa subtilité, erre ça et là, en état de dissolution, dans le feu lui-même, ou dans l'air, ou dans une masse d'eau, jusqu'à ce que ses parties, venant à se rencontrer quelque part, se réunissent de nouveau les unes aux autres, et redeviennent terre ; car elles ne peuvent se transformer en un corps d'un autre genre[1191]. Mais l'eau, divisée par le feu, ou même par l'air, peut devenir, en se recomposant, un corps de feu ou deux [56e] corps d'air. Quant à l'air, lorsqu'il est

Copyright Arvensa Editions

décomposé, d'une seule de ses parties peuvent naître deux corps de feu. Réciproquement, lorsque du feu est renfermé dans de l'air, dans de l'eau ou dans quelque partie de terre, mais en petite quantité, relativement à la masse qui le contient, si, emporté dans le mouvement de cette masse, il est vaincu malgré sa résistance et se décompose, il faut deux corps de feu pour former une seule partie d'air ; et quand l'air est vaincu, et que ses parties se séparent, il en faut deux et demie pour produire une seule partie d'eau. Reprenons tout cela d'une autre manière. Si le feu contient quelque corps appartenant [57a] à l'un des autres genres, et qu'il le dissolve par l'acuité de ses angles et de ses côtés, ce corps échappe à cette action dissolvante, lorsque ses parties se recomposent en prenant elles-mêmes la nature du feu ; car étant devenu semblable et identique au feu, il ne peut produire en lui aucune altération, ni en éprouver aucune de la part d'un être avec lequel il a une entière ressemblance ; au contraire, tant qu'un corps étranger se trouve contenu dans un autre, et combat contre plus fort que soi, il ne cesse d'être dissous. Lorsque, par exemple, un petit nombre de petits triangles [57b] se trouvent contenus dans un grand nombre de plus grands, et qu'ils y sont brisés et pour ainsi dire éteints, s'ils veulent se réunir sous la forme du corps qui les a vaincus, leur extinction cesse, le feu devient de l'air, l'air devient de l'eau. Mais, lorsque deux corps de dimensions différentes, mais de quantités égales, sont aux prises, la dissolution ne cesse

Copyright Arvensa Editions

que quand chacun des corps entièrement broyé et dissous se retire vers un corps de même nature que lui, ou que les plus petits corps étant vaincus, plusieurs se réunissent en un seul sous la forme de l'élément vainqueur et y demeurent attachés. Ces transformations [57c] changent aussi la place de toutes choses. Car la masse entière de chaque corps est portée par le mouvement de l'être qui les contient tous dans son sein, dans le lieu qui lui est propre ; mais quand certains individus d'un genre cessent de ressembler à ce genre pour devenir semblables à un autre, ils sont portés par la secousse qui leur a été imprimée dans le lieu qu'occupent les corps dont ils ont pris la ressemblance.

Ce sont là les causes qui ont donné naissance à tous les corps simples et primitifs. Et quant à la production des différentes espèces qui se sont formées dans chaque genre, il faut en chercher la cause dans les deux éléments de toutes choses[1192], [57d] qui n'ont pas engendré chacun un seul triangle d'une grandeur déterminée, mais de grands et de petits triangles, et en aussi grand nombre qu'il y a d'espèces dans chaque genre. De sorte que par le mélange des individus de chaque espèce et des espèces entre elles, il se forme une variété infinie, dont doivent tenir compte ceux qui veulent discourir sur la nature avec vraisemblance.

Si nous négligeons de rechercher maintenant comment et par quels moyens se produisent le

Copyright Arvensa Editions

mouvement et le repos, il en résultera pour nous de nombreux embarras [57e] dans la suite de ce discours. Nous en avons déjà dit quelque chose ; mais ajoutons encore ceci, qu'entre deux choses semblables le mouvement ne peut avoir lieu. En effet, qu'il y ait une chose mue sans un moteur, ou un moteur sans une chose mue, cela est fort difficile, ou pour mieux dire, impossible. Or, sans moteur ni chose mue, il n'y a pas de mouvement ; et une chose semblable à une autre ne peut ni la mouvoir, ni être mue par elle. Plaçons donc toujours le repos dans les choses semblables, [58a] et le mouvement dans les choses différentes. Ce qui rend les choses différentes, c'est l'inégalité. Nous avons expliqué l'origine de l'inégalité[1193], mais nous n'avons pas dit comment il se fait que les individus, même séparés par genres, ne cessent de se mouvoir et de s'agiter entre eux. Voici donc ce que nous en dirons maintenant. Le cercle de l'univers, qui comprend en soi tous les genres, et qui, par la nature de sa forme sphérique, aspire à se concentrer en lui-même, resserre tous les corps et ne permet pas qu'aucune place reste vide. C'est pour cela que [58b] le feu principalement s'est infiltré dans toutes choses ; ensuite l'air qui vient après le feu pour la ténuité de ses parties, et les autres corps dans le même ordre. Car ce qui est composé des plus grandes parties, est aussi ce qui contient en soi les plus grands vides ; et les vides les plus petits se trouvent dans ce qui a été formé des parties les

Copyright Arvensa Editions

plus petites. Le mouvement de condensation pousse les petites dans les intervalles des grandes. Quand de petites parties se trouvent à côté des grandes, les plus petites divisent les plus grandes, les plus grandes réunissent les plus petites ; et toutes ces parties montent ou descendent pour se mettre à la place qui leur convient ; [58c] car, en changeant de dimensions, elles doivent occuper une place différente. C'est ainsi et par ces moyens que la diversité ne cesse de se produire, et qu'elle cause maintenant et causera toujours le mouvement perpétuel des corps. Outre cela, il faut songer qu'il, s'est formé plusieurs espèces de feu, la flamme d'abord, puis ce qui sort de la flamme et sans brûler procure aux yeux la lumière ; enfin, ce qui reste de la flamme, après qu'elle est éteinte, dans [58d] les corps enflammés. De même, il y a dans l'air une partie plus pure, c'est l'éther, une autre plus épaisse qu'on appelle nuage et brouillard, et d'autres espèces sans nom, qui naissent de l'inégalité des triangles. Pour l'eau, elle se divise d'abord en deux parties, l'une fluide, l'autre fusible. La partie fluide, composée des plus petits éléments qui soient entrés dans la formation de l'eau, et d'éléments inégaux, se meut elle-même et reçoit facilement les impulsions qui lui viennent du dehors, à cause de cette inégalité et de la forme qui lui est propre. L'autre partie, formée d'éléments [58e] plus grands et égaux entre eux, est plus stable ; l'égalité de ses éléments la rend pesante, tant que la cohésion subsiste ; mais quand le feu la pénètre et la dissout, elle devient mobile

Copyright Arvensa Editions

en perdant son égalité ; et étant alors facile à mouvoir, elle est poussée par l'air qui l'environne et précipitée vers la terre, où les masses dont elle se compose se divisent et sur laquelle elle coule ; et elle reçoit un nom qui rappelle ces deux phénomènes. [59a] En même temps, comme le feu contenu dans l'eau fusible s'échappe, et qu'il ne peut s'évaporer dans le vide, il comprime l'air environnant qui pousse l'eau encore fluide dans les places qu'occupait le feu, et s'unit lui-même avec elle. L'eau ainsi comprimée et recouvrant son égalité, puisqu'elle est dégagée du feu, auteur de l'inégalité, se resserre et se contractes On a appelé froid cette perte de feu, et glace la cohésion qui en résulte entre les parties de l'eau. De toutes les eaux [59b] que nous avons appelées fusibles, celle qui se compose des parties les plus ténues et les plus égales, forme ce genre qui ne se divise point en espèces, et qu'embellit une couleur fauve et brillante, le plus précieux de tous les biens, l'or, dont les parties se réunissent en s'infiltra e à travers la pierre. Une espèce voisine de l'or, très dure à cause de sa densité, et dont la couleur est noire, c'est le diamant. Une autre encore qui se rapproche de l'or par les parties qui la composent, mais qui renferme dans un seul genre diverses espèces, qui a d'ailleurs plus de densité que l'or, et contient un faible alliage de terre qui la rend plus dure, [59c] en même temps que des pores plus larges lui donnent plus de légèreté, est une de ces eaux brillantes et condensées qu'on nomme l'airain. Lorsque par l'action du temps la partie de terre vient à se dégager

Copyright Arvensa Editions

de l'eau fusible qui la contient ; elle forme un corps séparé que l'on distingue à la vue, et qu'on appelle la rouille. Il ne serait pas difficile de décrire encore d'autres phénomènes de cette nature, en cherchant toujours la vraisemblance ; et celui qui, pour se délasser, laissant de côté l'étude de ce qui est éternel et discourant [59d] avec vraisemblance sur ce qui a un commencement, se procure ainsi un plaisir sans remords, celui-là se ménage durant sa vie un amusement sage et modéré. C'est dans ce sens que nous avons dit tout ce qui précède ; et nous allons dire de même ce qui nous paraîtra vraisemblable sur les questions qui viennent après. L'eau, mêlée de feu et composée de petits éléments, que l'on appelle liquide à cause de sa mobilité et du chemin qu'elle parcourt en coulant sur la terre, et qui cède facilement à la pression parce que ses bases sont moins solides que celles de la terre, acquiert une plus grande uniformité quand elle est isolée du feu et de l'air qu'elle contenait, [59e] se contracte par l'effet de la sortie de ces deux corps, et s'étant ainsi congelée, devient de la grêle, si ce dégagement a lieu principalement au-dessus de la terre, et si c'est sur la terre, du cristal : Mais, quand la séparation n'est pas complète, et que l'eau est encore à moitié fluide, si c'est au-dessus de la terre, elle s'appelle de la neige, et de la gelée, si c'est sur la terre, à la suite de la rosée. La plupart des espèces de l'eau sont, appelées des sucs, sans distinction et d'un nom commun au genre entier, [60a] parce qu'elles sourdent de terre pour nourrir

Copyright Arvensa Editions

les plantes. Et, comme ces sucs diffèrent entre eux, à, cause de la diversité des mélanges dont ils sont le produit, ils forment, outre un grand nombre d'espèces qui n'ont pas reçu de nom, quatre espèces principales. Ce sont celles qui contiennent du feu ; elles sont plus connues que les autres, et on les désigne par des noms : l'une est le vin, qui réchauffe l'âme en réchauffant le corps ; l'autre est cette espèce polie, qui épanouit la vue, et que cela même rend luisante aux yeux et qui paraît brillante et grasse, l'espèce huileuse, qui comprend la poix, la gomme, l'huile elle-même et tous les autres corps analogues ; la troisième est celle qui, en chatouillant notre palais [60b] et jusqu'aux voies de la nutrition, produit la sensation de douceur, et que l'on distingue des autres espèces par le nom de miel ; la quatrième enfin est cette liqueur écumante qui consume la chair en la brûlant, que l'on sécrète de tous les sucs, et que l'on appelle l'opium[1194].

Quant aux espèces diverses de la terre, l'une d'elles, la pierre, est produite par l'action de l'eau, et voici de quelle façon. Lorsque l'eau fusible vient à se fondre, parce que la cohésion de ses parties est détruite, elle se transforme en air ; cet air s'élève [60c] aussitôt à la place que l'air doit occuper. Et comme il n'y avait pas de vide, l'air nouvellement formé comprime l'air qui l'environne ; et celui-ci étant pesant et serré contre la masse de la terre qu'il enveloppe, la comprime fortement et la contraint de remplir la place qu'occupait l'air qui vient de se former. La

Copyright Arvensa Editions

terre ainsi contractée sous la pression de l'air, de manière à ne pouvoir plus être dissoute par l'eau, devient une pierre de la plus belle espèce, si l'égalité et l'uniformité de ses parties la rendent brillante, et de l'espèce la moins précieuse dans le cas contraire. Lorsque par la vivacité du feu toute [60d] humidité est enlevée, et que la terre est plus desséchée qu'elle ne l'est pour former la pierre, il en résulte cette espèce de corps que nous avons nommé la tuile ; mais si la terre que l'on a desséchée au feu renferme encore quelque humidité, elle devient en se refroidissant une pierre de couleur noire[1195]. Ou bien quand elle a été ainsi dégagée d'une grande partie de l'eau qu'elle contenait, mais que ses parties sont plus petites, et qu'elle est salée, il se forme un corps à demi solide, et susceptible de se dissoudre de nouveau dans l'eau ; c'est le nitre qui purifie l'huile et la terre, ou le sel, assaisonnement si utile [60e] en tout ce qui se rapporte au goût et que la loi nous représente comme agréable aux dieux. Les composés de ces deux corps ne sont pas solubles dans l'eau, et peuvent être dissous par l'action du feu ; voici comment et pourquoi : un volume de terre n'est soluble ni par le feu ni par l'air : car ces deux corps étant composés d'éléments plus petits que les pores de la terre, pénètrent dans ces pores avec beaucoup de facilité, sans violence, et laissent le volume entier sans le décomposer ni le dissoudre. Au contraire, comme les parties de l'eau sont plus grandes, elles se font une voie

Copyright Arvensa Editions

par la force, divisent la terre et la dissolvent ; mais si la terre [61a] non comprimée ne peut être décomposée de force que par l'eau, quand elle est comprimée, il n'y a que le feu qui puisse la dissoudre, car il n'y a plus que lui qui puisse pénétrer dans ses pores. Quant à l'eau glacée, si la cohésion est très forte, le feu seul, et dans le cas contraire le feu et l'air peuvent la dissoudre, l'air en s'introduisant dans les pores, le feu en attaquant les triangles eux-mêmes. L'air condensé avec force ne peut être dissous, si l'élément dont il est formé n'est lui-même détruit ; moins condensé, il est soluble, mais par le feu seulement. Dans les corps composés de terre et d'eau, comme l'eau [61b] remplit tous les pores de la terre, lors même que la terre est fortement comprimée les parties d'eau qui viennent du dehors ne trouvent pas d'ouverture pour s'introduire, coulent tout autour, et laissent le volume subsister entier ; mais les parties du feu pénétrant les pores de l'eau, et le feu produisant dans l'air le même effet que produit l'eau dans la terre, le feu est le seul principe qui puisse fondre un composé de terre et d'eau. Parmi ces composés, les uns contiennent moins d'eau que de terre, comme le verre en général [61c] et toutes les espèces de pierres qu'on appelle fusibles ; les autres en contiennent davantage, comme tout ce qui ressemble à la cire, et tout ce qui sert à parfumer.

Nous avons énuméré presque toutes les espèces diverses, en faisant connaître leur aspect particulier, leurs combinaisons et leurs transformations entre elles ; nous

Copyright Arvensa Editions

devons rechercher maintenant les causes des impressions qu'elles produisent sur nous. D'abord il faut que l'expérience des sens serve de fondement à tous nos discours. Mais nous n'avons pas encore expliqué la formation de la chair et de tout ce qui s'y rapporte, ni la partie mortelle de notre âme. Tout cela ne peut être expliqué convenablement, [61d] si l'on n'explique en même temps les sensations, qui accompagnent les impressions venues du dehors ; et ces impressions à leur tour ne peuvent être expliquées, sans ces autres connaissances. Cependant, il est presque impossible de faire marcher ces deux études de front. Il faut d'abord commencer par l'une des deux, et nous reviendrons ensuite à celle que nous aurons ajournée. Afin de pouvoir traiter des impressions en suivant l'ordre des différents genres, plaçons en premier lieu ce qui concerne le corps et l'âme.

Demandons-nous d'abord pourquoi nous disons que le feu est chaud, et pour cela recherchons comment il opère une sorte de décomposition et de dissolution dans notre propre corps. [61e] Car, nous sentons presque tous que l'impression que le feu produit sur nous, a quelque chose de l'action d'un corps acéré : il faut songer que ses côtés sont saillants, ses angles aigus, ses triangles petits, ses mouvements rapides, et que toutes ces qualités le rendent fort et tranchant, en sorte qu'il divise toujours [62a] de ses pointes tout ce qu'il rencontre ; enfin, il ne faut pas oublier que la manière dont cette espèce de

Copyright Arvensa Editions

corps a été formée, lui donne particulièrement et exclusivement le pouvoir de découper et de morceler nos corps en petites parties, et de produire ainsi, selon toute vraisemblance, l'impression que nous appelons chaleur. Quoique l'impression contraire n'ait aucun besoin d'explication, nous ne laisserons pas d'en parler. Les objets humides qui environnent notre corps, et dont les éléments sont grands, pénètrent en nous, chassent les éléments plus petits dont elles ne peuvent occuper la place, compriment l'humeur liquide [62b] qui est en nous, de variée et mobile qu'elle était la rendent immobile en lui donnant de l'uniformité, et la condensent en augmentant la cohésion de ses parties. Ainsi comprimée plus que ne le comporte sa nature, cette humeur résiste et combat de tout son pouvoir contre son adversaire : cette lutte et cette agitation produisent le tremblement et le frisson. On a donné le nom de froid à cet ensemble d'impressions et à la cause qui les produit. On appelle durs les objets dont notre chair ne peut vaincre la résistance, mous, ceux qui cèdent à sa pression, et réciproquement. Tout ce qui s'appuie sur une petite base cède aisément ; mais les corps qui ont pour surfaces [62c] des tétragones, affermis sur leur base, forment l'espèce la plus solide, et tout ce qui est le plus condensé est aussi ce qui offre le plus de résistance.

La légèreté et la pesanteur s'expliqueront facilement, si nous montrons d'abord ce qu'il faut entendre par ce que l'on appelle le haut et le bas. Ce n'est pas en avoir

Copyright Arvensa Editions

une idée juste que de croire[1196] qu'il y a dans la nature deux lieux distincts opposés l'un à l'autre, et qui séparent tout l'univers en deux parties ; le bas, vers lequel gravite tout ce qui a un corps, le haut vers lequel on ne peut pousser un corps qu'en surmontant sa résistance. En effet, le monde [62d] étant sphérique, toutes les parties également éloignées du centre, qui appartiennent à la circonférence, lui appartiennent au même titre ; et le centre également distant de toutes les parties de la circonférence, doit être considéré comme opposé à chacune d'elles. Le monde étant ainsi fait, celui qui admet ce qu'on appelle le haut et le bas, ne s'écarte-t-il pas de la vérité et ne se sert-il pas d'expressions peu convenables ? Car le point central du monde ne peut être appelé avec raison ni le haut ni le bas, mais le centre ; la circonférence qui l'enveloppe ne peut être confondue avec lui, et elle ne contient aucune partie qui soit plus éloignée que les autres ou du centre ou de l'extrémité opposée. Dans cette similitude de toutes les parties, est-il possible de les désigner par des noms contraires, et si on le fait, peut-on croire qu'on parle convenablement ? Si on suppose un corps solide placé en équilibre [63a] au milieu du monde, il n'inclinera vers aucun point dé la circonférence, puisque tous ces points sont parfaitement égaux ; mais si quelqu'un fait le tour de ce corps placé au centre du monde, il lui arrivera souvent d'appeler le haut ou le bas, à l'extrémité d'un diamètre, ce qu'à l'autre extrémité il

Copyright Arvensa Editions

avait désigné par le nom contraire. Il est donc insensé de prétendre que le monde entier, qui, comme nous venons de le dire, est sphérique, soit divisé en deux parties, l'une inférieure, l'autre supérieure. Maintenant, d'où viennent les noms de haut et de bas, et dans quels objets avons-nous pris ce rapport [63b] pour l'appliquer ensuite au monde entier ? c'est ce que nous allons rechercher, en partant des principes que nous venons d'établir. Si quelqu'un s'élevait vers la partie de l'univers qui a été de préférence assignée au feu, et vers laquelle ce corps est emporté lorsqu'il s'en développe une quantité considérable, et que là cet homme eût assez de prise sur le feu pour en saisir des parties et les placer dans les bassins d'une balance, quand il aurait soulevé le fléau de la balance et entraîné le feu au milieu de l'air, substance différente, [63c] il est évident que la plus petite partie s'élèverait avec plus de facilité que la plus grande. Car, de deux parties enlevées à la fois par une même force, la plus petite cède nécessairement davantage à l'impulsion, tandis que la plus grande résiste et tend vers la terre ; on dit alors de cette dernière partie qu'elle est pesante, et que son mouvement est de haut en bas, et de la première qu'elle est légère, et que son mouvement est de bas en haut. La même chose se voit en certaines actions que nous faisons dans le lieu qui nous est assigné. Ainsi, en marchant sur la terre, il nous arrive d'enlever des corps formés de terre, ou de jeter la terre elle-même, par une impulsion violente, au milieu de l'air, substance

Copyright Arvensa Editions

différente ; et cela, contre la nature de ces deux corps, qui tendent à rester [63d] avec les corps de la même espèce. Alors la plus petite partie, cédant à l'impulsion plus facilement que la plus grande, s'élève davantage dans cette substance différente ; en conséquence nous appelons cette partie légère, et le lieu vers lequel elle monte, le haut, et nous donnons à leurs contraires les noms de pesant et de bas. Il est donc nécessaire que ces différences proviennent de ce que des lieux opposés les uns aux autres ont été assignés aux diverses espèces de densité ; car on trouvera qu'à un corps léger placé dans un certain lieu a été opposé vis-à-vis de lui, à côté, de toutes parts, un autre corps léger, qui lui correspond, dans un lieu opposé lui-même à celui-là ; [63e] à un corps pesant, un autre corps pesant ; à un point que l'on appelle le haut ou le bas, un autre point qui porte les mêmes noms. De tout cela, il faut tirer cet unique principe, que c'est la tendance de chaque chose à se réunir aux choses de même espèce, qui rend pesant ce qu'on soulève, qui fait appeler haut le point vers lequel tend notre effort, et donner les autres noms aux qualités et aux positions contraires. Telles sont les causes que nous assignerons à ces phénomènes. Quant au poli et au raboteux, quiconque recherchera la cause de ces impressions, pourra l'expliquer aux autres ; car, le raboteux vient de la dureté unie à l'inégalité, et, [64a] le poli de l'uniformité jointe à la densité.

Après les causes que nous venons d'énumérer, il nous

Copyright Arvensa Editions

reste à étudier la plus importante, celle des impressions agréables et pénibles, communes à tout le corps, et les diverses sensations que nous éprouvons dans telle ou telle partie de notre corps, et qui sont suivies de peine ou de plaisir. Cherchons donc les causes de toutes les impressions, suivies ou non de sensation, en nous rappelant la distinction précédemment établie entre les corps [64b] faciles à mouvoir et ceux qui ne sont mus que difficilement ; car c'est par cette voie que nous arriverons à ce que nous nous proposons d'établir. Lorsqu'un corps facile à mouvoir a reçu une impression même légère, chaque partie la communique aux parties qui forment un cercle autour d'elle, en produisant sur ces parties la même impression qu'elle a reçue, jusqu'à ce que le mouvement parvenu à l'intelligence l'avertisse de la puissance de l'agent. Au contraire, les corps plus stables, ne produisant aucune transmission circulaire, concentrent l'affection dans la partie affectée, [64c] sans rien mouvoir à l'entour, de sorte que les parties dont ils se composent ne se communiquant pas les unes aux autres la première impression reçue, l'animal entier reste immobile, et l'impression n'est pas suivie de sensation. C'est ce qui arrive pour les os, les cheveux et les autres parties du corps qui sont principalement composées de terre ; et les phénomènes que nous avons décrits les premiers, ont lieu surtout pour la vue et pour l'ouïe, parce que le feu et l'air jouent un grand rôle dans ces deux sens. Voici ce qu'il faut

Copyright Arvensa Editions

penser du plaisir et de la peine[1197]. Toute impression forte produite en nous contre nature et [64d] avec violence, est douloureuse ; toute impression forte, mais naturelle, est agréable ; les impressions moins fortes et qui nous affectent faiblement, sont insensibles ; et les impressions contraires ont des effets contraires. Toute impression naturelle et instantanée peut procurer une sensation même très prononcée, mais sans peine ni plaisir, comme il arrive dans la vision, qui est produite pendant le jour, ainsi que nous l'avons montré précédemment, par un feu de même nature que notre feu intérieur. En effet, il y a pour la vue des coupures et des brûlures et beaucoup d'autres impressions qui ne lui causent pas de la douleur parce qu'elles sont instantanées, ni de plaisir [64e] lorsqu'elle revient à son premier état. Pour avoir les sensations les plus vives et les plus caractérisées, il suffit qu'il y ait impression faite sur la vue, et que la vue rencontre et perçoive son objet ; car, quant à la violence, il n'y en a point dans le seul fait de l'épanouissement et de la contraction de la vue[1198]. Mais les parties composées de plus grands éléments, quoique cédant à peine à l'impulsion qu'elles reçoivent, la communiquent à tout le corps, et produisent de la peine et du plaisir ; [65a] de la peine, quand elles sont enlevées à leur état habituel, du plaisir, quand elles y retournent. Toutes les fois que l'altération est légère et que le rétablissement est plein et entier, que l'une est insensible

Copyright Arvensa Editions

et l'autre sensible, non seulement il n'y a pas de douleur pour la partie mortelle de l'âme, mais il y a très grand plaisir. C'est ce qu'on peut remarquer pour les bonnes odeurs. Mais le contraire a lieu, lorsque le dérangement a été très grand [65b] et que le retour au premier état se fait faiblement et difficilement. Cela se voit dans les coupures et les brûlures du corps.

Nous avons énuméré presque toutes les impressions communes à tout le corps, et les noms correspondants qu'on a donnés à ce qui les produit. Efforçons-nous maintenant de faire connaître, si nous le pouvons, les impressions particulières à certaines parties de notre corps, et les causes qui les font naître. Il faut d'abord éclairer, autant [65c] que possible, ce que nous avons omis tout à l'heure, en parlant des sucs, à savoir les impressions propres à la langue. Il est évident que ces impressions résultent, comme la plupart des autres, de certaines contractions et expansions ; mais en outre, l'aspérité et le poli y ont plus de part que dans les autres impressions. Car, lorsque des objets composés de terre pénètrent dans les veines dirigées de la langue [65d] jusqu'au cœur comme des messagères, et que, placés dans les parties humides et molles de la chair, ils viennent à se liquéfier, alors ils contractent et dessèchent les veines, et nous paraissent aigres, s'ils sont plus rudes, et surs, s'ils le sont moins[1199]. Ceux qui nettoient la langue et en lavent entièrement la surface, qui le font

Copyright Arvensa Editions

même outre mesure, et saisissent tellement la langue qu'ils en enlèvent quelque chose, [65e] comme fait le nitre : ceux-là sont appelés amers. Ceux qui, moins puissants que le nitre, nettoient la langue modérément, ceux-là sont salés, sans amertume ni rudesse, et nous paraissent plus agréables. Ceux enfin qui, échauffés et amollis par la température de la bouche, et recevant le feu qu'elle leur communique, brûlent à leur tour l'organe qui les échauffe, qui, emportés en haut à cause de leur légèreté vers les organes que contient la tête, déchirent en quelque sorte [66a] tout ce qu'ils rencontrent : tous ceux-là ont été appelés aigres à cause de ces phénomènes. Les mêmes objets, lorsqu'ils sont diminués par la putréfaction et qu'ils pénètrent dans les veines étroites, y rencontrent des parties de terre et des parties d'air, les agitent les unes contre les autres et les forcent à se mélanger, à changer de route après ce mélange, à entrer dans une autre veine et à y former des creux qu'ils distendent eux-mêmes ; dans ces creux, [66b] l'humeur intérieure qui environne l'air est tantôt mêlée de terre, tantôt pure, et referme l'air comme dans un vaisseau circulaire formé par de l'eau ; quand cette eau est pure le vaisseau est transparent et porte le nom d'ampoule, et quand elle est mêlée de terre, agitée en entraînée de la même façon que l'eau, le vaisseau est appelé une ébullition ou une tumeur : cause de toutes ces modifications est appelée l'acide. Des affections contraires à toutes celles que nous venons de décrire,

Copyright Arvensa Editions

[66c] sont produites par des causes contraires ; toutes les fois que la nature des objets qui pénètrent en nous est humide et appropriée à celle de la langue, ils humectent la langue et font disparaître ses aspérités ; et si quelque point a été contracté ou dilaté outre mesure, ils le resserrent ou le relâchent et le remettent dans l'état qui convient le mieux à sa nature. Ce remède universel des affections violentes, agréable et cher à tous les hommes, a été appelé le doux. [66d] Voilà comment nous expliquerons ces sensations. Celles que nous procurent les narines, ne sont pas classées en espèces ; car tout ce qui tient aux odeurs est incomplet, et nul élément n'a été disposé pour avoir telle ou telle odeur. Les veines, par lesquelles nous percevons les odeurs, sont trop petites pour la terre et l'eau, trop larges pour le feu et l'air ; aussi aucun de ces corps n'exhale-t-il d'odeur, si ce n'est quand ils sont mouillés, ou putréfiés, ou divisés ou transformés en vapeur Ainsi, des odeurs se développent quand [66e] l'eau se change en air, ou l'air en eau ; toutes les odeurs sont fumée ou nuage ; nuage ; quand c'est l'air qui se change en, eau, fumée, quand c'est l'eau qui se change en air. Il en résulte que les odeurs de l'eau sont plus fines, celles de l'air plus épaisses. On reconnaît cette nature de l'odeur, quand quelque chose arrête la respiration, et qu'on fait effort pour retenir son souffle en soi-même ; car alors il ne passe aucune odeur ; et on ne sent que le souffle dépourvu de toute odeur. [67a] C'est pour cela que les variétés de ces deux classe d'odeurs n'ont pas reçu de

Copyright Arvensa Editions

nom, et qu'on ne les divise ni en beaucoup d'espèces ni en un petit nombre, et que la seule distinction que le langage introduise entre elles, les range en agréables et désagréables ; les odeurs désagréables irritent et affectent violemment toute la cavité qui s'étend, du sommet de la tête jusqu'au nombril ; les autres caressent cette même partie, et la ramènent avec un sentiment de plaisir à l'état qui convient à sa nature. Nous trouvons maintenant en nous un troisième organe, [67b] celui de l'ouïe, dont il faut expliquer les phénomènes. Disons en général que le son est une impression transmise par les oreilles au moyen de l'air, du cerveau et du sang, jusqu'à l'âme ; le mouvement produit par le son, et qui, partant de la tête, vient aboutir à la région du foie, est l'ouïe. Quand ce mouvement est rapide, le son est aigu, quand il est plus lent, le son est grave ; quand le mouvement est égal et uniforme, le son est doux ; il est rude dans le cas contraire ; [67c] fort, quand le mouvement est grand, et faible quand le mouvement est peu de chose. Nous serons obligés de parler plus tard de l'accord des sons entre eux.

Il nous reste encore un quatrième organe, qu'il faut étudier avec soin, parce qu'il comprend de nombreuses variétés, que nous avons appelées du nom général de couleurs, flamme qui s'échappe de tous les corps, et dont les parties s'unissent avec le feu de la vue, pour former la sensation. Nous avons précédemment expliqué comment la vision s'opère ; [67d] il convient de traiter maintenant des couleurs, et de dire sur ce sujet ce qui nous paraîtra

Copyright Arvensa Editions

vraisemblable. Parmi les parties qui sortent des autres corps, et viennent frapper notre vue, les unes sont plus petites et les autres plus grandes que les parties de notre organe, d'autres enfin leur sont égales. Celles qui sont égales ne produisent pas de sensation ; ce sont celles que nous appelons transparentes. Mais celles qui sont ou plus grandes ou plus petites contractent ou dilatent l'organe, et par conséquent elles agissent comme les corps chauds ou froids agissent sur la chair ; [67e] ou comme les corps acides, et tous les corps échauffants que nous avons appelés aigres, agissent sur la langue. Le blanc et le noir sont, dans un autre genre, l'effet des mêmes modifications des corps, et nous allons dire pour quelles raisons toutes ces sensations diffèrent entre elles. Voici quels noms il faut leur donner. Ce qui dilate la vue est blanc, et ce qui produit l'effet contraire est noir. Quand le mouvement est plus vif, et que le feu extérieur, qui frappe la vue, la dilate dans toute son étendue jusqu'à l'œil, écarte même et divise [68a] avec violence les parties de l'œil qui servent d'issue au feu intérieur, et fait sortir de nos yeux du feu et cette eau condensée que nous appelons des larmes ; comme cet agent est lui-même un feu venant du dehors, et qu'ainsi il y a à la fois du feu qui sort de nous, comme s'il était produit par la foudre, et du feu qui entre en nous et vient s'éteindre dans l'humidité, et que de ce mélange naissent toutes sortes de couleurs, nous disons que l'impression éprouvée est celle de l'éclat, et que l'objet qui l'a produite est brillant et

Copyright Arvensa Editions

resplendissant. [68b] L'espèce de feu qui tient le milieu entre celles dont nous avons parlé, qui parvient jusqu'à l'humeur contenue dans l'œil et se mêle avec elle, mais sans briller, et qui, par son éclat mêlé à cette substance humide, présente la couleur du sang ; cette espèce a reçu le nom de rouge. Le brillant mêlé au rouge et au blanc devient le fauve. Dans quelle proportion ce mélange a-t-il lieu, c'est ce qu'il ne serait pas sage de dire, quand même on le saurait, puisqu'il serait impossible d'en donner la raison nécessaire ou probable d'une manière satisfaisante. Le rouge, mélangé [68c] avec le noir elle blanc produit le pourpre ; cette couleur est plus foncée quand le mélange qui la compose a été brûlé, et a reçu une plus grande quantité de noir. Le roux résulte d'un mélange de fauve et de brun ; le jaune, du blanc mêlé au fauve. Le blanc uni au brillant, avec un mélange convenable de noir, donne le bleu, qui, mêlé avec du blanc, produit une couleur glauque ; le roux avec le noir fait du vert. On peut [68d] aisément conjecturer, d'après ces exemples, ce qu'on peut dire des autres mélanges, si on veut en parler avec vraisemblance. Mais tenter de réaliser ces mélanges, ce serait ignorer la différence qui sépare la nature humaine et la nature divine. Dieu est assez intelligent et assez puissant pour réunir plusieurs choses en une seule, ou pour en diviser une seule en plusieurs ; mais il n'existe et il n'existera jamais aucun homme qui soit capable de l'un ni de l'autre.

[68e] L'auteur de ce qu'il y a de plus beau et de plus

Copyright Arvensa Editions

excellent parmi les choses qui ont eu un commencement, prenait tous ces éléments, tels que nous venons de les montrer et que la nécessité les lui donnait, lorsqu'il engendrait le Dieu accompli qui se suffit à lui-même[1200] ; il employait toutes ces causes pour auxiliaires, mais il mit lui-même le bien dans toutes les choses engendrées. C'est pour cela qu'il faut distinguer deux sortes de causes, l'une nécessaire et l'autre divine ; et nous devons chercher [69a] en toutes choses la cause divine, pour jouir d'une vie heureuse autant que notre nature le comporte : mais nous devons aussi étudier les causes nécessaires en vue de la cause divine elle-même, nous persuadant que sans elles il est impossible de comprendre cet objet suprême de nos études, ou de le connaître même de quelque façon que ce soit.

Maintenant que nous avons rassemblé tous les matériaux de notre édifice, en exposant les différentes causes que nous devons mettre en œuvre dans ce qui nous reste à faire, reprenons en peu de mots tout ce que nous avons dit depuis le commencement, retournons rapidement au point d'où nous sommes partis pour arriver à celui où nous sommes parvenus, [69b] et couronnons ce discours par une fin digne de lui.

Ainsi que nous l'avons dit en commençant, toutes choses étaient d'abord sans ordre, et c'est Dieu qui fit naître en chacune et introduisit entre toutes des rapports harmonieux, autant que leur nature admettait de la

Copyright Arvensa Editions

proportion et de la mesure ; car alors aucune d'elles n'en avait la moindre trace, et il n'eût pas été raisonnable de leur donner les noms qu'elles portent aujourd'hui, et de les appeler du feu, de l'eau ou tout autre élément. Dieu commença [69c] par constituer tous ces corps, puis il en composa cet univers, dont il fit un seul animal qui comprend en soi tous les animaux mortels et immortels. Il fut lui-même l'ouvrier des animaux divins, et il chargea les dieux qu'il avait formés du soin de former à leur tour les animaux mortels. Ces dieux, imitant l'exemple de leur Père, et recevant de ses mains le principe immortel de l'âme humaine, façonnèrent ensuite le corps mortel, qu'ils donnèrent à l'âme comme un char, et dans lequel ils placèrent une autre espèce d'âme, âme mortelle, siège d'affections violentes [69d] et fatales : d'abord le plaisir, le plus grand appât du mal ; puis la douleur qui fait fuir le bien ; l'audace et la peur, conseillers imprudents ; la colère implacable, l'espérance que trompent aisément la sensation dépourvue de raison et l'amour qui ose tout. Ils soumirent tout cela à des lois nécessaires, et ils en composèrent l'espèce mortelle ; mais craignant de souiller par ce contact, plus que ne l'exigeait une nécessité absolue, l'âme divine, ils assignèrent pour demeure à l'âme mortelle une autre [69e] partie du corps, et construisirent entre la tête et la poitrine une sorte d'isthme et d'intermédiaire, mettant le cou au milieu pour la séparation. Ce fut donc dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le tronc, qu'ils logèrent l'âme mortelle ; et

Copyright Arvensa Editions

comme il y avait encore dans cette âme mortelle une partie meilleure et une pire, ils partagèrent en deux l'intérieur du tronc, le divisèrent comme on fait pour séparer l'habitation [70a] des femmes de celle des hommes, et mirent le diaphragme au milieu comme une cloison. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils placèrent la partie virile et courageuse de l'âme, sa partie belliqueuse, pour que, soumise à la raison et de concert avec elle, elle puisse dompter les révoltes des passions et des désirs, lorsque ceux-ci ne veulent pas obéir d'eux-mêmes aux ordres que la raison leur envoie du haut de sa citadelle. [70b] Le cœur, le principe, des veines et la source d'où le sang se répand avec impétuosité dans tous les membres, fut placé comme une sentinelle ; car il faut que, quand la partie courageuse de l'âme s'émeut, averti par la raison qu'il se passe quelque chose de contraire à l'ordre, soit à l'extérieur, soit au dedans de la part des passions, le cœur transmette sur-le-champ par tous les canaux, à toutes les parties du corps, les avis et les menaces de la raison, de telle sorte que toutes ces parties s'y soumettent et suivent exactement l'impulsion reçue, et que ce qu'il y a de meilleur en nous [70c] puisse ainsi gouverner tout le reste. Mais comme les dieux prévoyaient que, dans la crainte du danger et dans la chaleur de la colère, le cœur battrait avec force, et qu'ils savaient que cette excitation de la partie belliqueuse de l'âme aurait pour cause le feu ; pour y remédier, ils firent le poumon, qui d'abord est mou et

Copyright Arvensa Editions

dépourvu de sang, et qui en outre est percé, comme une éponge, d'une grande quantité de pores, afin que, recevant l'air et les breuvages, [70d] il rafraîchisse le cœur, et par là adoucisse et soulage les ardeurs qui nous brûlent. C'est pour cela qu'ils conduisirent la trachée-artère jusqu'au poumon et qu'ils placèrent le poumon autour du cœur, comme un de ces corps mous qu'on oppose dans les sièges aux coups du bélier ; ils voulurent que quand la colère fait battre le cœur avec force, rencontrant quelque chose qui lui cède et dont le contact rafraîchit, il puisse avec moins de peine obéir à la raison en même temps qu'il obéit à la colère. Pour la partie de l'âme qui demande des aliments, des breuvages et tout ce que la nature de notre corps nous rend nécessaire, [70e] elle a été mise dans l'intervalle qui sépare le diaphragme et le nombril, et les dieux l'ont étendue dans cette région comme dans un râtelier où le corps pût trouver sa nourriture. Ils l'y ont attachée comme une bête féroce, qu'il est pourtant nécessaire de nourrir pour que la race mortelle subsiste. C'est donc pour que, sans cesse occupée à se nourrir à ce râtelier, et aussi éloignée que cela se pouvait du siège du gouvernement, elle causât le moins de trouble et fit le moins de bruit possible, [71a] et laissât le maître délibérer en paix sur les intérêts communs, c'est pour cela que les dieux la reléguèrent à cette place. Et, voyant qu'elle ne comprendrait jamais la raison, et que, si elle éprouvait quelque sensation, il n'était pas de sa nature d'écouter des conseils

Copyright Arvensa Editions

raisonnables, et qu'elle se laisserait plutôt séduire le jour et la nuit par des spectres et des fantômes, les dieux pour remédier à ce mal, [71b] formèrent le foie, et le placèrent dans la demeure de la passion ; ils le firent compacte, lisse, brillant, doux et amer à la fois, afin que la pensée, qui jaillit de l'intelligence, soit portée sur cette surface comme sur un miroir qui reçoit les empreintes des objets et sur lequel on en peut voir l'image. Tantôt terrible et menaçante, la pensée épouvante la passion par le moyen de la partie amère que le foie contient, et qu'elle répand en un instant dans toute l'étendue de cet organe, qui prend alors la couleur de la bile, le comprimant tout entier, de manière à le rendre dur et rude ; [71c] détournant le lobe de son état naturel et le contractant ; obstruant et bouchant les ventricules et les issues, et produisant ainsi des douleurs et des souffrances. Tantôt une inspiration sereine partie de l'intelligence fait naître des images toutes contraires, apaise l'amertume en évitant de mettre en mouvement ou de toucher rien qui soit contraire à sa propre nature, se sert, pour agir sur la passion, de la douceur que le foie contient, [71d] rend toutes ses parties droites, lisses et dégagées. C'est ainsi que la partie de l'âme qui habite auprès du foie devient paisible et tranquille, qu'elle jouit pendant la nuit d'un repos convenable, et reçoit en songe des avertissements, parce qu'elle est privée de raison et de sagesse. Car ceux qui nous ont formés, se souvenant de l'ordre que leur avait donné leur Père de rendre la race mortelle aussi

Copyright Arvensa Editions

parfaite qu'il serait possible, améliorèrent cette partie de notre être en lui accordant la divination, [71e] afin qu'elle eût quelque moyen de connaître la vérité. Une preuve suffisante que Dieu n'a donné la divination à l'homme que pour suppléer à la raison, c'est qu'aucun homme sain d'esprit ne la possède dans toute sa vérité et dans toute sa divinité, si ce n'est en songe quand l'intelligence est suspendue, ou quand elle est égarée par la maladie ou par l'enthousiasme. [72a] Mais c'est à l'homme sain d'examiner, si la mémoire le lui retrace, ce qui a été révélé, dans le sommeil ou dans la veille, à la partie de l'âme à laquelle appartiennent la divination et l'enthousiasme, de peser avec prudence les visions qu'il a reçues, et de rechercher le bien et le mal passé, présent ou futur, dont elles sont le signe. Celui dont la raison est égarée, et qui n'est pas encore revenu de cet égarement, ne doit pas juger ses propres visions et ses propres paroles ; il y a longtemps qu'on a dit avec raison que faire ses affaires et se connaître soi-même n'appartient qu'à l'homme sage[1201]. C'est pour cela que la loi [72b] établit des prophètes qui sont juges des oracles : on les nomme aussi quelquefois devins, parce qu'on ignore qu'ils ne font qu'interpréter les paroles ou les visions mystérieuses, sans être eux-mêmes des devins ; leur vrai nom est celui d'interprètes des devins. Telles sont les raisons pour lesquelles le foie est tel que nous l'avons dit et a été placé dans le lieu que nous lui avons assigné, pour servir à la

Copyright Arvensa Editions

divination. Tant que l'animal auquel il appartient vit encore, les signes que le foie présente sont plus clairs ; mais quand la vie s'est retirée, il devient obscur, et les signes qu'on y remarque sont trop équivoques pour qu'on en puisse tirer [72c] des présages certains. Le viscère qui l'avoisine a été mis et disposé à sa gauche, afin de le maintenir toujours brillant et pur, comme une éponge destinée à nettoyer un miroir et toujours prête à cet usage. Ainsi, quand : les maladies du corps ont répandu des ordures sur le foie, le corps spongieux de la rate, étant dépourvu de sang, remet toutes ses parties en bon état : [72d] quand la rate est remplie de ces ordures, elle est tendue et gonflée ; puis, elle se resserre et revient à son état naturel lorsque le corps a été purgé.

Voilà la nature de l'âme, voilà ce qu'il y a en elle de mortel et ce qu'il y a de divin ; voilà comment, par quels moyens et pour quelle cause ces deux parties ont été placées dans des lieux séparés. Si la divinité déclarait, par un oracle, que tout ce que nous venons de dire est conforme à la vérité, alors seulement nous pourrions l'affirmer ; mais que cela soit conforme à la vraisemblance, en y réfléchissant encore maintenant avec plus d'attention, je crois que nous pouvons prendre sur nous de l'admettre, et nous l'admettons en effet. [72e] Poursuivons de la même façon les recherches qui doivent suivre : il nous reste à traiter de la formation des autres parties du corps. Voici le principe qui a partout présidé à cette formation.

Copyright Arvensa Editions

Les auteurs de l'espèce humaine avaient prévu que nous nous porterions avec intempérance vers le boire et le manger, et que par gourmandise nous dépasserions de beaucoup ce qui est convenable et nécessaire : en conséquence, afin que nous ne fussions pas détruits immédiatement par les maladies, et dans la crainte que la mort ne mît fin avec le temps [73a] à l'espèce humaine, ils disposèrent ce qu'on appelle le bas-ventre, pour servir de réceptacle au superflu des boissons et des aliments, et ils l'entourèrent des replis de nos intestins, de peur que la nourriture, traversant rapidement] te corps, ne fît naître trop tôt le besoin de la renouveler, et, en nous rendant gourmands et insatiables, ne nous détournât de la philosophie et des muses, et de l'obéissance que nous devons à ce qu'il y a en nous de plus divin.

[73b] Telle fut encore l'origine des os, de la chair et de toutes les choses semblables. Elles ont toutes la moelle pour principe ; car c'est pour être attachés à la moelle que les liens de la vie, qui unissent l'âme au corps, sont comme les racines qui soutiennent l'espèce mortelle : mais la moelle elle-même a une autre origine. Dieu prit les triangles primitifs, réguliers et polis, qui étaient les plus propres à produire avec exactitude le feu, l'eau, l'air et la terre ; il sépara chacun d'eux du genre auquel il, appartient ; [73c] il les mêla entre eux en les combinant avec harmonie, et de ce mélange fit sortir la moelle, qui est le germe de toute l'espèce mortelle ; puis il sema dans la moelle et attacha sa substance tous les genres d'âmes,

Copyright Arvensa Editions

et, il, la divisa elle-même dès le principe en autant d'espèces qu'il devait y avoir d'espèces d'âmes et il leur donna les mêmes qualités. Il fit parfaitement ronde la partie de la moelle qui devait, contenir le germe divin, comme un champ contient la semence, et il lui donna [73d] le nom de cerveau, parce qu'elle, devait être contenue dans la tête[1202] de chaque animal lorsqu'il serait achevé. La partie de la moelle qui devait contenir la partie mortelle de l'âme reçut à la fois des formes rondes et des formes oblongues, et il lui laissa le nom général de moelle. Elle lui servit comme d'ancre, à laquelle il attacha les liens qui unissent l'âme entière ; et autour de tout cet ensemble il construisit notre corps, auquel il donna pour première enveloppe [73e] la charpente osseuse. Voici quelle fut la composition des os. Après avoir criblé, nettoyé et purifié une certaine quantité de terre, il y mêla de la moelle qui l'humecta, exposa ce mélange à l'action du feu, puis le plongea dans l'eau, le remit de nouveau dans le feu, ensuite dans l'eau, et, renouvelant plusieurs fois cette double opération, il rendit ce mélange tel que ni le feu ni l'eau ne le pussent dissoudre. Il s'en servit alors pour construire autour du cerveau un globe osseux, auquel il laissa [74a] une étroite ouverture. Il composa aussi avec la même matière, autour de la moelle du cou et de celle du dos, des vertèbres, sortes de gonds qui partent de la tête et s'étendent dans toute la longueur du corps. Pour conserver intacte la semence, il l'enferma ainsi

Copyright Arvensa Editions

comme dans une enveloppe de pierre, à laquelle il donna des articulations, pour qu'elle fût flexible et se prêtât à tous les mouvements ; et, à cet effet, il employa la nature de divers intermédiaires entre la dureté des os et la fluidité de la moelle. Mais comme il pensait [74b] que les os étaient de leur nature trop secs et trop raides, que quand la chaleur viendrait et qu'elle serait suivie du froid elle les ferait pourrir, et qu'alors ils corrompraient bientôt la semence qu'ils contiennent, Dieu forma les nerfs et la chair : les nerfs pour lier tous les membres, et afin qu'en se déployant et en se repliant autour des articulations ils rendissent le corps capable de s'étendre et de se courber ; la chair pour le garantir contre la chaleur, le défendre du froid et le préserver des chutes, comme ferait un vêtement rembourré de laine, [74c] parce qu'elle cède mollement et facilement au choc des corps. Il plaça dans la chair une humeur tiède, qui s'exhale et transpire au dehors pendant l'été et porte la fraîcheur dans toutes les parties du corps, et qui pendant l'hiver nous protège, dans une certaine mesure, par le feu qu'elle contient, contre le froid qui nous environne et nous saisit. C'est dans cette pensée que celui qui nous a formés, ayant mêlé en une juste proportion de l'eau, du feu et de la terre, et ajouté à ce mélange un levain composé [74d] de parties aigres et salées, produisit ainsi la chair molle et pleine de suc ; pour former ensuite les nerfs, il combina des os et de la chair sans levain, et fit sortir de ce mélange une substance à laquelle il donna une couleur fauve, et qui est un

Copyright Arvensa Editions

intermédiaire entre la nature des os et celle de la chair : de sorte que les nerfs sont plus durs et plus secs que la chair, plus humides et plus mous que les os. Dieu se servit des nerfs pour réunir les os et la moelle, et les attacher ensemble ; puis il recouvrit [74e] le tout d'une enveloppe de chair. Il mit peu de chair sur les os qui contenaient le plus d'âme, mais ceux qui n'en contenaient point du tout furent couverts d'une chair épaisse. Dans les jointures des os, lorsque la raison ne montrait pas quelque nécessité de placer beaucoup de chair, il en mit fort peu, dans la crainte que la chair, qui empêcherait de plier les membres, ne rendît le corps difficile à se soutenir, en le rendant difficile à se mouvoir ; et parce que la chair, si elle était épaisse, en s'entassant sur elle-même, mettrait par sa densité un obstacle à la sensation, rendrait la mémoire paresseuse et paralyserait l'intelligence. C'est pour cela que les cuisses, [75a] les jambes, les hanche, les bras, toutes les parties de notre corps qui n'ont point d'articulations, et les os qui, renfermant peu d'âme dans leur moelle, sont vides de pensée, ont été entièrement recouverts de chair, tandis quelles parties où s'exerce la pensée sont moins charnues ; à moins que quelque portion de chair n'ait été disposée de manière à servir elle-même d'organe à une sensation, comme par exemple la langue : mais la règle générale est celle que nous avons établie ; [75b] car tout être formé et développé d'après les lois ordinaires de la nature ne peut avoir à la fois de gros os, beaucoup de chair et des sensations vives. La tête,

Copyright Arvensa Editions

plus que toute autre partie du corps, aurait réuni ces trois avantages, si cette réunion eut été possible ; et l'espèce humaine, avec une tête charnue, nerveuse et forte, aurait vécu deux fois, ou même bien des fois plus longtemps qu'elle ne le fait, exempte d'infirmités et de douleurs. Mais ceux qui nous ont fait naître, ayant à choisir pour nous entre une vie plus longue [75c] mais pire, et une vie plus courte mais meilleure, préférèrent, à une vie plus longue et plus triste, une vie plus courte, mais de tout point supérieure à l'autre. C'est pour cela qu'ils formèrent la tête d'un os mince ; et comme elle ne devait pas se plier, ils ne lui donnèrent ni chairs ni nerfs. Ces diverses causes ont fait de la tête le membre le mieux disposé pour la sensation et la pensée, et en même temps le plus faible de tout le corps humain. C'est pour les mêmes motifs [75d] et de la même façon que Dieu, ayant disposé circulairement les nerfs au sommet de la tête, les a réunis dans le même ordre à la naissance du cou, et s'en est servi pour lier ensemble les extrémités des mâchoires au-dessous du visage ; il a répandu les autres dans les différents membres pour unir les os entre eux dans chaque articulation. Ceux qui nous ont formés placèrent dans notre bouche des dents, une langue et des lèvres, comme nous en avons aujourd'hui ; et cela pour deux usages, l'un nécessaire et l'autre excellent. Ils firent de notre bouche une entrée [75e] pour le premier usage et une issue pour le second. Le nécessaire est tout ce qui entre dans notre corps pour lui donner de la nourriture ;

Copyright Arvensa Editions

et le ruisseau de paroles qui coule de nos lèvres pour le service de l'intelligence, est le plus beau et le meilleur de tous les ruisseaux. Cependant la tête, formée d'os seulement, ne pouvait rester ainsi exposée toute nue aux rigueurs des deux saisons opposées de l'année ; et d'un autre côté, la cacher sous une masse de chair, c'eût été la rendre stupide et incapable de sentir. En conséquence, [76a] tandis que la chair n'était pas encore desséchée, l'écorce qui s'était formée à sa surface fut détachée ; et c'est ce qu'on appelle maintenant la peau. La peau prit de la consistance et du développement à cause de l'humidité qui règne autour du cerveau, et environna toute la tête. Mais l'humidité filtrant à travers les pores, humecta la peau, eu rassembla les extrémités sur le sommet de la tête, et les réunit comme par un nœud. Quant aux pores, le mouvement de l'âme et celui de la nourriture leur donnent une grande variété : car, plus il y a lutte entre ces deux mouvements, plus les pores sont nombreux ; moins il y a lutte et [76b] moins ils sont nombreux. Dieu, par le moyen du feu, perça la peau d'une multitude de trous tout autour de la tête ; quand elle fut percée, tout ce qu'il y avait de liquide, de chaud et de pur dans ce qui sortit par ces trous, s'échappa ; mais ce qui était mêlé des éléments dont la peau elle-même est formée, emporté par le flux, s'étendait au dehors avec une ténuité égale à celle du trou qui lui livrait passage ; repoussé à cause de sa faiblesse par l'air qu'il rencontrait au dehors, il rentrait [76c] sous la peau, s'y repliait et y prenait racine ; et de la

Copyright Arvensa Editions

sorte les cheveux sont nés sur la peau, de même nature qu'elle et lui servant de courroies, mais plus durs et plus compactes à cause de la densité produite par le froid de l'air au dehors, qui contracte chaque cheveu séparé de la peau. C'est ainsi que celui qui nous a formés a rendu notre tête velue, en employant les moyens que nous avons décrits et dans l'intention de se servir des cheveux au lieu de chair pour protéger [76d] le cerveau par une enveloppe légère, également propre à lui fournir de l'ombre pendant l'été et un abri pendant l'hiver, et incapable d'apporter aucun obstacle à la vivacité de la sensation. Ce qui recouvre les doigts est composé de nerf, de peau et d'os ; c'est vin mélange de ces trois choses, desséchées et réunies en un tout pour former une peau dure ; voilà les causes secondaires ; mais la véritable cause est la prévoyance de ce qui devait arriver. Ceux qui nous ont fait naître savaient que des hommes il devait sortir un jour des femmes et d'autres [76e] animaux, et que beaucoup de créatures avaient besoin de griffes pour divers usages ; c'est pourquoi ils préparèrent déjà, en formant l'homme, la production des griffes. C'est dans ce dessein et pour ces motifs qu'ils nous donnèrent de la peau et des cheveux, et qu'ils armèrent d'ongles l'extrémité de nos membres.

Lorsque toutes les parties et tous les membres de l'animal mortel furent réunis [77a] en un tout, comme cet animal devait nécessairement vivre dans le feu et dans l'air, et qu'il était à craindre que, consumé ou dissous par

Copyright Arvensa Editions

eux, il ne vînt à périr, les dieux lui préparèrent une ressource. Ils font naître une espèce d'êtres de la même nature que l'espèce humaine, mais avec d'autres formes et d'autres sens, de manière à en faire un animal différent. Ce sont les arbres domestiques, les plantes, les semences que l'agriculture élève et nous apprivoise ; car auparavant il n'y avait [77b] que les espèces sauvages, plus anciennes que les espèces domestiques. Nous appelons les plantes des animaux, car on peut à bon droit donner ce nom à tout ce qui est animé. L'être dont nous parlons participe de la troisième espèce d'âme, celle dont nous avons marqué la place entre le diaphragme et le nombril, dans laquelle il n'y a ni opinion ni raisonnement ni intelligence, mais la seule sensation, agréable et désagréable, et les passions qui l'accompagnent. Cet être éprouve sans cesse toutes ces impressions ; mais comme il tourne sur lui-même sans changer de place, qu'il n'admet [77c] aucun mouvement étranger et ne suit que le sien propre, il ne lui a pas été donné de réfléchir et de rien connaître à sa propre nature. Il vit donc, sans différer d'un autre animal, immobile et enraciné dans le sol, parce qu'il est privé du pouvoir de je transporter lui-même d'un lieu à un autre.

Quand les êtres divins, dont la nature est si supérieure à la nôtre, eurent produit toutes ces espèces nouvelles pour nous servir de nourriture, ils pratiquèrent dans notre corps une certaine quantité de canaux, comme on fait dans les jardins, afin de l'arroser comme par le cours d'un

Copyright Arvensa Editions

ruisseau. D'abord ils conduisirent des canaux cachés [77d] sous la peau et la chair, les deux veines dorsales, l'une à droite et l'autre à gauche, suivant la division de notre corps[1203]. Ils les placèrent le long de l'épine dorsale, et firent couler au milieu d'elles la moelle génitale, pour que cette moelle ait plus de vigueur et que, coulant avec plus de facilité sur les autres parties au moyen de cette pente, elle les arrose d'une façon uniforme. Ensuite ils répandirent autour de la tête plusieurs veines qui, partant de points opposés, venaient s'enlacer les unes [77e] dans les autres, et de là parcouraient tout le corps, les unes de droite à gauche et les autres de gauche à droite, pour servir avec la peau à lier la tête au reste du corps, parce que le sommet de la tête n'était pas complètement entouré par les nerfs, et aussi afin que l'impression des sensations reçues de chaque côté fût transmise dans le corps entier. Après cela ils préparèrent des conduits pour les humeurs, [78a] d'une façon que nous comprendrons plus aisément, quand nous aurons auparavant établi que tout ce qui est composé d'éléments plus petits triomphe de ce qui est composé d'éléments plus grands, et que les composés de grands éléments ne peuvent triompher des composés de petits ; que de tous les corps il n'en est aucun dont les parties soient aussi petites que celles du feu, de sorte qu'il traverse l'eau, la terre, l'air, tous leurs composés, et que nul d'entre eux ne peut résister à son action. Or il faut admettre que la même chose se passe

Copyright Arvensa Editions

dans notre ventre, qu'il retient les aliments et les boissons [78b] lorsqu'ils y tombent ; mais qu'il ne peut retenir l'air et le feu dont les parties sont plus petites que celles dont il est lui-même composé. Dieu se servit de l'air et du feu pour faire passer les humeurs du ventre dans les veines ; il en tressa un filet, semblable à une nasse, ayant à son entrée deux bourses, dont l'une était divisée en deux parties[1204] ; à partir de ces bourses, il étendit circulairement une sorte de cordons jusqu'au fond du filet et dans toute son étendue ; [78c] il fit de feu tout l'intérieur du filet, et d'air les bourses et leur enveloppe. Il prit ensuite tout cela et le plaça de la façon suivante dans le corps qu'il avait formé. Il fit passer une des bourses par la bouche ; et comme elle était double, il dirigea l'une de ses parties vers le poumon à travers les artères[1205], et l'autre le long des artères vers le ventre[1206]. Il divisa aussi l'autre bourse en deux parties, qu'il fit passer ensemble par les canaux du nez, afin que si la bourse qui aboutit à la bouche cessait de fonctionner, tous les vaisseaux qu'elle alimente [78d] fussent remplis par le moyen de l'autre. Il plaça le reste du filet[1207] dans les parties creuses de notre corps ; il le disposa de telle sorte que tantôt c'est le filet qui se porte doucement vers les bourses, qui sont composées d'air, et tantôt ce sont les bourses qui refluent vers lui ; que le filet, dont l'enveloppe corporelle n'est pas dense, passe et repasse à travers

Copyright Arvensa Editions

cette enveloppe, et que les particules de feu qui sont attachées au dedans de nous suivent ce double mouvement de l'air[1208], et que tout cela ne cesse d'avoir lieu [78e] tant que l'animal mortel subsiste. Celui qui a nommé cet appareil lui a donné le nom d'aspiration et de respiration. C'est tout ce travail de notre corps, ce sont ces divers phénomènes qui l'entretiennent, le rafraîchissent, l'alimentent et le font vivre ; car, chaque fois que ce mouvement d'aspiration et de respiration a lieu, le feu qui est attaché au dedans de nous le suit, pénètre dans le ventre qu'il ne cesse de parcourir s'empare [79a] des aliments et des breuvages, les dissout, les réduit en petites parties, les entraîne avec lui par les issues qu'il traverse, Les répand de cette source dans les veines comme dans des canaux, et fait couler par tout le corps, comme par un aqueduc, les ruisseaux que contiennent les veines[1209].

Recherchons encore les causes qui rendent le phénomène de la respiration tel que nous le voyons aujourd'hui. Les voici. [79b] Comme il n'existe point de vide dans lequel puissent pénétrer les corps en mouvement, et que nous exhalons de l'air hors de nous, il est évident pour tout le monde que cet air ne s'échappe pas dans le vide, mais qu'il repousse l'air environnant de la place qu'il occupe ; ainsi repoussé, celui-ci chasse à son tour l'air qui l'avoisine, et tout l'air sur lequel s'exerce cette pression nécessaire pénètre dans la place d'où le

Copyright Arvensa Editions

premier souffle est sorti, et la remplit au moment même où il s'en échappe ; et tout cela se fait en un instant, [79c] comme le mouvement d'une roue, parce qu'il n'y a pas de vide[1210] De la sorte, l'air qu'exhalent la poitrine et le poumon est remplacé par l'air environnant qui pénètre dans les chairs poreuses et remplit le vide ; à son tour, l'air que nous perdons et qui s'échappe de notre corps produit l'aspiration en poussant l'air dans les conduits de la bouche et des narines. Voici la cause qui fait naître ces phénomènes. [79d] Tout animal renferme en lui-même, dans son sang et dans ses veines, une chaleur semblable à une source intérieure de feu, que nous avons comparée au filet d'une nasse, filet dont tout l'intérieur est composé de feu, et l'enveloppe d'air. Or cette chaleur tend naturellement à reprendre au dehors la place qui lui appartient, et à se réunir à ce qui lui est semblable ; et comme il y a deux issues, l'une à travers le corps, l'autre [79e] par la bouche et par les narines, lorsqu'elle chasse l'air par une de ces issues, elle le pousse à pénétrer dans l'autre ; l'air qui pénètre à l'intérieur tombe sur le feu et s'échauffe, tandis que celui qui sort se refroidit. La chaleur changeant ainsi de place, et l'air qui occupe une des issues étant devenu le plus chaud, le feu intérieur, qui tend à se réunir à ce qui lui est semblable, se porte aussitôt vers lui, et pousse l'air extérieur qui environne l'autre issue ; celui-ci subit le même changement et produit le même effet ; et, ballotté ainsi de part et d'autre dans un cercle

Copyright Arvensa Editions

continuel d'action et de réaction, il donne naissance à l'aspiration et à la respiration.

Il faut chercher dans la même loi[1211] [80a] la cause des phénomènes que l'on remarque dans les ventouses dont se servent les médecins, dans la déglutition, dans la ligne que suit un corps lancé en l'air, soit qu'il s'élève vers le ciel, soit qu'il tombe vers la terre, dans les sons rapides ou brefs qui paraissent aigus ou graves et qui forment tantôt des dissonances, parce que les mouvements qu'ils produisent en nous sont dissemblables, et tantôt des consonances, parce que ces mouvements sont semblables ; car, tandis que des premiers sons plus rapides sont déjà sur le point de s'éteindre et se mettent à l'unisson, il survient des sons plus lents, [80b] qui s'ajoutent à ceux qui les ont précédés, et dont ils continuent le mouvement ; ils ne troublent pas le premier mouvement par le nouveau qu'ils produisent, mais ils mettent d'accord le mouvement plus lent qui commence avec le mouvement plus rapide qui finit, et composent ainsi avec un ton aigu et un ton grave une résultante qui cause du plaisir au vulgaire, et aux sages une joie véritable, parce qu'en des mouvements mortels elle leur rappelle l'harmonie divine. Quant au cours des eaux, [80c] à la chute de la foudre et aux phénomènes d'attraction qu'on admire dans l'ambre et dans les pierres d'Héraclée[1212], il n'y a dans aucun de ces objets une vertu particulière ; mais comme il n'existe pas de vide, ils

Copyright Arvensa Editions

agissent les uns sur les autres, changent entre eux de place et sont tous mis en mouvement par suite des dilatations et des concrétions qu'ils éprouvent : quiconque étudiera les faits avec exactitude, se convaincra que tous ces phénomènes étonnants sont dus à ces influences réciproques.

[80d] C'est donc de cette façon et par ce moyen, ainsi que nous l'avons montré dans ce qui précède, que s'accomplit la respiration, point de départ de tout ce discours : le feu dissout les aliments ; il s'agite dans l'intérieur du corps en suivant le mouvement de la respiration ; par cette agitation il remplit les veines de ce que le ventre contenait, en puisant dans le ventre ce qui s'y dissout ; et c'est ainsi que des courants chargés d'aliments parcourent le corps entier de tous les animaux. Les aliments que : nous venons de dissoudre, et qui sont des parties de fruits ou d'herbes ; [80e] car Dieu nous a donné les fruits et les herbes dans le même but, celui de nous nourrir ; ces aliments lorsqu'ils sont mêlés, présentent des couleurs très diverses ; mais la couleur rouge domine, parce qu'elle provient de la dissolution que le feu a opérée, et de l'empreinte qu'il a laissée dans l'humeur. La couleur du fluide qui coule par tout le corps présente donc l'aspect que nous avons décrit. Nous l'appelons le sang ; il alimente les chairs et tout le corps ; [81a] et, en arrosant toutes les parties, il remplit les places qui se vident. Le mode de réplétion et d'évacuation est le même que celui d'après lequel tout mouvement se fait

Copyright Arvensa Editions

dans l'univers : le semblable se porte vers son semblable. Les corps qui nous environnent au dehors ne cessent de dissoudre le nôtre et d'en disperser les parties, en attirant chacune d'elles vers ce qui est de même nature ; et au dedans de nous, les parties de notre sang divisées et réduites sont obligées, comme tout ce qui est animé sous [81b] le ciel, de suivre l'impulsion commune à tout l'univers : tout ce qui est mis en parties au dedans de nous tend aussitôt vers son semblable, et remplit ainsi ce qui est devenu vide. Quand il s'échappe plus de parties qu'il n'en revient, l'individu dépérit ; quand il s'en échappe moins, il augmente. Tout animal nouvellement formé, ayant encore des triangles neufs et de l'espèce primitive qui sert comme de base aux autres, retient tous ces éléments dans une union puissante ; toute sa masse [81c] est tendre, étant récemment sortie de la moelle et nourrie de lait. Quand il s'assimile les triangles qui lui viennent du dehors, ceux dont ses aliments et ses breuvages se composent ; comme ces triangles sont plus vieux et plus faibles que les siens propres, il l'emporte sur eux, les dissout au moyen de ses triangles neufs, et l'animal grandit en se nourrissant de beaucoup d'éléments semblables aux siens. Mais quand les triangles primitifs perdent leur force à cause des luttes nombreuses qu'ils ont soutenues longtemps contre beaucoup d'autres triangles, [81d] ils ne peuvent plus diviser et transformer à leur image les triangles que la nourriture contient : au contraire, ils sont facilement dissous par ceux qui

Copyright Arvensa Editions

viennent du dehors ; alors tout l'animal cède, il dépérit, et cet état s'appelle la vieillesse. Enfin, quand les liens, qui dans la moelle réunissent les triangles rompus par cette lutte, ne tiennent plus, les liens de l'âme se relâchent en même temps, et ainsi délivrée et rendue à sa nature [81e] elle s'envole avec joie ; car tout ce qui est contre nature est douloureux, et tout ce qui est conforme à la nature est agréable. C'est pour cela que si la mort, causée par des maladies ou des blessures, est douloureuse et violente, celle qui vient après la vieillesse, suivant le vœu de la nature, n'a rien de pénible et amène plutôt de la joie que de la douleur.

Quant aux maladies, chacun peut voir d'où elles proviennent[1213]. Nous avons dit qu'il y a [82a] quatre genres différents dont le corps est formé, la terre, le feu, l'eau et l'air ; quand ils sont plus abondants que ne le demande la nature ou qu'ils le sont moins, quand ils quittent la place qui leur appartient pour une place étrangère, que ce soit le feu ou l'un des autres éléments ; car il y en a plusieurs ; quand l'un d'eux reçoit en lui quelque chose qui ne s'accorde pas avec sa nature, ou quand il arrive quelque autre accident de cette espèce, il en résulte du trouble et des maladies. En effet, chaque genre change de nature et de position : ce qui d'abord était froid s'échauffe, [82b] ce qui était sec devient humide, ce qui était léger ou pesant devient le contraire ; tout, en un mot, subit toutes sortes de changements. Or

Copyright Arvensa Editions

nous disons que cela seul demeure sain et sauf, qui reste toujours le même, dans le même rapport, de la même façon, et qui diminue et s'accroît avec mesure, sans cesser d'être le même ; tandis que ce qui va et vient sans aucun ordre est sujet à mille altérations, a des maladies et à des corruptions sans nombre. Et comme il y a au-dessous des quatre genres principaux une seconde classe d'êtres qui ont aussi leur harmonie naturelle, [82c] il en résulte une seconde classe de maladies à connaître pour celui qui se livre à cette étude. C'est la moelle, l'os, la chair, le nerf, tous formés des quatre genres primitifs, c'est le sang, composé des mêmes éléments, quoique d'une autre façon, qui sont le siège des plus grandes et par conséquent des plus douloureuses maladies ; tandis que les plus nombreuses viennent des premières causes que nous avons indiquées. Quand l'ordre de la génération est interverti entre ces éléments secondaires du corps humain, alors ils se corrompent. Dans l'ordre naturel, la chair et les nerfs naissent du sang, à savoir, les nerfs des fibres à cause de l'analogie de leur nature ; [82d] et la chair, du sang qui s'épaissit quand il est séparé des fibres : des nerfs et de la chair naît à son tour cette matière visqueuse et grasse qui sert à la fois à unir les os à la chair et à nourrir et accroître les os qui contiennent la moelle ; composée des triangles les plus purs, les plus polis et les plus brillants, elle passe à travers l'épaisseur des os, et ainsi distillée elle tombe goutte à goutte et entretient [82e] la moelle. Quand tout cela se passe de la sorte, il en

Copyright Arvensa Editions

résulte ordinairement la santé ; et la maladie quand c'est le contraire. En effet, lorsque la chair est viciée et pousse dans les veines la liqueur corrompue qu'elle sécrète, avec l'air se répand alors dans les veines une abondance de sang de diverses espèces, de différentes couleurs, d'une saveur amère, aigre et salée, et il se forme de la bile, des humeurs ou des pituites ; car toutes ces choses une fois détournées de leur nature et corrompues, infectent d'abord le sang, se portent ça et là dans les veines, [83a] sans fournir au corps sa nourriture accoutumée, et faute de conserver l'ordre naturel des mouvements, au lieu de se servir réciproquement, ne font plus que se combattre les uns les autres, et attaquent la durée et la solidité du corps, qu'elles tendent à diviser et à dissoudre. Les plus anciennes parties de la chair qui ont été dissoutes ne pourrissent que difficilement, et prennent une couleur noire à cause de la combustion qu'elles ont subie ; et devenues amères [83b] par suite de la corruption qui les a rangées, elles nuisent à toutes les parties du corps qui n'étaient pas encore corrompues. Tantôt cette couleur noire est unie à une saveur aigre et non plus amère, quand l'amertume est adoucie : tantôt l'amertume répandue dans le sang lui donne une couleur plus rouge ; et lorsque ce rouge est mêlé de noir, la couleur est celle de la bile : quelquefois enfin la couleur jaune se joint à la saveur amère, quand la chair vient d'être récemment dissoute par l'action de la flamme. Le nom de bile commun à toutes ces humeurs leur a été donné ou par

Copyright Arvensa Editions

des [83c] médecins ou par un homme qui aura su discerner au milieu de grand nombre et de leurs différences quelque chose de général, digne de servir de dénomination à tout le reste. Chaque espèce de bile a reçu, d'après sa couleur, un nom particulier. L'humeur aqueuse qui se rencontre dans le sang est douce ; celle qui vient de la bile noire et aigre est acerbe, lorsqu'à cause de la chaleur elle est jointe à un goût salé : on la nomme alors la pituite aigre[1214]. Quant à ces chairs tendres et nouvellement formées qui se gâtent à l'air, s'enflent ensuite [83d] à cause du vent qu'elles contiennent et sont entourées d'humeur, elles forment des ampoules qui, prises chacune à part, sont imperceptibles, mais qui, lorsqu'elles sont réunies en grand nombre, deviennent visibles et se teignent d'une couleur blanche à cause de leur écume ; c'est cette putréfaction d'une chair tendre, venant de l'air, que nous appelons la pituite blanche. La sueur, les larmes [83e] et toutes les autres sécrétions par lesquelles le corps se purge pendant le jour, découlent d'une pituite qui vient de se former. Tout cela concourt à produire des maladies, quand le sang au lieu de se renouveler comme la nature le demande par le moyen des aliments et des breuvages, s'accroît en s'assimilant des parties toutes contraires, malgré les lois de la nature. Lorsque la chair est ravagée par les maladies, sans perdre cependant sa base fondamentale, le mal n'existe qu'à moitié ; car il peut

Copyright Arvensa Editions

encore être réparé facilement. Mais quand la liqueur qui unit [84a] a chair et les os est malade, et que le sang qui coule de la chair et des nerfs ne nourrit plus les os, et ne sert plus de lien entre eux et les chairs ; quand, par la mauvaise nourriture, elle est devenue, de brillante, douce et visqueuse qu'elle était, acerbe, salée, aride, alors ainsi transformée elle se retire dans les chairs et dans les nerfs et abandonne les os ; [84b] les chairs, perdant leur base fondamentale, laissent les nerfs à nu au milieu de cette liqueur salée, et, emportées elles-mêmes dans le mouvement du sang, augmentent les maladies dont nous avons parlé précédemment. Ce sont là de cruelles maladies du corps, et pourtant il y en a avant elles de plus graves encore. Quand l'os, à cause de l'épaisseur de la chair, n'est pas suffisamment rafraîchi par la respiration, il s'échauffe et se corrompt, se gangrène, ne reçoit [84c] plus d'aliment, se dissout et se répand dans l'humeur visqueuse, celle-ci dans la chair, la chair dans le sang, et il en résulte des maladies plus vives que celles dont nous avons déjà parlé. La pire de toutes, c'est quand la moelle est malade par excès ou par défaut ; c'est la plus terrible maladie et la plus capable de donner la mort, parce que toute l'harmonie du corps est nécessairement intervertie.

La troisième espèce de maladie doit être divisée en trois classes : [84d] l'une est produite par l'air, l'autre par la pituite, et la troisième par la bile. Ainsi, lorsque le poumon, qui dispense l'air au corps, est obstrué par des fluxions qui ne laissent pas ses conduits libres, l'air ne

Copyright Arvensa Editions

pénètre pas dans certaines parties, et il entre dans d'autres en trop grande quantité ; il corrompt celles qui n'obtiennent pas la fraîcheur dont elles ont besoin ; et pénétrant au contraire dans les veines avec violence, il les entraîne dans son mouvement, dissout le corps au milieu duquel il se trouve renfermé [84e] dans la région du diaphragme ; et il en résulte souvent des milliers de maladies cruelles, accompagnées de sueurs excessives. Souvent dans la dissolution des chairs à l'intérieur du corps, il se dégage de l'air qui, ne pouvant s'échapper, produit les mêmes souffrances que celui qui vient du dehors ; ces souffrances sont encore plus grandes, quand cet air se répand sur les nerfs et les veines qui l'avoisinent, enfle les tendons et les nerfs qui y aboutissent, et les gonfle jusqu'au dos. Ces maladies ont reçu, à cause de cette enflure, le nom de tétanos[1215] et d'opisthotonos[1216] ; le remède en est difficile, car les fièvres ne tardent pas à s'y joindre [85a] et à y mettre fin. Quant à la pituite blanche, quand elle est rentrée, elle est dangereuse à cause de l'air que contiennent les ampoules ; mais elle est bénigne quand elle fait éruption, et elle ne fait que couvrir le corps de dartres blanches et d'autres humeurs de cette espèce. Cette pituite, mêlée à la bile noire et se portant sur les cercles divins qui se meuvent dans la tête, trouble leur harmonie ; dérangement léger quand il arrive pendant le sommeil, [85b] mais que l'on répare difficilement lorsqu'il a lieu

Copyright Arvensa Editions

durant la veille. Cette maladie étant d'une nature sacrée[1217] a été appelée avec raison le mal sacré[1218]. La pituite aigre et salée est la cause de toutes les maladies de l'espèce des catarrhes ; elle reçoit différents noms, suivant les différents lieux dans lesquels elle se produit. Toutes les parties du corps qui sont enflammées par une pituite, sont aussi brûlées et enflammées par la bile. Lorsque la bile se porte au dehors, elle produit une éruption de pustules de toutes sortes [85c] ; comprimée au dedans, elle occasionne beaucoup de maladies inflammatoires, surtout lorsque, mêlée au sang pur, elle détourne de leur ordre régulier les fibres qui sont répandues dans le sang, afin de le faire participer, dans une mesure égale, de la ténuité et de l'épaisseur, de peur que, trop limpide, il ne sorte des corps minces par l'action de la chaleur, ou que trop épais et difficile à mouvoir [85d] il ne coule à peine dans les veines. Les fibres gardent la mesure convenable entre ces deux états ; si quelqu'un serrait les unes contre les autres les fibres du sang déjà refroidi d'un homme mort, le reste du sang se mettrait à couler ; tandis que si on les laisse dans leur état naturel, elles ne tardent pas à se figer par l'action du froid qui s'est emparé du sang. A cause de cette puissance des fibres sur le sang, la bile qui est sortie du vieux sang, et qui retourne de la chair dans le sang, légèrement chaude et humide au moment où elle s'y mêle, [85e] subit l'influence des fibres et se condense : ainsi condensée et éteinte par une force

Copyright Arvensa Editions

étrangère, elle produit au dedans du froid et des frissons. S'il y a plus de bile que de sang, elle l'emporte sur les fibres, les met en désordre et les corrompt ; et si elle parvient à l'emporter définitivement sur elles, elle pénètre jusqu'à la moelle, détruit les liens de l'âme qui résident dans la moelle comme les ancres d'un navire, et rend à l'âme sa liberté. Si au contraire la bile est en moindre quantité, et qu'au lieu de se liquéfier, le corps résiste, vaincue elle-même, ou elle se répand par tout le corps, ou elle est portée par les veines, soit dans la partie supérieure, soit dans la partie inférieure du ventre ; et, sortant du corps comme on fuit loin d'une ville agitée par les séditions, [86a] elle produit les diarrhées, les dysenteries et toutes les maladies de cette espèce. Quand c'est l'excès du feu qui rend le corps malade, il est en proie à des chaleurs et à des fièvres continues ; quand c'est l'excès de l'air, les fièvres sont quotidiennes ; elles sont tierces, quand c'est celui de l'eau, parce que l'eau a moins de vivacité que le feu et l'air ; elles sont quartes, quand c'est l'excès de la terre, le moins prompt de ces quatre corps, qui ramène tous les quatre jours les chaleurs de la fièvre, et alors le mal se guérit difficilement.

[86b] C'est ainsi que se produisent les maladies du corps ; voici comment naissent celles de l'âme. Il faut admettre que la maladie de l'âme est la privation d'intelligence ; or on est privé d'intelligence de deux façons, par la folie ou par l'ignorance. Il faut donc appeler maladie toute affection de l'une ou de l'autre espèce

Copyright Arvensa Editions

qu'un homme éprouve. Ainsi les jouissances et les douleurs excessives doivent être considérées comme les plus grands maux de l'âme. Car un homme joyeux ou affligé outre mesure, [86c] empressé à poursuivre le plaisir ou à fuir la douleur hors de propos, ne peut rien voir ni rien entendre comme il faut : il est fou et ne jouit pas de sa raison. Celui dont la moelle contient une grande abondance de sperme, comme un arbre qui porte trop de fruits, éprouve d'ordinaire beaucoup de douleur et beaucoup de plaisir dans ses passions et dans leurs effets : insensé pendant presque toute sa vie à cause des jouissances [86d] et des peines excessives qu'il ressent, son âme est malade et déraisonnable par la faute du corps, et c'est à tort qu'on le regarde non comme malade, mais comme volontairement vicieux. La vérité est que la plupart du temps le goût effréné des jouissances de l'amour provient de ce que la semence se répand dans le corps à travers les os avec trop d'abondance, et produit ainsi une maladie de l'âme. La plupart des reproches que l'on fait aux hommes sur leur intempérance dans les plaisirs, comme s'ils étaient volontairement vicieux, sont des reproches injustes. Personne n'est méchant [86e] parce qu'il le veut[1219], on le devient à cause d'une mauvaise disposition du corps ou d'une mauvaise éducation ; malheur qui peut arriver à tout le monde, malgré qu'on en ait. Et, pour revenir aux souffrances, l'âme subit beaucoup d'altérations par suite de

Copyright Arvensa Editions

semblables dérangements du corps ; par exemple, quand les humeurs des pituites aigres et salées, et toutes les humeurs amères et bilieuses qui traversent le corps, ne font plus éruption au dehors, et retenues à l'intérieur mêlent leurs émanations [87a] aux mouvements de l'âme, et lui donnent des maladies de toute sorte, plus ou moins graves et nombreuses, suivant le nombre et l'importance de ces émanations. Portées dans les trois séjours que l'âme habite[1220], quel que soit celui dans lequel elles tombent, elles y causent des tristesses et des chagrins de toute espèce, elles y causent l'audace et la lâcheté, et rendent l'homme oublieux et stupide. Joignez à cette influence du corps sur l'esprit [87b] l'exemple des actes publics et les discours qui ont lieu dans les villes soit en particulier soit devant le peuple ; ajoutez qu'on ne nous enseigne dans notre enfance aucune doctrine qui serve de remède à tout cela, et vous comprendrez que tous ceux d'entre nous qui sont mauvais, le deviennent pour deux causes tout à fait indépendantes de leur volonté. Il faut s'en prendre aux parents plutôt qu'aux enfants, et aux instituteurs plutôt qu'aux élèves. Chacun doit donc s'efforcer autant que possible d'éviter le vice et de s'attacher à la vertu au moyen de l'étude, de la science et d'une bonne discipline. Mais c'est là un autre ordre de considérations.

[87c] Il est convenable, il est à propos de traiter maintenant le sujet qui correspond à celui-là, par quels

Copyright Arvensa Editions

moyens on doit maintenir l'âme et le corps en bon état. Il vaut mieux parler de ce qui est bon que de ce qui est mauvais. Or ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans harmonie ; il faut donc admettre que tout animal qui est beau et bon, est plein d'harmonie. Nous ne tenons compte que des moindres harmonies, nous ne sentons que celles-là, et nous laissons de côté les plus grandes [87d] et les plus importantes. Par exemple, pour la santé et les maladies, pour la vertu et les vices, rien n'importe plus que l'harmonie entre le corps et l'âme. Cependant nous n'y faisons pas attention ; nous ne réfléchissons pas que quand un corps faible et chétif traîne une âme grande et puissante, ou lorsque le contraire arrive, l'animal tout entier est dépourvu de beauté ; car il lui manque l'harmonie la plus importante ; tandis que l'état contraire donne le spectacle le plus beau et le plus agréable qu'on puisse voir. [87e] Supposez que le corps ait une jambe inégale ou quelque autre membre disproportionné ; en même temps que cette difformité l'enlaidit, elle fait naître des difficultés et des spasmes, dès qu'on veut s'appliquer à un travail ; le corps vacille, tombe et se cause à lui-même une foule de maux. Il faut admettre que la même chose a lieu pour cet être formé d'une âme et d'un corps, que nous appelons un animal. Si au dedans de lui règne une âme plus puissante [88a] que le corps, elle excite dans tout le corps une agitation intérieure et le remplit de maladies. Se livre-t-elle avec ardeur à ses études et à ses recherches, elle le mine ; s'engage-t-elle dans les

Copyright Arvensa Editions

discussions et les combats de paroles en public ou en particulier, avec ces luttes et ces controverses elle l'embrase et le consume, occasionne des catarrhes et trompe la plupart de ceux qu'on appelle des médecins, en leur faisant assigner à ces effets des causes contraires à la véritable. Si c'est le corps qui est supérieur à la faible et débile pensée à laquelle il est uni, comme, il y a dans les hommes une double [88b] tendance, celle du corps pour les aliments et celle de la partie la plus divine de nous-mêmes pour la sagesse, l'effort du plus puissant des deux paralyse celui de l'autre, il augmente la part d'action qui lui appartient, rend l'esprit hébété, incapable de culture, le prive de mémoire, et lui cause la plus grande des maladies, l'ignorance. Contre ce double mal, il n'y a qu'un moyen de salut, ne pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme, afin que se défendant l'un contre l'autre ils maintiennent l'équilibre et conservent [88c] la santé. Ainsi, le savant ou celui qui s'applique sérieusement à quelque travail intellectuel, doit donner de l'exercice à son corps, en se livrant à la gymnastique ; et celui qui prend soin de son corps, doit exercer son esprit par l'étude de la musique et de toutes les connaissances philosophiques, si l'un et l'autre veulent mériter à la fois le titre de beau et celui de bon. Il faut prendre un soin égal de toutes les parties de soi-même si on veut imiter l'harmonie [88d] de l'univers. Comme les aliments qui entrent dans le corps le brûlent intérieurement et le refroidissent, que les objets extérieurs le dessèchent et le

Copyright Arvensa Editions

pénètrent d'humidité, et que cette double influence lui fait éprouver des effets semblables, si on se tient en repos et qu'on abandonne son corps à ces mouvements étrangers, il est vaincu et détruit, à moins qu'on n'imite celle que nous avons appelée la nourrice et la mère de l'univers[1221], et que loin de laisser jamais le corps en repos, on ne le meuve et on ne l'agite sans cesse tout entier, de manière à établir l'équilibre naturel [88e] entre le mouvement intérieur et le mouvement extérieur, et à conserver, au moyen d'un exercice modéré, un ordre régulier et conforme à la nature dans les parties du corps et dans les impressions qu'il subit. A l'exemple de l'harmonie que nous avons reconnue dans l'univers, il ne faut pas accoupler deux ennemis pour qu'ils produisent dans le corps des guerres et des maladies ; mais il faut produire la santé par [89a] l'union des choses amies. De tous les mouvements, le meilleur est celui que l'on produit soi-même en soi-même ; car c'est celui qui ressemble le plus aux mouvements de l'intelligence et à ceux de l'univers ; le mouvement qui vient d'autrui ne vaut pas celui-là ; le pire est le mouvement partiel, produit par autrui pendant que le corps est couché et se livre au repos. Aussi de toutes les purgations et de tous les exercices du corps, la gymnastique est-elle la meilleure ; la seconde est de se faire porter sans fatigue sur un bateau ou dans un char ; la troisième est la purgation provoquée par les remèdes des médecins[1222], [89b] très utile

Copyright Arvensa Editions

quand elle est nécessaire, mais qu'un homme prudent ne doit pas employer sans nécessité, car il ne faut pas irriter par des médicaments les maladies qui ne présentent pas de grands dangers[1223]. La nature des maladies a quelque chose de commun avec celle des animaux : elles naissent avec une durée limitée, de même que chaque espèce et chaque animal naît pour vivre pendant un temps déterminé, [89c] sauf les accidents qui peuvent survenir ; car les triangles qui constituent chaque animal, sont disposés pour durer un certain temps, passé lequel un animal ne peut plus vivre. Il en est de même des maladies ; mais si on les dérange avant le temps fixé par l'emploi des médecines, les petites deviennent grandes, et une seule en appelle plusieurs. Il faut les diriger par un régime, autant qu'on en a le loisir, [89d] et ne pas irriter le mal par des médecines. En voilà assez sur l'animal et sur sa partie corporelle, sur la manière de gouverner son corps et de se laisser gouverner par lui, conformément à la raison. La partie qui doit gouverner l'animal entier doit être avant tout préparée à gouverner de la manière la plus belle et la meilleure possible. Traiter ce sujet avec tout le soin [89e] qu'il mérite suffirait à remplir un ouvrage à part ; mais le traiter accessoirement, selon les principes que nous avons établis, serait une façon convenable de mettre fin à ce discours. Nous avons répété souvent qu'il y a en nous trois espèces d'âmes qui habitent trois lieux différents, et dont chacune a ses mouvements séparés.

Copyright Arvensa Editions

Nous devons maintenant dire de même en peu de mots que si l'une d'elles reste oisive et se livre au repos au lieu de se mouvoir, elle devient nécessairement la plus faible, tandis que celles qui s'exercent deviennent fortes. [90a] Il faut donc avoir soin de les exercer toutes avec harmonie. Quant à celle de nos âmes qui est la plus puissante en nous. voici ce qu'il en faut penser : c'est que Dieu l'a donnée à chacun de nous comme un génie[1224] ; nous disons qu'elle habite le lieu le plus élevé de notre corps, parce que nous pensons avec raison qu'elle nous élève de la terre vers le ciel, notre patrie, car nous sommes une plante du ciel et non de la terre. Dieu, en élevant notre tête, et ce qui est pour nous comme la racine de notre être, vers le lieu où l'âme a été primitivement engendrée, [90b] dirige ainsi tout le corps. Celui qui se livre à des passions et à des querelles, et s'occupe de soins de ce genre, n'a nécessairement que des pensées mortelles, et doit devenir mortel. Autant que cela est possible : il n'y peut rien manquer, puisque lui-même s'est complu à augmenter la partie mortelle de son être. Mais celui qui a tourné ses pensées vers l'amour de la science et l'amour de la vérité, et qui a dirigé toutes ses forces de ce côté, doit nécessairement, s'il atteint la vérité, [90c] penser aux choses immortelles et divines ; et autant qu'il est donné à la nature humaine d'obtenir l'immortalité, il ne lui manque rien pour être immortel ; et comme il a toujours cultivé la partie divine de lui-même et honoré le génie qui

Copyright Arvensa Editions

réside en lui, il jouit du souverain bien. Au reste, nous n'avons tous qu'un seul moyen pour cultiver toutes les parties de nous-mêmes, c'est de donner à chacune les mouvements et les conversions qui lui sont propres. Or ce qu'il y a de divin en nous est de la même nature que les mouvements [90d] et les cercles de l'âme du monde. Il faut donc que chacun de nous, à l'exemple de ces cercles, corrige les mouvements qui sont déréglés dans notre tête dès leur origine même, en se pénétrant de l'harmonie et du mouvement de l'univers ; qu'il rende l'esprit qui conçoit conforme à l'objet conçu, comme cela devait être dans l'état primitif, et que par cette conformité il soit en possession de la vie la plus excellente que les dieux aient accordée à l'homme pour le présent et pour l'avenir.

[90e] Maintenant, il semble que nous avons presque achevé là tâche qui nous a été imposée en commençant, de parcourir l'histoire de l'univers jusqu'à, la génération de l'homme. Il nous reste seulement à parler de la génération des autres animaux, ce que nous ferons en peu de paroles, parce qu'il n'est pas nécessaire de s'y arrêter longuement : nous conserverons ainsi la mesure convenable à un pareil sujet. Voici donc ce qu'il faut en dire. Les hommes lâches, et qui ont été injustes pendant leur vie, sont, suivant toute vraisemblance, changés en femmes dans une seconde [91a] naissance. Les dieux firent en même temps le désir de la cohabitation ; ils mirent en nous un animal vivant, et ils en mirent un autre dans les femmes, et arrangèrent l'un et l'autre de la manière

Copyright Arvensa Editions

suivante. Le canal par lequel les breuvages, passant à travers le poumon, tombent dans la vessie au-dessous des reins, s'y mêlent, avec de l'air, et s'échappent ensuite de la vessie qui les a reçus ; ce canal admet par une ouverture la moelle qui descend de la tête par le cou et le long [91b] de l'épine ; et que nous avons précédemment appelée le sperme[1225] ; et ce sperme étant animé et vivant, et s'échappant par l'issue qu'il rencontre, donne à l'animal le désir de l'émettre, et produit l'amour. C'est pour cela que les parties génitales de l'homme sont d'une nature si indocile et si impérieuse : semblables à un animal qui n'obéit pas à la raison, elles ne respectent rien dans l'emportement de leur passion. [91c] Il en est de même de tous points pour la matrice et la vulve des femmes : c'est un animal qui désire ardemment engendrer des enfants ; lorsqu'il reste longtemps stérile après l'époque de la puberté, il a peine à le supporter, il s'indigne, il parcourt tout le corps, obstruant les issues de l'air, arrêtant la respiration, jetant le corps dans des dangers extrêmes, et occasionnant diverses maladies, jusqu'à ce que le désir et [91d] l'amour, réunissant l'homme et la femme, fassent naître un fruit et le cueillent comme sur un arbre ; sèment dans la matrice comme dans un champ des animaux invisibles par leur petitesse et encore informes[1226], puis les nourrissent après la séparation, les développent en dedans, et, les mettant ensuite au jour, achèvent l'acte de la génération des

Copyright Arvensa Editions

animaux. C'est ainsi qu'ont été faites les femmes et toutes les femelles. La famille des oiseaux, qui a des plumes au lieu de cheveux, est formée de ces hommes innocents, mais légers, aux discours pompeux et frivoles, et qui dans leur simplicité s'imaginent que la vue [91e] est le meilleur juge de l'existence des choses. Les animaux pédestres et les bêtes sauvages sortent de ceux qui ne s'occupent point de philosophie et ne font attention à rien de ce qui concerne la nature du ciel, parce qu'ils n'emploient en aucune façon les mouvements de l'âme qui ont lieu dans la tête, et qu'ils obéissent à l'âme qui réside dans la poitrine. Par suite de ces habitudes, leurs membres antérieurs et leur tête sont penchés vers la terre par leur similitude avec elle : ils ont le dos allongé, [92a] et de différentes formes, selon les dérangements que la paresse a causés dans les mouvements de chacun d'eux. Les uns ont quatre pieds, les autres davantage, parce que Dieu a donné aux plus stupides un plus grand nombre de pieds, pour qu'ils se rapprochent encore plus de la terre. Pour les moins intelligents de tous, qui, étendus de tout leur corps sur la terre, n'avaient plus besoin de pieds, ils ont été faits sans pieds, et rampent sur la terre. Enfin, [92b] la quatrième espèce, celle qui vit dans l'eau, vient des hommes les plus dépourvus d'intelligence et de science : ceux qui les ont transformés ne les ont pas jugés dignes de respirer un air pur, parce que leur âme était chargée de souillures ; au lieu d'un air pur et léger, ils leur ont donné à respirer une eau trouble et pesante. Telle est

Copyright Arvensa Editions

l'origine des poissons, des huîtres et des autres animaux aquatiques, qui, étant au dernier rang dans l'ordre de l'intelligence, occupent aussi le dernier rang [92c] dans l'ordre des êtres. C'est ainsi que, maintenant encore, comme autrefois, tous les animaux sont transformés les uns dans les autres, suivant qu'ils perdent ou qu'ils acquièrent l'intelligence.

Plaçons ici le terme de notre discours sur l'univers. Ainsi a été formé cet univers qui comprend tous les animaux mortels et immortels et en est rempli, animal visible renfermant tous les animaux visibles, Dieu sensible, image du Dieu intelligible, très grand et très bon, d'une beauté et d'une perfection accomplies, monde unique et d'une seule nature.



Copyright Arvensa Editions



CRITIAS

ou

L'Atlantide

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Critias ou ***L'Atlantide*** (en grec ancien Κριτίας τλαντικός *Kritiás Atlantikós*) est un dialogue où Platon (aussi bien dans le *Timée)*, s'attache à la description d'une cité idéale. Le philosophe grec poursuit dans ces deux ouvrages un but précis : démontrer aux hommes de son époque que dans les temps anciens la Grèce avait été capable de vaincre des ennemis puissants, commandés par des rois fabuleux. Ces livres constituent donc une mise en garde contre une décadence possible de la cité grecque, pour peu qu'elle abandonne les principes qui ont fait sa force. Platon légitime par là même son utopie en ayant recours au mythe.

Dans le Critias (dont la fin n'a pas été retrouvée ou n'a pas été achevée), Platon apporte des précisions sur l'organisation du royaume de l'Atlantide. En outre, il précise que le Égyptiens ont été les premiers à écrire cette histoire. Que celle-ci soit passée en Grèce n'a rien d'étonnant : il y avait des relations constantes entre les deux riverains de la Méditerranée.

Copyright Arvensa Editions



Les mêmes interlocuteurs que Le Timée.

SOCRATE, TIMÉE[1227], CRITIAS[1228], HERMOCRATE[1229].

TIMÉE.

Avec quel plaisir, Socrate, j'arrive au terme de ce discours ; il me semble que je respire enfin après une longue route. Puisse ce Dieu que nous venons d'établir et de proclamer tout à l'heure, bien qu'il ne soit pas nouveau, nous tenir compte des vérités que nous avons pu dire, et nous imposer la punition que nous méritons s'il nous est échappé involontairement des choses indignes de lui. Or, la punition due à celui qui s'égare, c'est de l'éclairer. Nous prions donc ce Dieu, pour qu'à l'avenir, en traitant de la génération des Dieux, nous puissions dire la vérité ; nous le prions de nous accorder le plus sûr et le meilleur talisman, la science. Après ce vœu, je cède la parole à Critias, comme nous en étions convenus.

CRITIAS.

Je l'accepte, Timée, mais en réclamant la même indulgence que tu nous as demandée au commencement de ton discours, à cause de la difficulté du sujet. Je prétends même avoir plus de droit encore à l'indulgence pour ce qui me reste à dire. C'est là, je le sais, une

Copyright Arvensa Editions

prétention un peu ambitieuse et presque incivile ; mais n'importe, il la faut soutenir. Il ne s'agit pas de contester les vérités que tu nous as exposées ; quel homme sensé l'oserait ? Mais je dois m'efforcer de te convaincre que ma tâche est encore plus difficile, et que, par conséquent, j'ai besoin de plus d'indulgence. Il est plus aisé, Timée, de contenter les hommes en leur parlant des dieux qu'en les entretenant de ce qui les concerne eux-mêmes ; car l'inexpérience, ou plutôt la complète ignorance des auditeurs laisse le champ libre à qui veut leur parler des choses qu'ils ne connaissent pas ; et à l'égard des dieux, on sait où nous en sommes[1230]. Si vous voulez mieux saisir ma pensée, prenez garde, je vous prie, à cette observation. Ce que nous disons, tous tant que nous sommes, est nécessairement l'image, la représentation de quelque chose. Supposons un peintre qui aurait à représenter des objets empruntés à l'humanité ou à la nature : nous savons quelle facilité et quelle difficulté il trouve à satisfaire le spectateur par la fidélité de ses tableaux. A-t-il eu à peindre la terre, des montagnes, des fleuves, une forêt, le ciel tout entier, tout ce qu'il renferme et tout ce qui s'y meut ? nous sommes d'abord contents s'il a su en rendre à peu près quelque chose avec la moindre ressemblance ; après quoi, n'ayant aucune connaissance exacte de ces objets, nous ne songeons guère à examiner scrupuleusement ni à critiquer son tableau : une ébauche vague et trompeuse nous suffit.

Copyright Arvensa Editions

Mais dès qu'un peintre entreprend de représenter des êtres humains, l'habitude que nous avons d'en voir et d'en observer nous fait découvrir toutes les fautes au premier coup d'œil, et nous devenons des juges sévères pour l'artiste qui n'a pas su parfaitement rendre l'original. La même chose se voit dans les discours. Si on nous parle des choses célestes et divines, la moindre vraisemblance nous suffit. S'agit-il de nous et des choses de ce monde ? nous en faisons l'examen le plus scrupuleux. Si donc, dans ce discours que je vais improviser, il m'échappe quelque inexactitude, j'ai droit à votre indulgence ; car il ne faut pas oublier que, loin d'être aisée, c'est la chose du monde la plus difficile, que de rendre ce qui nous touche de si près d'une manière satisfaisante. Voilà, Socrate, ce que j'étais bien aise de vous rappeler ; voilà comment je réclame, non pas seulement un peu, mais beaucoup d'indulgence pour ce que j'ai à vous dire. Si ma demande vous paraît juste, c'est à vous de me l'accorder de bonne grâce.

SOCRATE.

Quel motif aurions-nous de te la refuser, Critias ? Loin de là, il nous faut en accorder tout autant à Hermocrate, qui va parler le troisième ; car je ne doute pas qu'il ne vienne à son tour nous adresser tout à l'heure les mêmes prières. Que ce soit donc chose convenue, et qu'assuré par avance de notre indulgence il prenne son exorde ailleurs, et ne soit pas obligé de répéter le tien. Au reste, mon cher

Copyright Arvensa Editions

Critias, afin de te faire connaître la disposition du parterre, tu sauras que la représentation qu'on vient de nous donner a complètement réussi, et que tu auras besoin de la plus grande faveur pour soutenir la concurrence.

HERMOCRATE.
Je me tiens pour averti, Socrate, aussi bien que Critias. Après tout, Critias, jamais des lâches n'ont élevé de trophées. Commence donc avec courage, et, après avoir invoqué Apollon et les Muses, fais-nous connaître et chante les hauts faits de nos antiques concitoyens.

CRITIAS.
Tu fais le brave, mon cher Hermocrate, parce que ton tour est remis à demain, et qu'un autre doit passer avant toi ; mais tu sauras bientôt ce qui en est. Je veux cependant répondre à tes exhortations et à ton courageux appel ; et, outre les divinités que tu as nommées, j'invoque encore toutes les autres, et surtout Mnémosyne ; car la plus grande partie de ce que j'ai à dire dépend d'elle ; et si la mémoire me rappelle fidèlement, et me permet de vous retracer les vieux écrits des prêtres égyptiens que Solon nous a apportés, je me flatte que le parterre trouvera ma tâche assez bien remplie. Ainsi, mettons-nous à l'œuvre sans plus de retard.

Remarquons d'abord que, selon la tradition égyptienne, il y a neuf mille ans qu'il s'éleva une guerre

Copyright Arvensa Editions

générale entre les peuples qui sont en deçà et ceux qui sont au-delà des colonnes d'Hercule. Il faut que je vous la raconte. Athènes, notre patrie, fut à la tête de la première ligue, et à elle seule acheva toute cette guerre. L'autre était dirigée par les rois de l'Atlantide. Nous avons déjà dit que cette île était plus grande que l'Asie et l'Afrique, mais qu'elle a été submergée par des tremblements de terre, et qu'à sa place on ne rencontre plus qu'un limon qui arrête les navigateurs, et rend la mer impraticable. Dans le cours de mon récit, je parlerai à leur tour de tous les peuples grecs et barbares qui existaient alors : mais je dois commencer par les Athéniens et par leurs adversaires, et vous rendre compte de leurs forces et de leurs gouvernements. En suivant cette marche, c'est de notre ville que je dois m'occuper d'abord.

Les dieux se partagèrent autrefois les différentes contrées de la terre, et ce partage eut lieu sans contestation ; car il serait absurde de croire qu'ils eussent ignoré ce qui convenait à chacun d'eux, ou que, le sachant, ils se fussent disputé leur part les uns aux autres. Ayant donc obtenu de la justice du sort le lot qui leur était agréable, ils s'établirent dans la contrée qui leur échut, et prirent soin des hommes qui leur appartenaient et qu'ils devaient nourrir, comme des bergers ont soin de leurs troupeaux. Ils n'employèrent cependant pas la violence, comme des bergers qui mènent leurs troupeaux avec un bâton ; mais ils traitèrent l'homme comme un animal docile, et, en pilotes habiles, ils se servirent de la

Copyright Arvensa Editions

persuasion comme d'un gouvernail pour diriger et conduire à leur gré l'espèce humaine tout entière. Les dieux gouvernèrent ainsi les pays qui leur échurent. Vulcain et Minerve, qui avaient la même nature, et comme venant du même père et comme marchant au même but par leur commun amour pour les sciences et pour les arts, eurent ensemble en partage notre pays[1231], qui convenait singulièrement à leur vertu et à leur sagesse. Ils inspirèrent aux indigènes le goût du bien et d'un gouvernement régulier. Les noms de des premiers citoyens ont été conservés ; mais leurs actions ont disparu de la mémoire des hommes, par la destruction de ceux qui leur ont succédé et par l'éloignement des temps ; car, comme nous l'avons dit, il n'y a qu'une race qui ait survécu : c'est celle des habitants des montagnes, hommes sans lettres, qui n'avaient conservé que les noms des anciens maîtres du pays, et savaient très peu de chose de leurs actions. Ils se plurent donc à donner ces anciens noms à leurs enfants, sans connaître les vertus et les institutions de leurs ancêtres autrement que par des traditions incertaines ; et ils demeurèrent, pendant plusieurs générations, eux et leurs enfants, si embarrassés de pourvoir aux premiers besoins de la vie, que cet objet occupant toute leur attention et remplissant tous leurs discours, ils ne songeaient guère aux événements du passé ; car l'étude des choses antiques et l'habitude de s'en entretenir ne s'introduisent, dans les sociétés qu'avec

Copyright Arvensa Editions

le loisir, et quand un certain nombre de personnes ne s'inquiètent plus des premiers besoins de la vie. Voilà pourquoi les noms des anciens héros ont survécu au souvenir de leurs travaux. Je tire du moins cette conjecture de ce que nous apprend Solon, que dans leur relation de cette guerre les prêtres égyptiens se servaient des noms de Cécrops, d'Erechtée, d'Erichtonios, d'Erysichton, et de beaucoup d'autres antérieurs à Thésée ; et de même des noms de femmes. Et, comme les femmes partageaient alors les travaux de la guerre avec les hommes, on avait revêtu les images et les statues de la déesse d'une armure, pour indiquer que, chez tous les êtres parmi lesquels la nature a institué une société entre le mâle et la femelle, chacun d'eux est naturellement capable d'exercer aussi bien que tout autre les facultés inhérentes à l'espèce. Notre pays était alors habité par les différentes classes d'hommes qui s'occupent des métiers et de l'agriculture. Les guerriers, séparés dès le commencement par des hommes divins, habitaient à part, possédant tout ce qui était nécessaire à leur existence et à celle de leurs enfants. Parmi eux, il n'y avait pas de fortunes particulières ; tous les biens étaient en commun : ils n'exigeaient des autres citoyens rien au-delà de ce qu'il leur fallait pour vivre, et remplissaient en retour toutes les obligations que notre entretien d'hier attribuait aux défenseurs de la patrie tels que nous les concevons. On prétend en outre, avec beaucoup de vraisemblance, que notre pays s'étendait alors jusqu'à l'Isthme d'un côté, et

Copyright Arvensa Editions

de l'autre, jusqu'aux monts Cithéron et Parnèthe, d'où il descendait, laissant à droite Oropie et à gauche, vers la mer, le fleuve Asope. Une des meilleures preuves de l'incomparable fertilité de cette contrée, c'est qu'elle pouvait nourrir une grande armée composée de gens du voisinage dépendants de nous ; et, en effet, ce qui reste de cette terre surpasse encore aujourd'hui toutes les autres pour les productions de tous genres, la qualité des fruits et l'abondance des pâturages. Telle était l'excellence et la fécondité du sol de l'Attique. Qui le croirait, et notre pays d'aujourd'hui peut-il donner quelque idée de l'ancien ? Toute l'Attique se détache en quelque sorte du continent, et s'avance au loin dans la mer, semblable à un promontoire. La mer qui lui sert de ceinture est partout très profonde. Or, dans les terribles inondations qui, durant les neuf mille ans écoulés jusqu'à ce jour, causèrent de vastes bouleversements, la terre, détachée des hauteurs par le cours des eaux, n'exhaussa point le sol comme en d'autres lieux, mais, en se roulant autour du rivage, alla se perdre dans les flots. Aussi, comme il arrive dans les longues maladies, notre pays, auprès de ce qu'il était autrefois, est devenu semblable à un corps malade tout décharné ; et la terre, se fondant de toutes parts, de grasse et de puissante qu'elle était, ne présente plus qu'un squelette aride. Avant que le territoire fût ainsi dégénéré, nos montagnes d'aujourd'hui n'étaient que des collines élevées : les plaines que nous appelons les

Copyright Arvensa Editions

champs de Phellée [1232] avaient une terre grasse et fertile ; et les monts étaient couronnés de forêts dont on peut reconnaître des traces manifestes. Le temps n'est pas encore bien éloigné que, sur ces montagnes qui ne servent aujourd'hui qu'à nourrir des abeilles, on trouvait des arbres de haute futaie très propres à être employés dans de grandes constructions dont il subsiste plus d'un débris. Il y avait d'ailleurs beaucoup de grands arbres à fruits ; les troupeaux avaient de vastes pâturages. Les pluies que Jupiter accordait chaque année ne laissaient pas comme à présent ces campagnes arides pour aller se perdre dans la mer ; mais la terre, les conservant en abondance et les recueillant dans son sein, les répandait dans les couches d'argile propres à les contenir, et, les faisant descendre des hauteurs, les distribuait dans tous les bassins, et faisait paraître en foule des sources et des fleuves : les monuments sacrés qui subsistent encore auprès de leurs lits desséchés, attestent la fidélité de ce récit. Voilà ce que la nature avait fait pour nos campagnes : elles étaient aussi cultivées par de véritables laboureurs, uniquement occupés de leur art, amis du beau et de l'honnête, jouissant d'un sol fertile arrosé d'eaux abondantes, et du climat le plus tempéré. Quant à la ville, voici comment elle était alors disposée : D'abord l'Acropolis était toute différente de ce que nous la voyons aujourd'hui. Dans une seule nuit, une pluie terrible détrempa la terre qui l'environnait, et l'emporta au loin au

Copyright Arvensa Editions

milieu de tremblements de terre, dans une inondation qui est la troisième avant le désastre de Deucalion. Auparavant, l'Acropolis s'étendait jusqu'à l'Héridan [1233]et à l'Ilisse, comprenait le Pnyx[1234], et avait le Lycabète[1235] pour limite du coté qui fait face au Pnyx. Elle était revêtue de terre de tous côtés, et, à l'exception de quelques endroits, le plateau qui la couronnait était parfaitement uni. Sur les flancs étaient établis les artisans et ceux des laboureurs dont les champs l'avoisinaient. La classe des guerriers résidait seule sur le sommet, autour du temple de Minerve et de Vulcain, et elle avait entouré cette enceinte d'une seule clôture comme le jardin d'une seule famille. Ils avaient construit vers le nord des maisons qui leur étaient communes, avec des salles où l'hiver ils prenaient ensemble leurs repas, et ils avaient tout ce qui est nécessaire dans la vie commune pour les besoins des habitants ou pour le service des temples, l'or et l'argent excepté, car ils n'en faisaient aucun usage. Également éloignés du faste et de la pauvreté, leurs habitations étaient décentes ; ils y vieillissaient, ainsi que les enfants de leurs enfants, et les transmettaient successivement, telles qu'ils les avaient reçues, à des fils semblables à eux. Pendant l'été, ils quittaient leurs jardins, leurs gymnases, les salles où se prenaient les repas ; le midi de l'Acropolis leur en tenait lieu. A la place où se trouve aujourd'hui la citadelle était une source que des tremblements de terre ont fait disparaître, et qui n'a

Copyright Arvensa Editions

laissé que de faibles ruisseaux alentour ; mais alors elle fournissait une eau abondante et salutaire en hiver comme en été. Ainsi vivaient ces guerriers, défenseurs de leurs concitoyens et chefs avoués des autres Grecs. Quant à leur nombre, ils avaient soin le plus possible d'avoir toujours à leur disposition la même quantité, d'hommes et de femmes en état de porter déjà les armes et de les porter encore, c'est-à-dire vingt mille.

Voilà quels étaient ces hommes, et comment ils gouvernaient sans cesse avec justice leur cité et la Grèce, objets de l'admiration de l'Europe et de l'Asie pour la beauté de leurs corps et pour toutes les vertus dont leurs âmes étaient ornées.

Maintenant, mes amis, je vais vous faire connaître la situation de leurs ennemis, en remontant aux commencements de leur histoire, si toutefois je n'ai pas perdu le souvenir de ce qui m'a été raconté dans mon enfance.

Je dois vous prévenir qu'il ne faut pas vous étonner de m'entendre souvent donner des noms grecs à des barbares : en voici la raison. Lorsque Solon songeait à faire passer ce récit dans ses poèmes, il s'enquit de la valeur des noms, et il trouva que les Égyptiens, qui les premiers écrivirent cette histoire, avaient traduit le sens de ces noms dans leur propre idiome ; à son tour, il ne s'attacha aussi qu'à ce sens, et le transporta dans notre langue. Ces manuscrits de Solon étaient chez mon père ; je les garde encore chez moi, et je les ai beaucoup étudiés dans mon

Copyright Arvensa Editions

enfance. Ne soyez donc pas surpris de m'entendre moi-même employer des noms grecs ; vous en savez la raison. Voici à peu près de quelle façon commençait cette longue histoire.

Nous avons déjà dit que quand les dieux se partagèrent le monde, chacun d'eux eut pour sa part une contrée, grande ou petite, dans laquelle il établit des temples et des sacrifices en son honneur. L'Atlantide étant donc échue à Neptune, il plaça dans une partie de cette île des enfants qu'il avait eus d'une mortelle. C'était une plaine située près de la mer et vers le milieu de l'île, la plus fertile des plaines. A cinquante stades plus loin, et toujours vers le milieu de l'île, était une montagne peu élevée. Là demeurait avec sa femme Leucippe, Événor, un des hommes que la terre avait autrefois engendrés. Ils n'avaient d'autre enfant qu'une fille, nommée Clito, qui était nubile quand ils moururent tous deux. Neptune en devint épris et s'unit à elle. Puis, pour clore et isoler de toutes parts la colline qu'elle habitait, il creusa alentour un triple fossé rempli d'eau, enserrant deux remparts dans ses replis inégaux, au centre de l'île, à une égale distance de la terre, ce qui rendait ce lieu inaccessible ; car on ne connaissait alors ni les vaisseaux, ni l'art de naviguer. En sa qualité de dieu, il embellit aisément l'île qu'il venait de former. Il y fit couler deux sources, l'une chaude et l'autre froide, et tira du sein de la terre des aliments variés et abondants. Cinq fois Clito le rendit père de deux jumeaux, qu'il éleva. Ensuite, ayant divisé l'île en

Copyright Arvensa Editions

dix parties, il donna à l'aîné du premier couple la demeure de sa mère, avec la riche et vaste campagne qui l'entourait ; il l'établit roi sur tous ses frères ; il fit au-dessous de lui chacun d'eux souverain d'un grand pays et de nombreuses populations. Il leur donna à tous des noms. L'aîné, le premier roi de cet empire, fut appelé Atlas, et c'est de lui que l'île entière et la mer Atlantique qui l'environne ont tiré leur nom. Son frère jumeau eut en partage l'extrémité de l'île la plus voisine des colonnes d'Hercule. Il se nommait, dans la langue du pays, Gadirique, c'est-à-dire, en grec, Eumèle ; et c'est de lui que le pays prit le nom de Gadire. Il appela les enfants des secondes couches, Amphère et Euémon ; et ceux des troisièmes, Mnésée et Autochtone ; dans le quatrième couple de jumeaux, l'aîné fut nommé Élasippe, et le second, Mestor ; enfin les derniers étaient Azaès et Diaprépès. Les fils de Neptune et leurs descendants demeurèrent dans ce pays pendant une longue suite de générations, et leur empire s'étendait sur un grand nombre d'autres îles, et même en deçà du détroit, comme nous l'avons déjà dit, jusqu'à l'Egypte et la Tyrrhénie. La postérité d'Atlas se perpétua toujours vénérée ; le plus âgé de la race laissait le trône au plus âgé de ses descendants, et ils conservèrent ainsi le pouvoir dans leur famille pendant un grand nombre de siècles. Ils avaient amassé plus de richesses qu'aucune royale dynastie n'en a possédées ou n'en possédera jamais ; enfin, ils avaient en abondance dans la ville et dans le reste du pays tout ce

Copyright Arvensa Editions

qu'ils pouvaient désirer. Bien des choses leur venaient du dehors, à cause de l'étendue de leur empire ; mais l'île produisait elle-même presque tout ce qui est nécessaire à la vie ; d'abord tous les métaux solides et fusibles ; et ce métal même dont nous ne connaissons aujourd'hui que le nom, l'orichalque[1236] était alors plus qu'un vain nom ; on en trouvait des mines dans plusieurs endroits : après l'or, c'était le plus précieux des métaux. L'île fournissait aux arts tous les matériaux dont ils ont besoin. Elle nourrissait un grand nombre d'animaux domestiques et de bêtes et de bêtes sauvages, entre autres des éléphants en grande quantité, et elle donnait leur pâture aux animaux des marais, des lacs et des fleuves, à ceux des montagnes et des plaines, et aussi à l'éléphant, tout énorme et tout vorace qu'il est. Elle produisait et entretenait tous les parfums que la terre porte aujourd'hui dans diverses contrées, racines, herbes, plantes, sucs découlant de fleurs ou de fruits. On y trouvait aussi le fruit que produit la vigne[1237], celui qui nous sert de nourriture solide[1238], avec tous ceux que nous employons en guise de mets, et dont nous désignons toutes les espèces par le nom commun de légumes ; ces fruits ligneux qui offrent à la fois de la boisson, de la nourriture et des parfums[1239] ; ces fruits à écorce, difficiles à conserver, et qui servent aux jeux de l'enfance[1240] ; ces fruits savoureux que nous servons au

Copyright Arvensa Editions

dessert pour réveiller l'appétit quand l'estomac est rassasié ; tels sont les divins et admirables trésors que produisait en quantité innombrable cette île qui florissait alors quelque part sous le soleil. Avec ces richesses que le sol leur prodiguait, les habitants construisirent des temples, des palais, des ports, des bassins pour les vaisseaux ; enfin, ils achevèrent d'embellir leur île dans l'ordre que je vais dire.

Leur premier soin fut de jeter des ponts sur les fossés qui entouraient l'ancienne métropole, et d'établir ainsi des communications entre la demeure royale et le reste du pays. Ils avaient de bonne heure élevé ce palais à la place même qu'avaient habitée le Dieu et leurs ancêtres. Les rois qui le recevaient tour à tour en héritage ajoutaient sans cesse à ses embellissements, et s'efforçaient de surpasser leurs prédécesseurs ; et ils firent tant qu'on ne pouvait voir, sans être stupéfait d'admiration, la grandeur et la beauté de leurs travaux. Ils creusèrent d'abord, depuis la mer jusqu'à l'enceinte extérieure, un canal de trois arpents de largeur sur cent pieds de profondeur et cinquante stades de longueur ; et pour qu'on pût y entrer, en venant de la mer, comme dans un port, ils lui laissèrent une embouchure navigable aux plus grands vaisseaux. Puis, dans les digues qui séparaient entre eux les fossés, ils percèrent, à côté des ponts, des tranchées assez larges pour le passage d'une seule trirème ; et, comme de chaque côté de ces tranchées les digues s'élevaient à une assez grande

Copyright Arvensa Editions

hauteur au-dessus de la mer, ils jetèrent d'un bord à l'autre des toits qui permirent aux vaisseaux de naviguer à couvert. Le plus grand des fossés circulaires, celui qui communiquait avec la mer, avait trois stades de large ainsi que l'enceinte de terre qui venait après lui. Les deux enceintes suivantes, l'une d'eau, l'autre de terre, avaient chacune deux stades, et la dernière, celle qui entourait l'île, n'avait qu'un stade de largeur ; enfin l'île elle-même où se trouvait le palais, avait un diamètre de cinq stades. Ils revêtirent d'un mur de pierres le pourtour de l'île, les digues circulaires, et les deux côtés de la tranchée qui avait un arpent de largeur ; et ils établirent des tours et des portes à l'entrée des voûtes sous lesquelles on avait livré un passage à la mer. On se servit, pour ces constructions, de pierres blanches, noires et rouges que l'on tira des flancs mêmes de l'île et des deux côtés intérieurs et extérieurs des digues ; et, tout en exécutant ces fouilles, on creusa pour les navires, dans l'intérieur, deux bassins profonds, auxquels le rocher lui-même servait de toit. Parmi ces constructions, les unes étaient formées d'une seule espèce de pierres ; et, afin de donner aux autres leur ornement naturel, on avait mélangé les couleurs pour le plaisir des yeux. On recouvrit d'airain, en guise d'enduit, tout le mur de l'enceinte extérieure ; d'étain la seconde enceinte, et les bords de l'île d'une ceinture d'orichalque qui étincelait comme du feu. Je vais décrire maintenant le palais des rois qui s'élevait dans l'Acropolis. Au milieu était le temple sacré de Clito et de

Copyright Arvensa Editions

Neptune, redoutable sanctuaire entouré d'une muraille d'or. C'est là qu'ils avaient engendré et mis au monde les dix chefs des dynasties royales ; et c'est là aussi que chaque année les dix provinces de l'empire faisaient à ces deux divinités l'offrande de leurs prémices. Le temple de Neptune était long d'un stade, large de trois arpents, et haut à proportion ; mais son aspect avait quelque chose de barbare. Tout l'extérieur du temple était revêtu d'argent, excepté les acrotères qui étaient d'or ; à l'intérieur, la voûte était recouverte d'ivoire, enrichi d'or et d'orichalque. Tout le reste des murs et des colonnes et les pavés du temple étaient recouverts d'orichalque. On voyait de nombreuses statues d'or. Le dieu, du haut de son char, guidait six coursiers ailés, et il était si grand que sa tête touchait la voûte du temple. Autour de lui, cent néréides étaient assises sur des dauphins ; on croyait alors que c'était là le nombre de ces divinités. Il y avait encore beaucoup d'autres statues offertes par la piété des particuliers. Autour du temple étaient les statues en or de tous les rois et de toutes les reines descendant des dix enfants de Neptune, et beaucoup d'autres dons offerts par les rois et les citoyens, soit de la ville elle-même, soit des pays qui lui étaient soumis. L'autel était d'une grandeur et d'un travail digne de ces merveilles ; et tout le palais répondait à la grandeur de l'empire et à la richesse des ornements du temple. Deux sources intarissables, l'une froide et l'autre chaude, toutes deux admirables par l'agrément et la salubrité de leurs eaux, fournissaient à

Copyright Arvensa Editions

tous les besoins. Alentour, on avait élevé des maisons et planté les arbres qui se plaisent au bord des eaux. Il y avait pour le bain des bassins découverts et d'autres fermés pour l'hiver ; il y en avait pour les rois et pour les particuliers ; d'autres séparés pour les femmes, d'autres aussi pour les chevaux et les bêtes de somme ; chacun d'eux était disposé et décoré suivant sa destination. Au sortir de ces bains, une partie de l'eau allait arroser le bois de Neptune, où la fertilité du terrain produisait des arbres d'une hauteur et d'une beauté surprenante ; le reste se rendait dans les digues extérieures par des aqueducs pratiques sur les ponts. Sur ces digues qui formaient des îles, il y avait des temples consacrés à un grand nombre de dieux, des jardins, des gymnases dans l'une, des hippodromes dans l'autre. Il y avait surtout au milieu de la plus grande de ces îles un vaste hippodrome d'un stade de large, et quant à la longueur la carrière livrée aux chevaux faisait tout le tour de l'île. Des deux côtés s'élevaient des casernes pour le gros de l'armée ; les troupes sur lesquelles on comptait davantage avaient leurs quartiers dans la digue la plus petite et la plus voisine de l'Acropolis ; enfin une élite dévouée demeurait dans l'Acropolis même, autour de leurs rois. Les bassins étaient couverts de trirèmes et garnis avec un ordre parfait des instruments et des provisions nécessaires. Telles étaient les dispositions autour du palais des rois. Au-delà des trois enceintes et des ports qu'elles formaient était un mur circulaire commençant à la mer, et qui, suivant le tour de

Copyright Arvensa Editions

la plus grande enceinte et de son port, à une distance de cinquante stades, venait fermer au même point l'entrée du canal du côté de la mer. Cet intervalle était rempli d'une foule d'habitations rapprochées les unes des autres. Le canal et le plus grand port étaient couverts de navires et de marchands qui arrivaient de tous les pays du monde, et dont la foule produisait la nuit et le jour un mélange de tous les langages et un tumulte continuel.

Je crois, dans mon récit, n'avoir rien omis de ce que la tradition nous raconte de cette ville et de cette antique résidence. Maintenant je vais tâcher de vous donner une idée de ce que la nature et l'art avaient fait pour le reste de l'île. D'abord on dit que le sol était très élevé au-dessus de la mer, et le rivage à pic. Tout autour de la ville régnait une plaine entourée elle-même d'un cercle de montagnes qui s'étendaient jusqu'à la mer ; sa surface était unie et régulière, sa forme oblongue ; elle avait d'un coté trois mille stades, et, depuis le centre jusqu'à la mer, au-dessus de deux mille. Toute cette partie de l'île était située au midi, et protégée contre le vent du nord. Les montagnes qui l'entouraient surpassaient, à ce que dit la renommée, en nombre, en grandeur et en beauté toutes celles qu'on peut voir aujourd'hui. Elles renfermaient un grand nombre de villages fort riches et fort peuplés. Elles étaient arrosées par des lacs et des rivières et couvertes de prairies qui fournissaient d'excellents pâturages aux animaux sauvages ou domestiques. Des forêts nombreuses et de toute espèce offraient à tous les arts

Copyright Arvensa Editions

des ressources variées pour toutes sortes d'ouvrages. Voilà ce que la nature et les soins prolongés d'un grand nombre de rois avaient fait de cette heureuse plaine. Elle avait la forme d'un carré long, et ses cotés étaient presque partout réguliers ; dans les endroits où la régularité n'était pas parfaite, on avait corrigé la nature en traçant le fossé qui entourait la plaine. Quant à la profondeur, à la largeur et à la longueur de ce fossé, ce qu'on en dit rend difficile à croire qu'un pareil travail, comparé aux autres travaux de ce genre, ait été fait de main d'homme. Je vous répéterai cependant ce que j'en ai entendu raconter. Il avait un arpent de profondeur ; il était partout large d'un stade, et sa longueur embrassait toute la plaine et avait dix mille stades. Il recevait toutes les eaux qui découlaient des montagnes, et décrivant un cercle autour de la plaine, ses deux extrémités aboutissaient à la ville, et de là il allait se décharger dans la mer. D'un des cotés de ce fossé en partaient d'autres de cent pieds de large, qui coupaient la plaine en ligne droite, et s'allaient jeter dans le fossé voisin de la mer ; ils étaient séparés les uns des autres par des intervalles de cent stades ; d'autres fossés qui coupaient les premiers transversalement et se dirigeaient vers la ville, servaient à y transporter le bois des montagnes et les autres productions du pays, suivant les saisons. Il y avait tous les ans deux récoltes, parce que la terre était fécondée l'hiver par les pluies qu'y envoyait Jupiter, et arrosée l'été par l'eau qu'on tirait des canaux. Quant au service militaire et

Copyright Arvensa Editions

au contingent que devaient fournir les habitants de la plaine en état de porter les armes, on avait réglé que chaque division élirait et fournirait un chef. Ces divisions avait chacune cent stades, et on comptait soixante mille divisions. Les habitants des montagnes et des autres parties de l'empire étaient, dit-on, innombrables. On les divisa également, suivant les localités et les habitations, en divisions particulières, ayant chacune leur chef. Chacun des chefs contribuait pour la dixième partie d'un chariot afin de maintenir le nombre des chars de guerre à dix mille. Il fournissait en outre deux chevaux avec leurs cavaliers, un attelage de deux, chevaux sans le char, un combattant armé d'un petit bouclier, un autre pour conduire les chevaux, deux fantassins pesamment armés, deux archers, deux frondeurs, deux fantassins armés à la légère, puis des soldats armés de pierres, d'autres de javelots, trois de chaque espèce, et quatre marins pour la flotte de douze cents voiles. Telle était l'organisation militaire de la capitale. Quant aux neuf autres provinces, comme elles avaient chacune leurs institutions particulières, il serait trop long de vous en parler. Voilà de quelle manière la magistrature et l'administration étaient réglées dans l'origine. Chacun des dix rois avait dans sa province un pouvoir absolu sur les hommes et sur la plupart des lois ; il pouvait infliger à son gré toute espèce de peine et même la mort. Quant au gouvernement général de l'île et aux rapports entre les rois, leur règle était la volonté de Neptune, conservée dans la loi et

Copyright Arvensa Editions

gravée par les premier rois sur une colonne d'orichalque qui se trouvait au milieu de l'île dans le temple de Neptune. Ils se rassemblaient tour à tour au bout de cinq ans, et ensuite au bout de six ans, pour faire alterner le nombre pair et le nombre impair. Dans cette assemblée, ils délibéraient sur les affaires publiques, examinaient si l'un d'eux avait violé la loi, et le jugeaient. Lorsqu'ils avaient un jugement à prononcer, voici comment ils s'assuraient de leur foi mutuelle. On laissait errer en liberté des taureaux dans le temple de Neptune ; et les dix rois, après avoir prié le dieu de choisir la victime qui lui convenait, allaient seuls à la chasse sans autre arme que des bâtons et des cordes ; quand ils avaient pris un des taureaux, ils ramenaient jusqu'à la colonne, le plaçaient sur son sommet, et l'égorgeaient suivant la règle prescrite par les inscriptions. Or, la colonne portait, outre les lois, un serment et des imprécations terribles contre celui qui les violerait. Lorsqu'ils avaient achevé le sacrifice et consacré suivant les rites tous les membres de la victime, on remplissait une coupe du sang répandu, en ayant soin d'y verser une goutte au nom de chacun des rois. Le reste était brûlé et on purifiait la colonne. Après cela, ils puisaient dans la coupe avec des fioles d'or, et en répandant une partie sur le feu juraient de juger d'après les lois écrites sur la colonne, de punir celui qui les aurait violées, de ne jamais s'écarter volontairement de leurs prescriptions, de ne gouverner eux-mêmes et de n'obéir qu'à celui qui gouvernerait suivant les ordres de leur père.

Copyright Arvensa Editions

Après avoir prononcé ces imprécations sur eux et sur leurs descendants, ils buvaient ce que contenaient leurs fioles et allaient les déposer dans le sanctuaire du dieu. Ensuite venaient le repas et les autres cérémonies nécessaires. A la nuit, quand le feu du sacrifice était éteint, ils se couvraient chacun d'une belle robe azurée, s'asseyaient à terre auprès des restes consumés du sacrifice, éteignaient partout le feu dans le temple, et se disposaient à prononcer leur sentence ou à la subir, si quelqu'un d'entre eux était accusé d'avoir violé les lois. Au lever du jour, ils inscrivaient leurs jugements sur des tables d'or qu'on suspendait avec les robes aux colonnes du temple, pour servir de monument à la postérité. Il y avait beaucoup d'autres lois qui se rapportaient à chacun des rois : voici les principales. Il leur était défendu de porter les armes les uns contre les autres, et tous devaient se réunir contre celui qui aurait tenté de chasser de ses États l'une des races royales. Ils devaient se rassembler comme leurs ancêtres pour délibérer en commun sur la guerre et les autres affaires importantes, en laissant toutefois l'autorité principale à la branche directement issue d'Atlas. Le chef suprême ne pouvait condamner à mort l'un de ses parents sans le consentement de la majorité des autres rois.

Telle était la formidable puissance qui s'était élevée dans ce pays, et que la Divinité dirigea contre nous pour la cause que je vais vous dire. Pendant plusieurs générations, tant que les habitants de l'Atlantide conservèrent quelque chose de leur extraction divine, ils

Copyright Arvensa Editions

obéirent aux lois, et respectèrent le principe divin qui leur était commun à tous ; leurs âmes, attachées à la vérité, ne s'ouvraient qu'à de nobles sentiments ; leur prudence et leur modération éclataient dans toutes les circonstances et dans tous leurs rapports entre eux. Ne connaissant d'autres biens que la vertu, ils estimaient peu leurs richesses, et n'avaient pas de peine à considérer comme un fardeau l'or et la multitude des avantages du même genre. Au lieu de se laisser enivrer par les délices de l'opulence et de perdre le gouvernement d'eux-mêmes, ils ne s'écartaient point de la tempérance ; ils comprenaient à merveille que la concorde avec la vertu accroît les autres biens, et qu'en les recherchant avec trop d'ardeur, on les perd, et la vertu avec eux. Tant qu'ils suivirent ces principes et que la nature divine prévalut en eux, tout leur réussit, comme je l'ai raconté ; mais quand l'essence divine commença à s'altérer en eux pour s'être tant de fois alliée à la nature humaine, et que l'humanité prit le dessus, incapables de supporter leur prospérité, ils dégénérèrent ; et dès lors ceux qui savent voir purent reconnaître leur misère et qu'ils avaient perdu le meilleur de leurs biens ; tandis que ceux qui ne peuvent apprécier ce qui fait le vrai bonheur, les crurent parvenus au comble de la gloire et de la félicité, lorsqu'ils se laissaient dominer par l'injuste passion d'étendre leur puissance et leurs richesses. Alors Jupiter, le dieu des dieux, qui gouverne tout selon la justice, et à qui rien n'est caché, voyant la dépravation de cette race, autrefois si vertueuse, voulut

Copyright Arvensa Editions

les punir pour les rendre plus sages et plus modérés. Il rassembla tous les dieux dans le sanctuaire du ciel, placé au centre du monde, d'où il domine tout ce qui participe de la génération ; et lorsqu'ils furent tous réunis, il dit : …

Le manuscrit de Platon finit sur ces mots.



Copyright Arvensa Editions



TIMÉE DE LOCRES

De l'âme du monde

et

De la nature

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Timée de Locres serait un philosophe pytagoricien qui aurait vécu au Vè siècle av. J-C. Cependant, les seuls renseignements le concernant nous sont fournis par Platon dans Le Timée, 20a : « Socrate : (…) *En effet, Timée que voici, qui vient de la cité si bien policée de Locres en Italie, où, par la fortune et par la naissance, il n'est inférieur à personne, s'est vu dans sa cité confier les plus hautes charges et décerner les plus grands honneurs ; en outre, il s'est, à mon sens, élevé aux sommets de la philosophie en son ensemble*. » (traduction Luc Brisson, GF, 1996)

Il est aussi un interlocuteur du dialogue de Platon sur l'Atlandide et le Critias.

Cicéron rapporte qu'il était un intime de Platon : « *Sans doute as-tu appris, Tubéron, qu'après la mort de Socrate, Platon se rendit d'abord en Égypte pour s'y instruire, puis en Italie et en Sicile, afin de tout apprendre des découvertes de Pythagore. C'est là qu'il vécut longtemps dans l'intimité d'Archytas de Tarente et de Timée de Locres, et eut la chance de se procurer les Commentaires de Philolaos. »* (République, I, X, 16)

Timée aurait développé sa pensée à la suite d'Occelos

Copyright Arvensa Editions

(Proclos, *Commentaire sur le Timée de Platon*, II, 38, I). Il nous reste des fragments qui nous sont parvenus sous son nom, mais qui sont considérés comme faux. Platon a peut-être inventé ce philosophe. Le « Catalogue » de Jamblique mentionne un Timée de Crotone ou de Paros qui pourrait être le même.
D'après Simplicios de Cilicie (*Commentaire sur le Traité du ciel d'Arisote*, 269, 16), Timée affirmait que « *le monde est engendré, puisqu'il est sensible, et il pose en principe que le sensible est engendré et l'intelligible inengendré.* »

Dans ce texte Platon développe la philosophie de Timée de Locres (et donc peut-être sa propre vision du monde s'il advenait que ce Timée n'était autre que lui-même.

Copyright Arvensa Editions

* * *

Voici ce que dit Timée de Locres :

Il y a deux causes de tout ce qui existe : l'intelligence, cause de tout ce qui se fait avec dessein ; la nécessité, cause de ce qui résulte forcément de la nature des corps. De ces deux causes, l'une a pour essence le bien ; elle s'appelle Dieu et principe de tout ce qui est excellent. Toutes les causes secondaires qui viennent après se rapportent à la nécessités Tout ce qui existe est idée ou matière ou phénomène sensible né de leur union. L'idée n'est ni engendrée ni mobile ; elle est permanente, toujours de même nature, intelligible, modèle de tout ce qui ayant pris naissance est soumis au changement. C'est là ce qu'on appelle idée, et c'est ainsi qu'on la conçoit. La matière est le réceptacle de l'idée, la mère et la nourrice de l'être sensible ; c'est elle qui, recevant en elle l'empreinte de l'idée, et façonnée sur ce modèle, produit les êtres qui ont un commencement. Timée dit encore que la matière est éternelle, mais non pas immuable. Par elle-même dépourvue de forme et de figure, il n'est pas de forme qu'elle ne reçoive ; elle devient divisible en devenant corps, et elle est de l'essence du divers : on l'appelle le lieu, l'espace. Voilà les deux principes contraires : l'idée, qui joue le rôle de mâle et de père, la matière, de femelle et de mère ; viennent au troisième

Copyright Arvensa Editions

rang les produits de ces deux principes. Ces trois sortes d'êtres sont connus par trois facultés différentes : l'idée, objet de la science, par l'intelligence ; la matière, qu'on n'aperçoit pas directement, mais à l'aide de l'analogie, par un raisonnement bâtard ; le produit de l'idée et de la matière, par la sensation et par l'opinion.

La raison veut que l'idée, la matière et Dieu, auteur du perfectionnement de toutes choses, soient antérieurs à la naissance du ciel. Comme le plus ancien vaut mieux que le plus jeune, et que le régulier vaut mieux que l'irrégulier. Dieu, qui est bon, voyant la matière recevoir l'empreinte de l'idée et éprouver toute espèce de changement, mais sans règle, résolut d'y introduire l'ordre, et de remplacer des changements sans fin par des mouvements soumis à des lois, afin que les différences des êtres eussent leur harmonie, au lieu d'être abandonnées au hasard. Il composa donc ce monde de tout ce qu'il y avait de matière, et, renfermant tout en lui, il lui donna pour limites les limites mêmes de l'être ; il le fit un, d'une seule et même nature, parfait, animé et raisonnable ; car ce qui est animé et raisonnable est meilleur que ce qui ne l'est point ; enfin, avec un corps sphérique, parce que cette forme est la plus parfaite de toutes. C'est ainsi que, voulant produire une créature excellente, il fit ce Dieu engendré qui ne peut être détruit par une autre cause que par le Dieu qui l'a formé, si jamais ce Dieu voulait le détruire ; mais il n'est pas d'un être bon de se porter à détruire une créature parfaitement belle : le monde doit

Copyright Arvensa Editions

donc subsister incorruptible, indestructible et heureux. De tous les êtres qui ont pris naissance il est le plus fort, parce qu'il a été produit par la cause la plus forte, et que cette cause a imité en le formant, non pas un modèle périssable, mais l'idée et l'essence intelligible ; il en est une copie fidèle, d'une beauté accomplie, et où nulle réparation ne sera jamais nécessaire. Il est toujours complet en ce qui concerne les êtres sensibles, parce que son modèle contient tous les êtres intelligibles et n'en laisse aucun en dehors de lui, limite de l'intelligible comme ce monde l'est de ce qui tombe sous les sens.

Solide, tangible, visible, il est composé de terre, de feu, et des deux corps qui servent de moyens termes entre ceux-là, l'air et l'eau. Il est composé de la totalité de chacun de ces corps, qui sont en lui tout entiers, et dont aucune partie n'a été laissée hors de lui, afin que le corps de l'univers se suffise à lui-même, et ne puisse être blessé ni par les corps extérieurs à lui, parce qu'il n'y en a point, ni par ceux qu'il contient ; par au dedans de lui tout est dans la proportion la plus juste et en parfait équilibre : aucune de ses parties n'est ni plus forte ni plus faible que l'autre ; l'une ne s'accroît pas aux dépens de l'autre ; le rapport qui les unit les maintient dans une harmonie indestructible. En effet, trois termes étant donnés à des intervalles proportionnels, le moyen est au premier comme le troisième est au moyen ; on peut renverser et alterner les termes de la proportion sans la détruire : de quelque manière qu'on les dispose, l'égalité des rapports

Copyright Arvensa Editions

subsiste. La figure et le mouvement du monde concourent à lui donner de l'harmonie : sa figure, parce qu'étant sphérique et semblable à elle-même dans tous les sens, elle peut renfermer en elle toutes les autres figures régulières ; son mouvement, parce qu'il décrit éternellement un cercle ; car il n'y a qu'une sphère qui puisse, en mouvement comme en repos, conserver la même place et ne pas la quitter pour en occuper une autre, tous les points de sa circonférence étant à la même distance du centre[1241]. Comme la surface du monde est parfaitement unie, il n'a pas besoin de ces organes mortels qui ont été adaptés aux autres animaux pour leur usage.

Quant à l'âme du monde, Dieu l'attacha au centre, et de là l'épandit partout et en enveloppa le monde entier. Il la composa du mélange de l'essence indivisible et de l'essence divisible qu'il combina en une seule, dans laquelle il réunit les deux forces qui sont causes des deux sortes de mouvements, le mouvement du même et le mouvement du divers ; et comme ces deux essences ne sont pas propres à s'unir entre elles, le mélange ne se fit pas facilement. Les parties dont ce mélange se compose sont entre elles dans le même rapport que les nombres harmoniques, et Dieu établit ces rapports en faveur de la science, afin qu'on n'ignore pas de quoi et par quelle règle l'âme a été composée. Il ne fit pas l'âme après l'essence corporelle, comme nous semblerions le dire ici ; car ce qui

Copyright Arvensa Editions

vaut le plus doit être le premier en puissance et en ancienneté. Dieu donc fit l'âme la première, en prenant d'abord, dans le mélange dont il l'a formée, une partie égale à trois cent quatre-vingt-quatre unités. Ce premier nombre donné, il est facile de construire la progression dont la raison est deux, et celle dont la raison est trois. Toutes ces quantités disposées suivant les intervalles musicaux et formant des octaves sont au nombre de trente-six, et donnent une somme totale de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze ; et les divisions de l'âme sont elles-mêmes au nombre de cent quatorze mille six cent quatre-vingt-quinze. C'est ainsi que Dieu a composé l'âme de l'univers.

Le Dieu éternel, chef et père de tout ce qui existe, ne peut être connu que par l'intelligence ; pour le Dieu engendré, nous le voyons de nos yeux, c'est le monde et toutes les parties célestes du monde qui ont pour élément l'éther[1242], et dont les unes appartiennent à l'essence du même, et les autres à l'essence du divers. Les premières, placées à la circonférence, entraînent tout ce qui est en dedans par un mouvement général d'orient en occident ; celles qui, placées à l'intérieur, appartiennent à l'essence du divers, emportées du couchant au levant par leur mouvements propre, subissent cependant l'influence étrangère du mouvement du même, qui a dans monde une plus grande force. Le mouvement du divers, divisé selon les rapports harmoniques, forme sept cercles[1243].

Copyright Arvensa Editions

La lune, qui est la plus voisine de la terre, accomplit sa révolution en un mois ; le soleil, qui vient après elle, achève la sienne en un an. Deux astres remplissent leur cours dans le même temps que le soleil : ce sont Mercure et Junon, qui est ordinairement appelée Vénus ou Lucifer. Le pâtre et le vulgaire sont incapables de pénétrer dans le sanctuaire de l'astronomie, et de connaître les levers des astres au couchant et à l'orient. Le même astre se lève au couchant, quand il suit le soleil d'aussi près qu'il peut le faire sans être effacé par ses rayons, et il se lève à l'orient quand il précède le soleil et qu'il brille du côté de l'aurore. Ainsi la planète de Vénus devient souvent Lucifer, parce qu'elle accompagne le soleil ; et ce n'est pas la seule, car il en est de même de plusieurs autres, des astres fixes ou errants, et tout astre d'une certaine grandeur qui paraît sur l'horizon avant le soleil annonce le jour. Les trois autres planètes, Mars, Jupiter et Saturne ont une vitesse propre, et forment des années inégales. Pendant qu'ils accomplissent leur cours, ils ont des révolutions, des phases, des conjonctions, des éclipses ; ils se lèvent et se couchent réellement dans le ciel ; ils ont aussi des phases orientales ou occidentales, selon leur position relative au soleil ; celui-ci, entraîné par le mouvement du même, produit le jour en parcourant le ciel de l'orient à l'occident, et la nuit, en retournant par une autre route de l'occident à l'orient ; pour l'année, il la mesure en parcourant son orbite. Par ce double mouvement il décrit une spirale, s'avançant chaque jour vers l'un des signes du

Copyright Arvensa Editions

zodiaque, en même temps qu'il obéit au mouvement des étoiles fixes, ce qui produit le retour alternatif de la nuit et du jour.

On appelle parties du temps ces périodes que Dieu a formées en même temps que le monde ; car avant le monde il n'y avait point d'astres, ni par conséquent d'années, ni de retour périodique des saisons qui mesurent le temps engendré. Ce temps est l'image du temps qui n'a pas de père, et que nous nommons éternité. De même que ce monde visible a été fait à l'image du monde idéal, son modèle éternel, de même ce temps a été fait avec le monde à la ressemblance de l'éternité.

Assise au centre du monde et foyer des dieux, la terre sépare le jour de la nuit, et cause le lever et le coucher des astres par ses horizons qui coupent la terre et terminent la vue. Elle est le plus ancien de tous les corps renfermés dans l'enceinte du ciel. L'eau ne serait pas née sans la terre, ni l'air sans l'eau, et le feu ne pourrait subsister privé de l'humidité et de la matière dont il s'alimente ; de sorte que la racine et la base de toutes choses est la terre, affermie sur son propre équilibre. Les principes de tout ce qui a pris naissance sont donc la matière comme sujet, et l'idée comme raison de la forme. Les corps engendrés par ces principes sont la terre, l'eau, l'air et le feu, dont voici la génération.

Tout corps est composé de surfaces et toute surface de triangles. Ces triangles sont ou rectangles isocèles,

Copyright Arvensa Editions

c'est-à-dire moitié du carré, ou rectangles à côtés inégaux, dans lesquels le plus grand angle est triple du plus petit, le plus petit est le tiers du droit, et l'angle moyen, double du plus petit, puisqu'il égale les deux tiers de l'angle droit ; le plus grand angle, qui est l'angle droit, a un tiers de plus que l'angle moyen et deux tiers de plus que le petit angle. Cette espèce de triangle est la moitié du triangle équilatéral, divisé en deux parties égales par une perpendiculaire abaissée du sommet à la base. Ces deux triangles[1244] sont également rectangles ; mais, dans le premier, les côtés entre lesquels se trouve compris l'angle droit sont égaux et seuls égaux ; et, dans le second, les trois côtés sont inégaux. Appelons le dernier scalène, et le premier hémitétragone : l'hémitétragone est le principe de composition de la terre ; car de lui vient le carré, composé lui-même de quatre hémitétragones[1245] ; et du carré vient le cube, le plus stable et le moins mobile des corps, qui a six faces et huit angles. C'est pour cela que la terre est le plus pesant des corps et le plus difficile à mouvoir, et qu'elle ne se change point en d'autres éléments, parce que ses triangles sont d'une espèce très différente des autres. La terre est, en effet, le seul corps qui soit composé d'hémitétragones ; les autres corps, le feu, l'air et l'eau, sont formés de l'élément scalène ; car en joignant ensemble six triangles scalènes, on forme le triangle équilatéral dont se compose la pyramide à quatre faces et à quatre angles égaux, qui constitue la nature du

Copyright Arvensa Editions

feu, le plus subtil et le plus mobile des corps. Après cette pyramide vient l'octaèdre qui a huit faces et six angles : c'est l'élément de l'air ; enfin l'icosaèdre qui a vingt faces et douze angles, et qui est, de ces trois éléments, le plus épais et le plus lourd : c'est l'élément de l'eau. Ces trois corps étant composés du même élément[1246] se transforment les uns dans les autres. Quant au dodécaèdre, il est l'image du monde, parce que c'est la forme qui se rapproche le plus de la sphère. Le feu par sa grande subtilité pénètre tout sans exception ; l'air tout, excepté le feu ; enfin l'eau pénètre la terre, de manière que tout est plein et qu'il ne reste aucun vide. Tous ces corps sont emportés dans le mouvement universel ; pressés et foulés les uns par les autres, ils éprouvent les alternatives continuelles de la génération et de la corruption.

C'est de ces éléments que Dieu s'est servi pour créer ce monde, tangible à cause de la terre et visible à cause du feu ; ce sont là les deux extrêmes : il a employé l'air et l'eau pour les unir au moyen d'un lien puissant, la proportion, qui le maintient elle-même par sa propre force, et lui est soumis. Pour lier des surfaces, un seul moyen terme aurait suffi ; mais il en a fallu deux pour des solides. Dieu a disposé les deux moyens et les deux extrêmes de telle sorte que le feu est à l'air comme l'air est à l'eau et l'eau à la terre ; ou bien, en réduisant la progression, que le feu est à l'eau comme l'air à la terre,

Copyright Arvensa Editions

ou encore, en intervertissant l'ordre des termes, que la terre est à l'eau comme l'eau est à l'air et l'air au feu, et, en réduisant, que la terre est à l'air comme l'eau est au feu. Et comme tous ces éléments sont égaux en force, la loi de leurs rapports est d'être toujours égaux. Ainsi, ce monde est un par le lien divin de la proportion. Chacun de ces quatre éléments comprend plusieurs espèces. Le feu est flamme, lumière, rayon éclatant, à cause de l'inégalité des triangles qui sont dans chacun de ces objets. De même, il y a de l'air pur et sec, de l'air humide et nébuleux, de l'eau fluide ou compacte, comme la neige, le givre, la grêle, la glace. Il y a un humide fluide, comme le miel, l'huile ; un autre dense, comme la poix, la cire ; ou des solides fusibles, comme l'or, l'argent, le fer, l'étain, l'acier ; ou friables, comme le soufre, le bitume, le nitre, les sels, l'alun et les pierres qui rentrent aussi dans le même genre.

Le monde achevé, Dieu forma les animaux mortels, afin que le monde fût complet, c'est-à-dire l'image parfaite et accomplie de son modèle. Après avoir composé l'âme humaine des mêmes éléments que l'âme du monde et suivant la même proportion, il la donna en partage à l'essence du divers ; celle-ci prenant la place de Dieu pour la formation des animaux mortels et éphémères, y fit entrer, comme par infusion, des âmes empruntées à la lune, au soleil et aux autres planètes qui se meurent dans la région du divers[1247] ; mais elle

Copyright Arvensa Editions

ajouta une parcelle de la nature du même, qu'elle mêla à la partie raisonnable de l'âme, pour être une image de la sagesse dans les hommes qui en ont reçu une meilleure part. Il y a en effet dans les âmes humaines une partie raisonnable et intelligente, et une autre sans raison et sans sagesse : ce que la partie raisonnable a de meilleur lui vient de l'essence du même ; ce qu'elle a de pire, de l'essence du divers. Toute la partie raisonnable réside dans la tête ; de sorte que les autres parties de l'âme et du corps lui sont soumises comme au maître du logis. Dans la partie privée de raison, la colère est auprès du cœur, et les passions auprès du foie. Le principe et la racine du corps est la moelle cérébrale ; c'est en elle que réside la suprématie. Le reste de cette moelle se répand du cerveau dans les diverses parties de la colonne vertébrale comme une liqueur épaisse, et devient le sperme et la semence. Les os sont l'enveloppe de la moelle ; la chair recouvre et protège les os. Les nerfs joignent les membres entre eux, et facilitent les mouvements. Au-dedans tout est disposé pour servir à la nutrition ou à la conservation de l'individu. Les impressions du dehors qui pénètrent jusqu'au siège de l'intelligence produisent les sensations. Lorsqu'elles ne tombent pas sous la perception et ne sont pas senties, c'est que les organes qui les ont reçues étaient composés de trop de terre, ou qu'elles-mêmes étaient trop faibles. Toutes les sensations qui troublent l'état naturel de l'âme sont douloureuses ; toutes celles qui lui sont conformes

Copyright Arvensa Editions

s'appellent plaisirs. Entre toutes les sensations, Dieu nous a donné celle de la vue pour que nous puissions contempler le ciel et acquérir la science. L'ouïe a été faite pour percevoir la parole et le chant ; celui qui en est privé en naissant ne peut se servir de la parole, et c'est pour cela qu'il y a, dit-on, une correspondance intime entre la faculté d'entendre et celle de parler. Tout ce qu'on appelle qualités des corps prend son nom de l'impression des corps sur le toucher, ou du lieu vers lequel ils tendent ; en effet, c'est le tact qui juge les qualités sensibles, le chaud, le froid, le sec, l'humide, le poli, le raboteux, le mou, le dur, ce qui cède et ce qui résiste ; il juge même le pesant et le léger, mais c'est à la science à les définir, d'après leur tendance à se rapprocher ou à s'écarter du centre. Or le bas et le centre c'est la même chose ; car, dans une sphère, c'est le centre qui est le bas, et tout ce qui s'éloigne du centre jusqu'à la circonférence est le haut. Le chaud semble composé de parties subtiles qui tendent à dilater les corps ; le froid est composé de parties plus épaisses, et tend à resserrer les pores. Ce qui concerne le goût a une grande analogie avec le tact ; car c'est par l'union ou la séparation des parties, par leur introduction dans les pores et par leur configuration, que les aliments ont des saveurs âcres ou douces. Les sucs qui engourdissent la langue ou qui la frottent rudement paraissent âcres ; ceux qui la piquent avec moins de force semblent salés ; ceux qui produisent l'effet contraire sont doux et agréables. Les odeurs ne se divisent point en

Copyright Arvensa Editions

espèces parce que les pores par lesquels elles pénètrent sont étroits, et leur orifices formés de parties trop résistantes pour être resserrés ou dilatés par les vapeurs qui s'exhalent des coctions ou des putréfactions soit de la terre, soit des objets terrestres ; aussi les odeurs se distinguent-elles seulement en odeurs agréables et désagréables. La voix est une percussion de l'air qui parvient jusqu'à l'âme par les oreilles dont les conduits s'étendent jusqu'au foie. Il y a dans ces conduits de l'air dont le mouvement produit l'audition. Dans la voix et l'ouïe on distingue des sons rapides et aigus, et des sons lents et graves, et d'autres plus mesurés qui tiennent le milieu. Il y en a de grands qui sont forts et pressés, et de petits qui sont étroits et maigres. Ceux qui sont réglés d'après les proportions musicales plaisent à l'oreille ; ceux qui n'ont ni proportion ni règle sont sans charme et sans harmonie. Les objets de la vue forment un quatrième genre de choses sensibles ; le plus riche en espèces et le plus varié renferme des couleurs de toutes sortes et un nombre infini d'objets colorés. Les quatre couleurs primitives sont le blanc, le noir, le jaune et le rouge ; toutes les autres se forment de leur mélange. Le bleu dilate l'organe de la vue, le noir le resserre, comme les organes du tact sont dilatés par le chaud et resserrés par le froid, ou comme les organes du goût sont resserrés par les sucs âcres et dilatés par les sucs piquants.

Le corps de tous les animaux qui respirent l'air se nourrit et s'entretient par les aliments que les veines

Copyright Arvensa Editions

distribuent et font couler dans toute la masse comme autant de canaux et que l'air de la respiration rafraîchit et pousse jusqu'aux extrémités des membres. La respiration se fait parce que le vide ne pouvant exister dans la nature, l'air du dehors entre et pénètre au dedans de nous pour remplacer celui qui s'échappe au moyen des ouvertures invisibles par lesquelles la sueur se fait jour ; nous en perdons aussi par l'effet de la chaleur naturelle. C'est donc une nécessité qu'il en rentre autant qu'il en est sorti, sans quoi il y aurait en nous du vide, ce qui ne se peut, car alors l'animal ne serait plus continu ; il ne serait plus un, la contexture de son corps étant rompue par le vide. Il y a un mécanisme semblable et une fonction analogue à la respiration, même dans les êtres inanimés. Ainsi la ventouse et l'ambre sont des images de la respiration ; car, de même que l'air s'échappe par les ouvertures du corps, et qu'il est remplacé par d'autre air que nous aspirons par la bouche et les narines, et qui, comme l'Euripe, va et revient dans tout le corps, et le dilate pour en sortir ; de même la ventouse, après avoir perdu l'air qu'elle contenait, se remplit de liquide ; et l'ambre, à mesure qu'il perd de l'air, en prend une quantité pareille.

Toute l'alimentation du corps lui vient du cœur comme d'une racine, et des intestins comme d'une source vive. Tant qu'il reçoit ainsi plus qu'il ne perd, il s'accroît ; quand il reçoit moins, il dépérit. Entre ces deux états est le moment de la maturité lorsque l'accroissement et les pertes se compensent. Mais quand les liens qui

Copyright Arvensa Editions

maintiennent l'ensemble se relâchent, et que l'animal ne reçoit plus d'air ni d'aliment, il meurt. Il y a plusieurs choses ennemies de la vie et qui mènent à la mort, entre autres la maladie. Le principe le plus ordinaire des maladies est le défaut d'équilibre entre les qualités primitives, lorsqu'il y a ou trop ou trop peu de chaud, de froid, de sec, d'humide ; ensuite les variations du sang qui se gâte, et les altérations des chairs qui se corrompent ; ces changements rendent le sang aigre, salé ou piquant, et consument les chairs. De là viennent la bile et la pituite. Des sucs morbifiques et des humeurs corrompues sont peu dangereuses si elles ne pénètrent pas profondément, beaucoup plus si la source du mal est dans les os, et bien plus encore si la moelle est attaquée. Les autres maladies sont de l'air, de la bile ou de la pituite, qui augmentent avec excès et sortent du lieu qui leur est naturel pour en occuper un autre où elles deviennent périlleuses ; car elles prennent la place des parties plus saines, et chassent tout ce qui n'est pas corrompu pour y substituer des corps infectés qu'elles dissolvent en se les assimilant.

Tels sont les maux auxquels le corps est sujet ; ils sont aussi la source de la plupart des maladies de l'âme, qui diffèrent selon les diverses facultés : la sensibilité s'émousse ; la mémoire fait place à l'oubli ; à l'appétit succèdent l'indifférence et le dégoût ; le courage se change en fureur et frénésie, et la raison en ignorance et en folie. Les germes de tous les vices sont le plaisir et la douleur, le désir et la crainte. Partant du corps et

Copyright Arvensa Editions

pénétrant jusqu'à l'âme, ils portent différents noms : amours, désirs, ardeurs effrénées, violentes colères, emportements redoutables, insatiables besoins, plaisirs déréglés. En général, le désordre dans les passions est la fin de la vertu et le commencement du vice : l'emporter sur elles ou se laisser vaincre par elles, voilà le vice ou la vertu. Souvent nos appétits augmentent de violence parce que les éléments qui se mélangent en nous deviennent aigus ou chauds, ou se modifient de quelque autre façon, et nous excitent à la mélancolie ou à des ardeurs lubriques. Les humeurs, en se portant vers certaines parties, y causent des irritations, et nous donnent l'aspect de la maladie plutôt que celui de la santé, parce que cet état est accompagné d'anxiété, d'oubli, d'égarement et de terreurs subites.

Les mœurs publiques et privées et la façon de se nourrir chaque jour peuvent amollir ou fortifier l'âme. Le grand air, une nourriture simple, les exercices du corps, et le caractère de ceux avec qui l'on vit, sont d'une grande importance pour le vice et la vertu ; mais tout cela dépend de nos parents et des éléments plus que de nous, à moins qu'il n'y ait eu négligence de notre part, et que nous ne nous soyons écartés nous-mêmes du chemin que nous aurions dû suivre.

Pour que l'animal soit en bon état, il faut que son corps ait les qualités qui lui sont propres, c'est-à-dire qu'il ait de la santé, de la sensibilité, de la force et de la beauté. Ce qui produit la beauté, c'est l'harmonie des parties du

Copyright Arvensa Editions

corps entre elles et avec l'âme ; car la nature à disposé le corps comme un instrument qui doit être en harmonie avec tous les besoins de la vie. En même temps il faut que, par un juste accord, l'âme possède des vertus analogues aux qualités du corps, et que chez elle la tempérance réponde à la santé, la prudente à la sensibilité, le courage à la vigueur et à la force, et la justice à la beauté. La nature nous fournit les germes de ces qualités ; mais il faut les développer et les perfectionner par la culture : celles du corps par la gymnastique et la médecine, celles de l'âme par l'éducation et la philosophie. C'est là ce qui nourrit et fortifie le corps et l'âme ; la gymnastique et la médecine guérissent le corps par le travail, l'exercice et un régime salutaire ; l'éducation corrige l'âme par le châtiment et par la crainte ; cet aiguillon lui donne du ressort, réveille son énergie et la pousse à des efforts utiles. Les bains, les frictions et tous les autres soins de cette nature que la médecine prescrit à l'égard du corps, mettent toutes ses facultés dans une harmonie puissante, rendent le sang pur et la respiration régulière, afin que la respiration et le sang fortifiés puissent triompher de tous les germes de maladie qui pourraient se rencontrer. La musique, et la philosophie qui la dirige, établies pour le perfectionnement de l'âme par les dieux et par les lois ; accoutument, exhortent, contraignent la partie déraisonnable de l'âme à se soumettre à la partie raisonnable : elles adoucissent la colère, apaisent la concupiscence, les empêchent de s'exercer contre la

Copyright Arvensa Editions

raison, ou de rester oisives, quand l'intelligence les appelle soit à agir, soit à jouir. Car le dernier terme de la sagesse, c'est de se montrer docile aux conseils de la raison, et de les mettre en pratique avec fermeté.

L'étude et la sainte philosophie ont purifié nos erreurs et nous ont donné la science ; elles ont retiré nos esprits de l'abîme de l'ignorance pour les élever à la contemplation des choses divines. Cette contemplation assidue, avec de la modération et quelque aisance, suffit pour rendre heureuse une vie entière. C'est une croyance très légitime, que celui à qui la Divinité a donné ces biens en partage est sur la route du souverain bonheur ; mais pour l'homme indocile et rebelle à la voix de la sagesse, que les châtiments des lois retombent sur lui, et ceux plus terribles encore dont nos traditions le menacent, vengeances du ciel, supplices de l'enfer, inévitables châtiments préparés sous la terre, et toutes ces peines expiatoires dont le poète d'Ionie a eu raison de nous dérouler le tableau ; car si l'on guérit quelquefois les corps avec des poisons, quand le mal ne cède pas à des remèdes plus sains, il faut aussi guérir les esprits par des mensonges, quand la vérité est impuissante. Qu'on y joigne, s'il le faut, la terreur de ces dogmes étrangers qui font passer les âmes des hommes timides dans des corps de femmes que leur faiblesse expose à l'injure, qui changent les meurtriers en bêtes féroces, les débauchés en pourceaux ou en sangliers, les hommes légers et frivoles en oiseaux, et ceux qui sont paresseux et

Copyright Arvensa Editions

fainéants, ignorants et stupides, en poissons. Némésis règle ces punitions dans une seconde vie, de concert avec les dieux terrestres, vengeurs des crimes dont ils ont été les témoins, et que le Dieu suprême de l'univers a chargés de gouverner ce monde rempli de dieux, d'hommes et d'autres animaux formés sur le modèle de l'Idée qui n'a point pris naissance, Idée éternelle et intelligible.



Copyright Arvensa Editions



ÉPINOMIS

ou

Le philosophe

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Épinomis, en grec ancien Ἐπινομίς, est un dialogue de Platon, dont l'authenticité est douteuse mais accepté dans le corpus platonicien.

Le genre du dialogue est politique ; Épinomis semble offrir une conclusion ou un complément d'informations à *La République* ; Minos y servirait d'introduction.

Copyright Arvensa Editions



Mêmes interlocuteurs que dans les *Lois* :

L'ATHÉNIEN[1248], *CLINIAS LE CRETOIS*[1249], *ET MÉGILLE*[1250]

LE LACÉDÉMONIEN.

[973a] **CLINIAS.**
Nous voici rassemblés tous trois, comme nous en sommes convenus, toi, Mégille et moi, pour examiner de quelle manière nous traiterons de cette partie de la prudence qui, selon nous, préparerait parfaitement l'homme qui l'aurait comprise à acquérir toute la sagesse dont la nature humaine est capable. Car pour tout [973b] ce qui se rapporte d'ailleurs à la législation, nous en avons traité suffisamment, à ce qu'il nous semble. Mais cette question, la plus importante qu'on puisse agiter et résoudre, je veux dire quelles sciences peuvent faire un sage d'un homme mortel, nous ne l'avons ni agitée ni résolue. Abordons-la aujourd'hui ; autrement nous laisserions imparfait un ouvrage que nous avons tous entrepris avec la résolution de nous expliquer avec clarté depuis le commencement jusqu'à la fin.

L'ATHÉNIEN.
C'est bien dit, mon cher Clinias ; cependant tu vas entendre un discours qui te paraîtra étrange, quoiqu'à

Copyright Arvensa Editions

certains égards il ne le soit pas. [973c] La plupart de ceux qui ont l'expérience de la vie s'accordent à dire que le genre humain ne saurait parvenir au vrai bonheur. Écoute-moi, et vois si sur ce point je ne pense pas aussi bien qu'eux. Je conviens qu'il est impossible aux hommes d'être véritablement heureux, à l'exception d'un très petit nombre ; mais la vérité de cette proposition me semble bornée à la vie présente, et je soutiens que tout homme a une espérance légitime de jouir après sa mort des biens en vue desquels il s'est efforcé de mener sur la terre une vie vertueuse, et de faire une fin [973d] pareille à sa vie. Je n'avance rien de bien profond et dont nous n'ayons quelque connaissance, Grecs et Barbares, lorsque je dis que pour tout être animé la vie est un état de souffrance, et cela dès le commencement. Car, soit qu'on considère cet être lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère, puis à sa naissance, ou dans ses premiers accroissements, et dans son éducation, nous convenons tous que tout cela est accompagné de peines infinies. [974a] Vient ensuite un temps très court, non seulement en comparaison de la durée de nos maux, mais à le prendre en lui-même, où l'homme semble respirer pour quelques moments ; c'est le milieu de la vie. Mais la vieillesse qui s'avance à grands pas fait souhaiter à quiconque n'est pas rempli de préjugés puérils de ne pas recommencer une nouvelle carrière, lorsqu'il jette les yeux sur celle qu'il vient de parcourir. L'objet même dont la recherche nous occupe est une preuve de la vérité de ce que je dis. [974b] Nous

Copyright Arvensa Editions

cherchons les moyens de parvenir à la sagesse, comme s'il était en notre pouvoir d'y arriver. Mais la sagesse s'éloigne de nous à mesure que nous nous approchons de ce qu'on appelle arts, connaissances et de toutes les autres sciences semblables, que nous prenons faussement pour des sciences ; car aucune des connaissances qui ont pour objet les choses humaines ne mérite de porter ce nom. D'un autre côté l'âme pleine de confiance en elle-même se flatte, sur de vaines conjectures, que la possession de la sagesse lui est [974c] en quelque sorte naturelle ; tandis qu'elle ne peut dire ni en quoi elle consiste ni quand et comment elle l'a acquise. Ne reconnaissons-nous point la peinture de cet état dans la recherche que nous faisons de la sagesse, et dans le désespoir de la rencontrer, désespoir qui surpasse l'espérance d'y atteindre, dans ceux d'entre nous qui sont capables d'examiner d'une manière réfléchie et suivie, par toutes sortes de discours et en tout temps, ce qui se passe en eux-mêmes et dans les autres ? Accorderons-nous ou non que la chose est ainsi ?

CLINIAS.

Nous l'accorderons, Étranger, [974d] mais en conservant l'espérance de parvenir peut-être un jour avec ton secours à connaître la vérité sur l'objet dont il s'agit.

L'ATHÉNIEN.

Il nous faut donc parcourir d'abord toutes les sciences

Copyright Arvensa Editions

appelées vulgairement de ce nom, quoiqu'elles ne communiquent point la sagesse à celui qui les étudie ou qui les possède, afin qu'après les avoir mises à l'écart, nous essayions d'exposer celles qui servent à notre dessein, et d'en faire notre étude. Et pour commencer par les arts relatifs aux premiers besoins du genre humain, considérons [974e] que ce sont les plus nécessaires et à dire vrai les premiers de tous les arts ; que celui qui les possède a bien pu dans les commencements passer pour sage ; mais qu'aujourd'hui, loin d'être un titre de sagesse, cette prétendue science [975a] lui serait plutôt un sujet de reproches injurieux. Nous allons faire le dénombrement de ces arts, et montrer que quiconque aspire à obtenir le prix de la vertu évite de s'y appliquer, pour se consacrer à la recherche de la prudence et de l'instruction. Le premier art est celui qui, si on en croit la tradition, détourna les premiers hommes de se nourrir de la chair les uns des autres, et leur apprit à faire de la chair des animaux un usage légitime. J'en demande pardon aux hommes de ces siècles reculés ; mais ceux [975b] dont nous venons de parler ne sont point les sages que nous cherchons. Le procédé pour réduire en farine le blé ou l'orge et en faire un aliment, quoique beau et utile en lui-même, ne fera jamais de son inventeur un sage accompli ; le mot même de procédé n'exprime autre chose que la difficulté de ce qui s'est fait. Il en faut dire à peu près autant de toute espèce d'agriculture. Car ce n'est point par art, mais naturellement et par inspiration divine qu'il

Copyright Arvensa Editions

semble que les hommes se soient portés à cultiver la terre. La construction des maisons et toute l'architecture, l'art de travailler toutes sortes de [975c] meubles, en airain, en bois, en argile, par forme de tissu, et encore de fabriquer des outils de toute espèce ; ces divers procédés sont sans douté utiles à la société, mais ne se rapportent pas à la vertu. Pareillement l'art de la chasse, qui embrasse tant d'objets et suppose tant d'industrie, ne donne ni la grandeur d'âme ni la sagesse, non plus que l'art des devins et des interprètes ; ils conçoivent uniquement le sens de leurs paroles, mais ils en ignorent la vérité. Nous avons vu jusqu'ici l'art opérer l'acquisition de [975d] ce qui est nécessaire à la vie, sans que dans aucun cas il rende sage celui qui l'exerce : il nous reste à considérer les arts de pur agrément, dont la plupart sont imitatifs, et n'ont rien de sérieux. Ils imitent au moyen d'une foule d'instruments, ils donnent au corps différentes attitudes qui ne sont pas tout à fait décentes. Ceux-ci emploient la prose ou toute espèce de vers ; ceux-là sont enfants du dessin et expriment une infinité de figures différentes avec des matières sèches ou molles. Aucun de ces arts d'imitation n'a fait naître la sagesse dans l'âme de ceux qui les ont cultivés avec le plus de soin. [975e] Après tous ces arts, nous en avons encore d'autres, dont l'objet est d'être utile à l'homme en une infinité de rencontres. Le plus important et le plus étendu est l'art de la guerre. L'exercice en est très honorable ; il demande beaucoup de bonheur ; mais le succès y est

Copyright Arvensa Editions

naturellement attaché au courage plutôt qu'à [976a] la sagesse. Sans doute l'art qui porte le nom de médecine est d'un assez grand secours contre les ravages que font parmi les êtres animés les saisons par des froidures ou des chaleurs à contretemps et d'autres accidents semblables ; mais ni l'un ni l'autre ne contribue à la vraie sagesse ; car sans règle fixe, ils ne s'appuient guère que sur des conjectures incertaines. Nous avouerons aussi que les pilotes et les matelots sont de quelque secours aux hommes ; mais que personne ne cherche à nous abuser en nous annonçant un sage parmi tous ces hommes, puisque pas un d'eux ne connaît la cause qui irrite ou qui apaise [976b] les vents, connaissance essentielle à la navigation. Il en est de même de ceux qui se portent pour défendre le droit d'autrui devant les tribunaux par le talent de la parole. Tout leur fait consiste en mémoire et en une certaine routine, habiles à discerner ce qui passe pour juste dans l'opinion des hommes, mais bien éloignés de connaître la vérité touchant la justice en elle-même.

Il y a encore une faculté de l'âme assez, singulière qui contribue à donner la réputation de sage ; mais il est plus ordinaire de l'appeler un don de la nature qu'un fruit de la sagesse. Elle consiste à apprendre avec facilité, à posséder une mémoire vaste et sûre, [976c] à se rappeler à propos ce qu'il convient de faire en chaque circonstance, et cela avec beaucoup de promptitude. Plusieurs donnent à cette faculté le nom de talent naturel, d'autres de sagesse, d'autres de pénétration d'esprit ; mais un homme

Copyright Arvensa Editions

vraiment prudent ne consentira jamais à appeler sagesse l'habileté de ces sortes de personnes. Cependant il faut que nous découvrions quelque science qui donne à celui qui la possède une sagesse réelle et non une sagesse apparente. Voyons. La recherche où nous allons entrera [976d] quelque chose de bien difficile, puisqu'il s'agit de trouver hors de tout ce que nous avons passé en revue Une science qui mérite véritablement et à juste titre le nom de sagesse, une science enfin qui tire de la classe des artisans et des gens du commun quiconque l'a acquise, et en fasse un homme sage et vertueux, un citoyen juste et réglé dans toute sa conduite, soit qu'il commande, soit qu'il obéisse. Et d'abord voyons quelle est de toutes les sciences celle qui, si elle venait à manquer à l'homme, ou s'il ne l'avait jamais connue, en ferait le plus stupide et le plus insensé des animaux. Elle n'est pas [976e] très difficile à trouver ; car si on les compare une à une, aucune ne produirait plus sûrement cet effet que celle qui donne au genre humain la connaissance du nombre ; et je crois qu'un Dieu plutôt que le hasard nous a fait don de cette science pour notre conservation. Mais il faut vous expliquer de quel Dieu j'entends parler, étrange en un sens, et en un autre sens pas du tout étrange. Comment, en effet, [977a] ne pas regarder comme l'auteur du plus grand de tous les biens, de la sagesse, celui de qui nous tenons tous les autres ? Mais quel est, Mégille et Clinias, ce Dieu dont je parle avec tant d'éloges ? C'est le ciel : c'est à lui qu'il est souverainement juste d'adresser

Copyright Arvensa Editions

particulièrement nos hommages et nos prières, comme le font tous les autres dieux et les génies. De l'aveu de tout le monde, nous sommes redevables à sa libéralité de tous les autres biens ; et, selon notre pensée, c'est lui qui a découvert aux hommes la science du nombre, et la découvrira encore [977b] à quiconque voudra écouter ses leçons. Qu'on l'appelle monde, olympe ou ciel, peu importe quel nom il plaise de lui donner, pourvu que, s'élevant à la vraie contemplation de ce Dieu, on observe comme il se présente sous mille formes variées, imprime le mouvement aux astres qu'il contient, fait naître les révolutions, les saisons, la vie, les diverses connaissances avec celle du nombre, et tous les autres biens, dont le plus grand est sans contredit cette science du nombre, lorsqu'on sait s'en servir pour expliquer tout l'ordre céleste.

Mais, revenons un moment sur nos pas pour nous rappeler avec [977c] combien de vérité nous avons pensé que si on était le nombre à l'humanité, on lui rendrait impossible toute prudence. En effet, l'âme de l'animal qui serait destitué de raison serait incapable de réunir jamais toutes les vertus. Ignorant ce que c'est que deux et trois, le pair et l'impair, en un mot n'ayant aucune idée du nombre, il ne sera jamais en état de rendre raison d'aucune chose, ne la connaissant que par les sens et la mémoire. Rien n'empêche [977d] qu'il n'ait les autres vertus, comme la force et la tempérance ; mais, privé de la véritable raison, jamais il ne deviendra sage, et

Copyright Arvensa Editions

quiconque n'a pas la sagesse, qui est la partie principale de toute vertu, ne pouvant devenir parfaitement bon, ne peut conséquemment parvenir au bonheur. Il est donc de toute nécessité que le nombre serve de fondement à tout le reste. Pour l'expliquer, il faudrait entrer dans des développements plus étendus que tout ce qui a été dit jusqu'ici ; mais ce qu'on peut dire de mieux pour le moment, c'est que de tous les arts dont nous avons fait le dénombrement, en voulant bien leur accorder le nom [977e] d'arts, il n'en est aucun qui puisse subsister, aucun qui ne périsse entièrement, si on ôte la science du nombre. A ne jeter les yeux que sur les arts, on pourrait croire avec quelque raison que cette science n'est nécessaire au genre humain que pour des objets de peu d'importance ; cependant c'est déjà beaucoup. Mais si on porte ses regards sur ce qu'il y a de divin et de mortel dans la généralisation, où l'on reconnaîtra le principe de la piété envers les dieux et le nombre [978a] par essence, on verra alors qu'il n'est pas donné à tout le monde de comprendre toute la vertu et l'efficacité de la science des nombres. Il est évident, par exemple, que la musique en entier ne peut se passer de mouvements et de sons mesurés par le nombre. Et, ce qu'il y a de plus admirable, cette science, en même temps qu'elle est la source de tous les biens, n'est la source d'aucun mal, ce dont il est aisé de se convaincre. Le nombre n'entre pour rien dans toute espèce de mouvement où il ne règne ni raison, ni ordre, ni figure, ni mesure, ni harmonie, en un mot dans

Copyright Arvensa Editions

tout ce qui participe à quelque mal. [978b] Voilà de quoi doit être persuadé tout homme qui veut être heureux jusqu'à la fin de ses jours, et encore qu'à l'égard du juste, du bon, du beau et des autres choses semblables, quiconque ne les connaît point et ne les a pas saisies par une opinion vraie, n'en saura jamais rendre compte d'une manière satisfaisante pour lui-même ou pour autrui.

Allons plus loin et observons comment nous avons appris à compter. Dites-moi d'où nous vient la connaissance de l'unité et du nombre deux, [978c] à nous les seuls de tout l'univers doués naturellement de la capacité de réfléchir ? Car la nature n'a pas donné aux autres animaux les facultés nécessaires pour apprendre du père à compter. Mais Dieu a premièrement mis en nous l'intelligence requise, pour concevoir ce qui nous est montré ; ensuite il a montré et il nous montre encore divers objets, parmi lesquels il n'en est point de plus beau que le spectacle du jour. De l'aspect du jour l'homme passe à celui de la nuit, qui lui offre un tableau [978d] tout différents ; et, ne cessant de ramener la révolution successive des jours et des nuits, le ciel ne cesse point d'enseigner aux hommes ce que c'est qu'un et deux, jusqu'à ce que le plus stupide ait suffisamment appris à compter ; car cette même suite de jours et de nuits apprend aussi à chacun de nous ce que c'est que trois, quatre et plusieurs. De plus, entre les corps célestes, Dieu en a fait un, c'est la lune, qui, dans sa course, paraissant tantôt plus grande, tantôt plus petite, nous montre sans

Copyright Arvensa Editions

cesse [978e] une nouvelle espèce de jour, pendant l'espace de quinze jours et de quinze nuits ; telle est la mesure de sa révolution, si on veut en ajouter ensemble toutes les parties pour en faire un cercle : de sorte que le plus stupide de tous les animaux que Dieu a doués de la faculté d'apprendre conçoit enfin ce que c'est que le nombre. Jusque-là, et tant qu'il ne sera question que de considérer chaque nombre séparément, tout animal qui a l'intelligence nécessaire deviendra habile dans cette science. [979a] Mais il faut, ce me semble, un plus grand effort d'esprit pour combiner ensemble divers nombres : c'est pourquoi Dieu ayant fait, comme je l'ai dit, la lune sujette à croître et à décroître, nous montra par là le rapport des mois aux années[1251], et nous mit heureusement sur la voie de comparer un nombre avec un autre. De là aussi nous sont venus les fruits et la fécondité de la terre, qui donne à tous les animaux leur nourriture, à l'aide des vents et des pluies distribués à propos et avec mesure. Si quelquefois [979b] cet ordre est changé et altéré, ce n'est point Dieu qu'il faut accuser, mais l'homme qui ne vit point conformément aux règles de la justice.

Dans nos recherches sur les lois nous avons jugé qu'en tout le reste il était facile de connaître et de procurer aux hommes leur plus grand bien, et qu'il n'est personne qui ne puisse comprendre et mettre en pratique ce que nous avons dit, pourvu qu'il sache distinguer l'utile du nuisible :

Copyright Arvensa Editions

nous avons jugé, dis-je, [979c] et nous jugeons encore que tout ce qui concerne les autres devoirs n'a pas beaucoup de difficulté ; mais d'apprendre comment on devient homme de bien est chose difficile. En effet ce que nous avons prescrit pour l'acquisition des autres biens est possible et même aisé. On sait assez quelles sont dans les richesses les bornes du nécessaire et du superflu, comment il faut que le corps soit ou ne soit point affecté. Quant à l'âme, tout le monde est d'accord qu'elle doit être bonne : on convient aussi que pour être bonne il faut qu'elle soit juste, tempérante, forte ; chacun dit encore qu'elle doit être sage. Mais de quelle sagesse ? C'est sur quoi, [979d] comme nous l'avons vu tout à l'heure, les sentiments sont si partagés qu'à peine trouve-t-on deux personnes qui soient de même avis. Maintenant outre les autres espèces de sagesse dont on a parlé, nous venons d'en découvrir une qui n'est pas moins propre que toutes les autres à donner l'apparence d'un homme sage à celui qui posséderait la science que nous avons exposée. Mais serait-il véritablement sage et vertueux ? C'est ce qu'il nous faut examiner.

CLINIAS.
Étranger, tu as eu bien raison de dire que tu allais nous entretenir de grandes choses d'une manière proportionnée au sujet.

[979e] **L'ATHÉNIEN.**

Copyright Arvensa Editions

Oui, mon cher Clinias, ce sont de grandes choses, et, qui plus est, des choses entièrement et absolument vraies.

CLINIAS.
J'en suis persuadé, Étranger ; mais ne te lasse pas de nous expliquer ta pensée.

L'ATHÉNIEN.
Je continuerai ; ne vous lassez pas vous-mêmes de m'écouter.

CLINIAS.
Je te réponds pour Mégille et pour moi de toute notre attention.

[980a] **L'ATHÉNIEN.**
Fort bien. Il me paraît nécessaire de remonter jusqu'au principe, surtout pour voir si nous pourrons comprendre sous un seul nom ce que nous entendons par sagesse, et si cela passe nos forces, pour voir en second lieu quelles sont les sciences dont la connaissance rend l'homme sage de cette sagesse que nous concevons, et combien il y en a.

CLINIAS.
Fais comme il te plaira.

L'ATHÉNIEN.

Copyright Arvensa Editions

Et, après cela, on ne trouvera pas mauvais que le législateur qui a sur les dieux des idées plus élevées et plus justes que ceux qui en ont parlé avant lui, les exprime d'une manière conforme à la belle science qu'il a acquise, et passe le reste de sa vie à honorer [980d] les dieux et à célébrer par des hymnes leur suprême félicité.

CLINIAS.
Tu as raison, Étranger ; et puisse le plan de ta législation aboutir pour toi à vivre dans un commerce familier avec les dieux et à couronner la vie la plus pure par la plus belle et la plus heureuse fin!

L'ATHÉNIEN.
Que dirons-nous, Clinias ? Crois-tu que la plus excellente manière d'honorer les dieux dans nos hymnes soit de les prier de nous suggérer, en parlant d'eux, les pensées les plus belles et les plus sublimes ? Est-ce là ton sentiment du non ?

[980c] **CLINIAS.**
A merveille ; c'est bien là mon sentiment. Adresse-leur donc, mon cher, une prière, dans la ferme confiance qu'ils l'écouteront, et fais-nous part des belles inspirations qui te viendront sur les dieux et les déesses.

L'ATHÉNIEN.
C'est ce que je vais faire, pourvu que Dieu lui-même me

Copyright Arvensa Editions

serve de guide ; joins seulement tes prières aux miennes.

CLINIAS.
Parle maintenant.

L'ATHÉNIEN.
Ceux qui nous ont précédés ayant mal expliqué l'origine des dieux et des animaux, je dois commencer par réformer leurs erreurs à ce sujet, en reprenant ce qui a été prouvé dans l'entretien précédent [980d] contre les impies[1252], savoir, qu'il y a des dieux, que leur providence s'étend à tout, aux petites choses comme aux grandes, et qu'ils sont inflexibles à l'injustice. Vous vous en ressouvenez sans doute, Clinias, car vous avez écrit notre entretien, et vous le devez d'autant plus que nous n'avons rien dit qui ne fût exactement vrai. Or, le point fondamental de cette discussion était que l'âme a préexisté au corps. Vous le rappeliez-vous ? La chose n'est-elle pas ainsi ? Car il est selon la raison que ce qui est d'une nature plus excellente, soit aussi plus ancien et plus divin [980e] que ce qui tient d'une nature inférieure, et doit être par conséquent plus jeune et moins honoré, comme ce qui gouverne existe avant ce qui est gouverné, et ce qui imprime le mouvement avant ce qui le reçoit. Reconnaissons donc que l'existence de l'âme est antérieure à celle du corps. [981a] Mais s'il en est ainsi, il est encore plus selon la raison que le principe de

Copyright Arvensa Editions

l'existence soit antérieur à tout être existant. Établissons donc comme une chose plus conforme à l'ordre qu'il y a un principe de principe, et que nous prenons la route la plus droite pour nous élever à ce qu'il y a de plus sublime dans la sagesse, c'est-à-dire l'origine des dieux.

CLINIAS.
Tenons cela pour certain, autant que nous pouvons le comprendre.

L'ATHÉNIEN.
Dis-moi : n'est-ce pas dire une chose très vraie et très naturelle que d'appeler du nom d'animal ce qui résulte de l'assemblage et de l'union d'une âme et d'un corps sous une même forme ?

CLINIAS.
Oui.

[981b] **L'ATHÉNIEN.**
C'est donc là la vraie définition de l'animal ?

CLINIAS.
Sans doute.

L'ATHÉNIEN.
Ajoutons qu'il y a, selon toute vraisemblance, cinq éléments solides, dont la combinaison peut former les

Copyright Arvensa Editions

corps les plus beaux et les plus parfaits. Pour les êtres d'une nature différente, ils ont tous la même forme. Il n'est pas possible qu'une substance qui n'a rien de corporel, rien de visible, ne soit pas comprise sous le genre vraiment divin de l'âme. Or, il n'appartient qu'à une telle substance de former et de produire ; [981c] comme c'est le propre du corps d'être formé, d'être produit et de tomber sous les sens, au lieu, disons-le de nouveau, car ce n'est pas assez de le dire une fois, au lieu que la nature de l'autre substance est d'être invisible, de connaître et d'être connu, de se ressouvenir et de raisonner, suivant diverses combinaisons de nombres pairs et impairs[1253]. Il y a donc cinq corps élémentaires, savoir : le feu et l'eau, le troisième, l'air, le quatrième, la terre, et le cinquième l'éther ; et selon que l'un ou l'autre de ces éléments domine, il se forme une multitude d'animaux différents. Pour le mieux comprendre, considérons chaque espèce dans son unité. Prenons [981d] pour première unité l'espèce terrestre, qui comprend tous les hommes, tous les animaux à plusieurs pieds et sans pieds, tous ceux qui se meuvent en avant, et ceux qui sont immobiles et attachés par des racines. Il faut entendre ici par unité d'espèce qu'il y a de toutes les espèces dans celle-là, mais que l'élément dominant est la terre et le solide. Dans la seconde espèce, il faut placer d'autres animaux, dont la nature est tout à la fois d'être produits et de tomber sous le sens de la vue. Ceux-ci tiennent principalement du feu ;

Copyright Arvensa Editions

mais il y entre aussi de petites parcelles de terre, d'air [981e] et des autres éléments. De ce mélange il résulte une infinité d'animaux différents entre eux, et tous visibles. Il faut croire queues animaux sont ceux que nous voyons dans la voûte céleste, et dont la réunion forme l'espèce divine des astres, qui sont doués du corps le plus beau et de l'âme la plus heureuse et la plus parfaite. Quant à leur destinée, on ne peut leur refuser ou une existence incorruptible, immortelle [982a] et tout à fait divine, ou une vie si longue et tellement suffisante à chacun d'eux qu'ils n'aient point à souhaiter de vivre plus longtemps.

Mais d'abord concevons bien la nature de ces deux espèces d'animaux. Pour le dire donc une seconde fois, l'une et l'autre est visible ; celle-ci, à n'en juger que sur les apparences, est toute de feu ; celle-là toute de terre. L'espèce terrestre se meut sans aucune règle ; l'espèce ignée, au contraire, a ses mouvements réglés avec un ordre admirable. Mais tout ce qui se meut sans aucun ordre doit être regardé comme dépourvu de raison ; et tels sont, en effet, [982b] presque tous les animaux terrestres ; au lieu que l'ordre qui règne dans la marche des animaux célestes est une grande preuve qu'ils ont la raison en partage. Car, comme ils suivent toujours la même direction avec la même vitesse, qu'ils font et souffrent toujours les mêmes choses, c'est un motif suffisant pour conclure que leur vie est dirigée par la raison. La nécessité qui domine une âme intelligente est la

Copyright Arvensa Editions

plus forte de toutes les nécessités, puisque c'est par ses lois et non par celles d'autrui qu'une telle âme gouverne ; et lorsque, prenant conseil d'une intelligence excellente, elle se détermine à ce qu'il y a de meilleur, [982c] alors ce qu'elle a voulu s'exécute irrévocablement selon les décisions de son intelligence : le diamant même n'a pas plus de solidité ni de consistance, et l'on peut dire avec vérité que les trois Parques maintiennent et garantissent l'exécution parfaite de ce que chacun des dieux a résolu après la plus sage délibération. D'où il sait que les hommes devaient considérer comme un signe de l'intelligence qui anime les astres et préside à toutes les révolutions célestes la constance avec laquelle s'exécutent leurs mouvements, parce que d'antiques décrets les ont déterminés depuis un temps [982d] presque infini, et ne leur permet tout le moindre changement ni dans la direction ni dans l'ordre de leur marche. Tout au contraire, quelques hommes, en voyant les astres faire toujours les mêmes choses et de la même manière, ont cru par cela même que les astres n'avaient point d'âme. La multitude a suivi ces insensés, en sorte qu'elle a attaché la raison et la vie à ce qui est humain parce qu'il se meut comme il lui plaît, et qu'elle a privé d'intelligence ce qui est divin parce qu'il persévère toujours dans le même mouvement. Il était permis à l'homme de s'élever à une conception [982e] plus belle, plus juste et plus agréable aux dieux, et de comprendre que ce qu'il faut reconnaître comme doué d'intelligence,

Copyright Arvensa Editions

c'est précisément ce qui fait toujours les mêmes choses, suivant les mêmes règles, de la même manière. Tels sont les astres si beaux avoir, et dont la marche et les mouvements harmonieux surpassent tous les chœurs en majesté et magnificence, tandis qu'ils satisfont en même temps aux besoins de tous les animaux. [983a] Que nous ayons raison, au reste, de soutenir que ce sont des corps animés, c'est de quoi nous pouvons nous convaincre en faisant attention à leur grandeur. Car il n'est pas vrai qu'ils soient en effet aussi petits qu'ils nous paraissent : bien au contraire, leur masse est d'une grosseur prodigieuse. On ne peut refuser de le croire, parce que cela est appuyé sur des démonstrations suffisantes. Ainsi, on ne se trompera point en se représentant le corps du soleil plus grand que celui de la terre ; les autres corps célestes ont aussi une grandeur qui surpasse l'imagination. Or, quelle nature, je vous prie, pourrait imprimer à des masses énormes un mouvement circulaire qui dure constamment depuis tant de siècles, tel qu'il est aujourd'hui ? [983b] Je soutiens que Dieu seul est la cause d'un pareil effet, et que la chose n'est pas possible autrement. Car comme nous l'ayons démontré, un corps ne peut devenir animé par une autre puissance que celle de Dieu ; et puisque cela est possible à Dieu, rien ne lui a été plus facile que d'animer un corps, une masse quelconque, et de lui prescrire ensuite tel mouvement qu'il a jugé le plus convenable. En un mot, pour dire à ce sujet toute la vérité, il est impossible que la terre, [983c] le ciel, toutes les constellations et les masses

Copyright Arvensa Editions

qui les composent, se meuvent avec tant de justesse suivant les années, les mois, les jours, et soient pour nous tous la source de tous les biens, à moins que chacun de ces corps n'ait près de lui ou en lui une âme qui le dirige. Et plus l'homme est méprisable en comparaison de ces grands corps, plus il convient qu'il ne débite point de rêveries à cet égard, et ne dise rien que d'intelligible. Or, c'est ne rien dire d'intelligible que d'attribuer la cause de ces mouvements à je ne sais quelle force inhérente aux corps, à de certaines propriétés, ou à quelque chose de semblable.

Revenons sur ce qui a été déjà dit, [983d] pour considérer d'abord si c'est avec raison ou contre toute raison que nous avons établi deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle, et dans chacune une foule d'êtres qui diffèrent les uns des autres, comme elles diffèrent l'une de l'autre, et nulle troisième substance qui se retrouve dans les deux premières. Quant à la différence de l'âme et du corps, nous la ferons consister en ce que l'âme a l'intelligence et que le corps en est privé, en ce que l'âme commande et le corps obéit, en ce que l'âme est la cause de tout ce qui existe et que le corps ne produit rien. [983e] Ainsi, prétendre que les phénomènes célestes sont l'effet de quelque autre cause, et ne sont point produits par le concours de l'âme et du corps, c'est une folie, une absurdité. Si donc le système que nous proposons doit l'emporter sur tous les autres, et si on peut affirmer que tous ces effets sont divins, il faut dire de

Copyright Arvensa Editions

deux choses l'une : ou que les astres sont des dieux, et les honorer comme tels, ou qu'ils en sont des images, et les regarder comme des statues [984a] animées des dieux, sorties de la main des dieux mêmes ; car ce ne sont pas des ouvriers mal habiles et à dédaigner. On ne peut, comme j'ai dit, refuser aux astres l'un ou l'autre de ces titres ; et si on admet seulement que ce soient des statues des dieux, elles réclament des hommages particuliers ; d'autant qu'il n'en est point de plus belles, de plus communes à tous les hommes, ni d'exposées en des lieux plus remarquables, ni enfin qui leur soient comparables pour la pureté, pour la majesté, pour la vie : en sorte qu'on peut assurer que la chose est telle que je dis.

Maintenant, pour avancer dans la connaissance des dieux, après avoir considéré deux espèces d'animaux visibles par rapport à nous, dont l'une est immortelle selon nous, l'autre terrestre et mortelle, tâchons de parler de la manière la plus claire et la plus vraisemblable des trois espèces d'êtres qui tiennent le milieu dans la réunion des cinq espèces et servent à lier ces deux-ci. Après le feu mettons l'éther, et disons que l'âme en forme une espèce qui, [984c] semblable en ce point aux autres espèces, tient principalement de l'élément dont elle est formée, les autres éléments y entrant pour peu de chose, autant qu'il est besoin pour en lier ensemble toutes les parties. Après l'éther vient l'air, dont l'âme forme pareillement une autre espèce d'animaux. Enfin la troisième espèce est formée de l'eau. Il est vraisemblable que l'âme, après

Copyright Arvensa Editions

avoir donné l'être et la forme à ces animaux divers, en a rempli tout l'univers, destinant chacun aux usages qui lui sont propres, et leur ayant communiqué la vie à tous ; qu'ayant commencé par la formation des dieux visibles, elle a passé aux animaux de la seconde, de la troisième, de la quatrième et de la cinquième espèce, [984d] et qu'elle a fini par l'espèce humaine. Pour les dieux connus sous les noms de Jupiter et de Junon et pour tous les autres, qu'on les place dans quel rang on voudra, en suivant l'ordre que nous venons d'assigner, et qu'on tienne ce discours pour ferme et assuré. Ainsi, il faut dire que les astres et tous les autres êtres que nous jugeons par les sens avoir été formés avec eux sont, entre les dieux visibles, les premiers, les plus grands, les plus honorables et ceux dont la vue est la plus perçante. Après eux et immédiatement au-dessous sont [984e] les démons, espèce aérienne, qui occupent la troisième place, celle du milieu, et servent d'interprètes aux hommes : nous devons les honorer par des prières pour en obtenir d'heureux messages. Ces deux espèces d'êtres animés, les uns de nature éthérée, les autres de nature aérienne, ne sont point visibles pour nous, et quoiqu'ils soient près de nous, nous ne les apercevons pas. Disons qu'appartenant à une espèce douée de pénétration et de mémoire, ils ont [985a] une intelligence prodigieuse, qu'ils lisent au fond de notre pensée, et que leur inclination pour les bons est aussi forte que leur aversion pour les méchants, étant par leur nature susceptibles de chagrin.

Copyright Arvensa Editions

Dieu seul, qui réunit en soi toute la perfection de la divinité, est exempt de tout sentiment de joie ou de tristesse ; son partage est la sagesse et l'intelligence suprêmes. [985b] Tout l'univers étant ainsi rempli d'animaux, les dieux placés aux extrémités les plus reculées communiquent entre eux par ces animaux intermédiaires qui se portent, avec la plus grande agilité, tantôt vers la terre, tantôt vers le plus haut du ciel. L'eau est l'élément de la cinquième espèce d'animaux qui peuvent être mis avec raison au rang des demi-dieux. Quelquefois ils se montrent à nous, d'autres fois ils se cachent ; nous ne les connaissons qu'à peine, et la vue [985c] obscure que nous en avons est toujours accompagnée de surprise.

L'existence de ces cinq espèces d'animaux étant certaine, de quelque manière qu'ils se soient fait connaître à nous, soit en songe durant le sommeil, soit par des voix et des prédictions entendues en état de santé ou de maladie, soit par des apparitions au moment de la mort, et que cette croyance soit fondée sur des opinions générales ou particulières, qui ont donné naissance à un grand nombre destitutions religieuses en divers lieux, et en feront naître encore dans la suite, il est du devoir d'un législateur, pour peu qu'il ait de prudence, de ne jamais entreprendre d'innover en cette matière et d'introduire dans l'état aucun culte qui n'aurait pas de fondement certain. [985d] Il ne doit pas non plus détourner ses concitoyens des sacrifices établis par la loi du pays, parce

Copyright Arvensa Editions

qu'il est ignorant en ces sortes de choses, toute nature mortelle étant incapable d'y rien connaître.

Par rapport aux dieux que nous voyons à découvert, la même raison ne nous apprend-elle pas que ceux-là sont très méchants qui n'osent ni nous en parler ni les faire connaître, souffrant qu'on les laisse sans sacrifices et privés des honneurs qui leur sont dus ? Or, c'est ce qui arrive [985e] aujourd'hui ; c'est comme si quelqu'un ayant vu le soleil ou la lune se lever et nous éclairer tous, n'en disait rien aux autres, quoiqu'il pût, à quelques égards, leur en donner connaissance, et, voyant qu'on ne leur rend aucun honneur, ne s'efforçait point, autant qu'il est en lui, de les mettre en une place honorable, à la vue de tout le monde, de faire instituer pour eux des fêtes et des sacrifices, et de se servir pour la distribution des saisons du temps qu'ils mettent à parcourir, le soleil une année plus longue, [986a] la lune une année plus petite[1254]. Ne dirait-on pas avec raison de cet homme que, par sa méchanceté, il se nuit à lui-même et à quiconque a comme lui la faculté de connaître ?

CLINIAS.

Sans contredit ; ce serait un très méchant homme.

L'ATHÉNIEN.

Eh bien, mon cher Clinias, c'est là précisément le cas où je me trouve.

Copyright Arvensa Editions

CLINIAS.
Que dis-tu là ?

L'ATHÉNIEN.
Sachez que dans toute l'étendue du ciel il y a huit puissances, toutes sœurs l'une de l'autre. Je les ai aperçues, et ce n'est pas une grande découverte : [986d] elle est aisée pour tout autre. De ces huit puissances, une est dans le soleil, une autre dans la lune, une troisième dans tous les astres dont nous faisions mention tout à l'heure : les cinq autres n'ont rien de commun avec celles-ci. Toutes ces puissances avec les corps célestes qu'elles animent, soit qu'ils marchent d'eux-mêmes, ou qu'ils soient portés sur des chars, font leur route dans le ciel. Que personne de nous ne s'imagine que quelques-uns de ces astres sont des dieux et que les autres ne le sont pas ; que les uns sont légitimes et les autres ce que nous ne pourrions dire sans crime ; mais disons et assurons tous [986c] qu'ils sont tous frères et que leur destinée est la même. Rendons-leur à tous des honneurs, sans consacrer à celui-ci l'année, à celui-là le mois, sans assigner aux autres aucun partage, aucun temps marqué, dans lequel ils achèvent leur révolution et contribuent à la perfection de cet ordre visible, établi par la raison suprême. A la vue de cet ordre, l'homme charmé a d'abord été frappé d'admiration ; ensuite il a conçu le vif désir d'en apprendre tout ce qu'il est possible à une nature mortelle

Copyright Arvensa Editions

d'en connaître, persuadé que c'est le moyen de mener la vie la plus innocente et la plus heureuse, et d'aller après sa mort dans les lieux convenables au séjour de la vertu ; et, après s'être initié d'une manière véritable et réelle, possédant seul la sagesse unique, il passe le reste de ses jours dans la contemplation du plus ravissant de tous les spectacles.

Il me reste à vous apprendre quels sont ces dieux, et combien ils sont. Je ne crains point [986e] de passer ici pour menteur ; c'est de quoi je puis vous assurer. Je dis donc encore une fois que ces puissances sont au nombre de huit : nous avons déjà parlé de trois ; disons quelque chose des cinq autres. La quatrième et la cinquième ont dans leur révolution un mouvement à peu près égal en vitesse à celui du soleil, ni plus lent ni plus rapide : de sorte que ces trois puissances semblent toujours être gouvernées par la même intelligence supérieure. Ces puissances sont celle du soleil et celle de l'étoile du matin : pour le nom du troisième astre, je ne vous le dirai point, parce qu'il n'est pas connu. La raison en est que le premier qui fit ces découvertes était un Barbare. Car c'est une ancienne [987a] contrée[1255] qui produisit les premiers qui s'adonnèrent à cette étude, favorisés par la beauté de la saison d'été, telle qu'elle est en Égypte et en Syrie, et contemplant toujours, pour ainsi dire, tous les astres à découvert, parce qu'ils habitaient toujours une région du monde bien loin des pluies et des nuages. Leurs

Copyright Arvensa Editions

observations, vérifiées pendant une suite presque infinie d'années, ont été répandues en tous lieux et en particulier dans la Grèce. C'est pourquoi nous pouvons les prendre avec confiance pour autant de lois. Prétendre en effet que ce qui est divin ne mérite pas notre vénération, ou que les astres ne sont pas divins, c'est une extravagance manifeste. S'ils n'ont pas [987b] de nom, je viens d'en indiquer la cause. Quelques-uns cependant ont emprunté les noms des dieux : ainsi, l'étoile du matin, qui est aussi celle du soir, paraît s'appeler Vénus[1256], nom qui a paru au Syrien qui l'a donné convenir le plus à cet astre. L'autre astre, qui marche d'un même pas avec le soleil et Vénus, se nomme Mercure. Il y a encore trois puissances qui ont leur mouvement de gauche à droite, comme la lune et le soleil. Pour la huitième, elle doit être comprise sous un seul nom, et on ne peut mieux l'appeler que le monde supérieur, qui suit un mouvement opposé à celui des autres étoiles, en les entraînant dans sa sphère d'action, autant du moins que nous en pouvons juger selon nos lumières, qui sont fort bornées sur ce point. Mais c'est une nécessité [987c] de dire tout ce qu'on sait, et c'est ce que je fais, car c'est par là que la véritable sagesse se découvre en quelque manière à quiconque aune faible parcelle de l'intelligence droite et divine. Nous avons donc à parler de trois astres, dont le plus lent dans sa marche est appelé par quelques-uns Cronus ; ils nomment Jupiter le second pour la lenteur, et le troisième Mars, celui de

Copyright Arvensa Editions

tous dont la couleur est la plus rouge. Il n'est pas difficile de découvrir ces astres, [987d] lorsque quelqu'un nous les fait remarquer ; mais quand on les connaît une fois, il faut s'en faire l'idée que nous avons dite.

Il faut aussi que tout Grec sache que le climat de la Grèce est peut-être le plus favorable Son principal avantage consiste en ce que la température y tient le milieu entre la froidure de l'hiver et la chaleur de l'été. Cependant comme notre été n'est pas aussi serein que celui du pays dont on vient de parler, il nous a procuré plus tard la connaissance de l'ordre de tous ces dieux. Mais remarquons que les Grecs ont perfectionné [987e] tout ce qu'ils ont reçu des Barbares ; et quant au sujet que nous traitons, nous devons nous persuader que, s'il a été difficile de découvrir tout cela avec certitude, [988a] il y a tout lieu d'espérer que les Grecs, vu leur éducation, le secours qu'ils peuvent tirer de l'oracle de Delphes, et leur fidélité à observer les lois, rendront à tous ces dieux un culte réellement plus excellent et plus raisonnable que le culte et les traditions venus des Barbares. Il ne faut pas non plus qu'aucun Grec soit arrêté par la crainte qu'il ne convient point à des hommes mortels de faire des recherches sur les choses divines : nous devons même entrer dans des sentiments contraires ; car Dieu n'étant point dépourvu de raison, et n'ignorant [988b] pas la portée de l'intelligence humaine, sait très bien qu'elle est capable, lorsque c'est lui qui enseigne, de suivre ses leçons et d'apprendre ce qui lui est enseigné. Et sans

Copyright Arvensa Editions

doute il sait aussi que c'est lui qui nous enseigne les nombres et l'art de compter, et que nous l'apprenons de lui. S'il méconnaissait cela, il serait le plus insensé de tous les êtres ; car en ce cas il se méconnaîtrait lui-même, comme on dit, s'offensant de ce que l'homme apprenne ce qu'il peut apprendre, au lieu de se réjouir avec lui sans envie de ce qu'il travaille à se perfectionner, avec le secours de Dieu.

Ce serait la matière d'un long [988c] et beau discours, de montrer que les premières idées que les hommes exposèrent sur l'origine des dieux, leur nature et la qualité de leurs actions, ne furent ni raisonnables ni dignes du sujet ; non plus que les systèmes de ceux qui vinrent après, et prétendirent que le feu, l'eau et les autres éléments ont existé avant tout le reste, et que la merveille de l'âme est d'un temps postérieur ; que le principal et le plus excellent des mouvements est celui que les corps ont reçu en partage et par lequel ils se meuvent eux-mêmes, se communiquant le chaud, le froid et les autres qualités semblables ; au lieu de dire que l'âme est le principe de son mouvement et de celui des corps. [988d] Mais aujourd'hui, lorsque nous soutenons que l'âme étant dans un corps, il n'est point étonnant qu'elle le meuve et le transporte avec elle, notre esprit ne trouve aucune difficulté à le croire, comme si elle n'avait pas la force de transporter un fardeau. C'est pourquoi, dans notre sentiment, l'âme étant la cause première de cet univers, et tous les biens étant d'une certaine nature, et tous les

Copyright Arvensa Editions

maux d'une nature différente, il n'y a rien de surprenant que l'âme soit le principe de toute [988e] tendance, de tout mouvement, que la tendance et le mouvement vers le bien viennent de la bonne âme, et le mouvement vers le mal de la mauvaise, et qu'il faille que le bien l'ait toujours emporté et l'emporte sur le mal. Nous ne disons rien en cela que n'approuve la justice qui doit tirer vengeance des impies. Il ne nous est pas permis non plus de révoquer en doute ce principe, que l'homme de bien mérite le titre de sage. [989a] Mais voyons si cette sagesse qui fait depuis si longtemps l'objet de nos recherches est attachée à une science ou à un art que nous ne puissions ignorer, sans ignorer aussi ce que c'est que la justice. Je crois qu'il en est ainsi, et là-dessus voici ma pensée : après de longues et pénibles recherches, la sagesse s'est montrée à moi, et je vais essayer de vous la faire voir telle que je l'ai vue. Par tout ce qui vient d'être dit, [989b] je crois avoir fait entendre que la cause de notre ignorance est que nous pratiquons mal ce qui fait comme l'essence de la vertu (je parle de la piété envers les dieux), et gardons-nous bien de croire qu'il y ait une partie plus essentielle de la vertu que les mortels doivent lui préférer. Il faut expliquer comment par la plus grossière ignorance elle ne s'est pas trouvée dans les plus excellents naturels. J'appelle excellents naturels ceux qui se forment très difficilement, mais dont on peut se promettre les plus grands biens, lorsqu'ils sont formés. En effet, il faut un certain tempérament de lenteur et de

Copyright Arvensa Editions

vivacité, afin qu'une âme soit douce et en même temps qu'elle aime le courage, et soit docile aux leçons de la tempérance. Ce qui est aussi très important, [989c] c'est qu'elle joigne à ces qualités de la disposition pour les sciences et une mémoire aisée qui lui fassent trouver du plaisir à l'étude, afin qu'elle s'y porte avec ardeur. Autant ces naturels sont rares, autant, lorsqu'ils existent, et qu'ils ont reçu la culture et l'éducation nécessaires, ils sont propres à maintenir dans le devoir la foule des caractères moins distingués, parce qu'en toute circonstance ils pensent, ils font et ils disent à l'égard des dieux ce qu'il y a de mieux, éloignés de toute ostentation de piété dans les sacrifices et les expiations qui ont pour objet les dieux ou les hommes, et rendant un hommage sincère à [989d] la vertu, ce qui est le plus grand de tous les avantages pour l'État. Je dis donc que ces naturels ont les meilleures dispositions à apprendre parfaitement, pourvu que quelqu'un leur serve de maître. Mais nul ne peut enseigner que sous la direction de Dieu ; de manière que si celui qui veut enseigner ne s'y prenait pas comme il faut, il vaudrait mieux ne rien apprendre de lui. Cependant, suivant ce que nous disons, c'est une nécessité pour ces heureux naturels d'apprendre la sagesse comme pour moi de l'enseigner. [989e] Tâchons donc d'expliquer, selon mes lumières et selon la portée de ceux pour qui je parle, [990a] quelle est cette science propre à inspirer la piété envers les dieux, et comment ou doit l'apprendre.

Copyright Arvensa Editions

On sera peut-être surpris en entendant le nom de cette science : je vais le dire, car personne ne le soupçonnerait, à cause du peu de connaissance qu'on a de la chose : c'est l'astronomie. Ignorez-vous qu'il est nécessaire que le véritable astronome soit aussi très sage ? Non pas celui qui observe les astres suivant la méthode d'Hésiode et de tous les auteurs semblables, se bornant à en étudier le lever et le coucher ; mais celui qui des huit révolutions a observé principalement celle des sept planètes, dont chacune décrit son cercle [990b] d'une manière qu'il n'est pas donné à tout le monde de bien connaître, à moins qu'on ne soit doué d'un naturel excellent, connue nous l'avons dit, et comme nous le dirons en expliquant par quelle voie et comment il faut l'apprendre. Et disons d'abord que la lune achève très rapidement sa révolution, qu'elle nous donne le mois, et le partage en deux lorsqu'elle est pleine. Il faut ensuite considérer le soleil qui dans la totalité de sa révolution nous amène le changement des saisons, et les deux planètes qui marchent d'une égale vitesse avec lui. Et pour ne pas répéter plusieurs fois [990c] les mêmes choses, il faut observer la route que tiennent les autres planètes dont nous avons parlé ; ce qui n'est point aisé. Pour acquérir les qualités qui nous rendent ces observations possibles, il faut apprendre d'avance bien des choses, et s'accoutumer au travail dans l'enfance et la jeunesse. Ainsi on ne peut se dispenser d'apprendre les mathématiques, dont la première et principale partie est

Copyright Arvensa Editions

la science des nombres ; je ne dis pas des nombres concrets, mais des nombres abstraits ; de la génération du pair et de l'impair, et de l'influence qu'ils ont sur la nature des choses.

[990d] Après cette science, il s'en présentera une autre qu'on a appelée fort ridiculement géométrie, et qui est proprement la science de rendre commensurables, en les rapportant à des surfaces, des nombres qui sans cela n'auraient pas de mesure commune : ce qui paraîtra une merveille, non humaine, mais vraiment divine, à quiconque pourra la concevoir. Vient ensuite la science qui, par une méthode toute semblable, en multipliant trois nombres les uns par les autres, s'élève au solide ou redescend du solide au nombre linéaire ; ceux qui la possèdent lui ont aussi donné le nom [990e] de géométrie. Mais ce qu'il y a de divin et d'admirable, pour ceux qui savent le comprendre, c'est que la loi qui fait se développer, suivant la raison deux, la progression ascendante ou descendante des nombres, est aussi celle que suit la nature dans la production des genres et des espèces pour [991a] chaque classe d'êtres[1257]. Le premier rapport de la proportion qui a pour raison deux, est le rapport de l'unité au nombre deux, dont le double est sa seconde puissance. Si on passe au solide et au tangible en doublant encore cette seconde puissance, on s'est élevé d'un à huit ; la seconde puissance du nombre deux est un milieu entre ces deux termes, car elle

Copyright Arvensa Editions

l'emporte autant sur le plus petit que le plus grand l'emporte sur elle ; elle surpasse un extrême et est surpassée par l'autre d'une quantité égale. Parmi les nombres compris entre six et [991b] douze se trouvent deux nombres formés par l'addition du tiers et de la moitié de six à lui-même. Le chœur des muses a fait présent aux hommes de ces deux raisons qui, se trouvant au milieu, ont le même rapport aux deux extrêmes, pour être le fondement de l'accord et de la symétrie, pour les diriger dans la mesure et l'harmonie de leurs danses et de leurs chants.

Telles sont les sciences auxquelles on doit s'attacher, sans en négliger la moindre partie. Mais pour les achever, il faut s'élever à la contemplation de la génération des dieux et de la nature souverainement belle et divine des êtres visibles, autant que Dieu a donné aux hommes de pouvoir la pénétrer. Jamais personne ne se flattera d'atteindre sans effort à cette contemplation, sans [991c] le secours des sciences dont on vient de parler. Il faut de plus que dans tous ses entretiens, soit en interrogeant, soit en réfutant ce qui paraît mal dit, on ramène toujours les espèces aux genres. De toutes les méthodes employées par les hommes dans l'examen du vrai, celle-ci est la première et la plus belle ; toute autre malgré ses promesses ne produit que les plus vains résultats. Il faut connaître aussi la mesure exacte des temps, et la précision avec laquelle se font toutes les [991d] révolutions célestes, afin que, persuadé de cette vérité

Copyright Arvensa Editions

que l'âme est d'une nature plus ancienne et plus divine que le corps, on regarde aussi comme une vérité également belle et solide que tout est plein de dieux, et que jamais ces êtres meilleurs ne nous abandonnent par oubli ou par négligence. Une observation générale à faire aussi sur ces sciences, c'est qu'elles sont très utiles, lorsqu'on les étudie comme il faut ; mais que si on s'y prend mal, il vaut mieux invoquer Dieu sans cesse. Quant à la manière de les étudier, la voici, [991e] car je ne puis m'empêcher d'en dire un mot. Il faut que toute espèce de figure, toute combinaison de nombres, tout ensemble musical et astronomique, manifeste son unité à celui qui apprendra selon la vraie méthode ; or, cette unité lui apparaîtra si, comme nous le disons, il l'a toujours en vue dans ses études. Car la réflexion lui découvrira qu'un seul lien [992a] unit naturellement toutes choses ; mais s'il suit une autre route, il ne lui reste, comme nous avons dit, qu'à invoquer la fortune ; parce que sans cette connaissance il est impossible qu'il y ait dans aucun état un homme vraiment heureux ; mais telle est la voie, telle est l'éducation, telles sont les sciences faciles ou non à apprendre, qui peuvent conduire à cette fia. En même temps, il n'est pas permis de négliger les dieux, lorsqu'on a conçu clairement et sous son vrai jour l'heureuse [992b] doctrine qui les concerne. Je dis encore que celui-là est très sage dans la plus exacte vérité, qui possède toutes ces connaissances de la manière que j'ai expliquée ; et je soutiens moitié en badinant moitié sérieusement que,

Copyright Arvensa Editions

quand la mort aura fermé la carrière d'un de ces sages, si même on peut presque dire qu'il meurt, il n'aura point alors plusieurs sens comme aujourd'hui, mais n'ayant plus qu'une seule destinée à remplir, et devenu un de multiple qu'il était, il se verra au comble de la sagesse et de la félicité. En quelque lieu qu'habite cet heureux [992c] mortel, dans un continent ou dans une île, tel est le sort qui l'attend à jamais, qu'il ait mené une vie privée ou publique, s'il a fait son étude de ces objets, il recevra des dieux la même récompense.

On voit à présent la vérité de ce que nous disions au commencement, qu'il est impossible aux hommes, à un petit nombre près, de parvenir à un parfait bonheur, à une entière félicité. En effet, il reste démontré que ceux qui ont reçu à la fois en partage un naturel divin, de la prudence et les autres vertus, et de plus ont acquis toutes les connaissances qui conduisent à cette heureuse science (nous avons dit quelles sont ces connaissances), ceux-là seuls ont acquis et possèdent complètement tous les éléments du vrai bonheur. Nous disons donc ici à titre privé, et nous établissons par une loi à titre public que les premières charges de l'État seront données à ceux qui auront cultivé ces sciences, quand ils seront parvenus à un âge avancé ; et que tous les autres citoyens marchant sur leurs traces s'occuperont des louanges des dieux et des déesses. Pour nous, après avoir suffisamment étudié et éprouvé les membres du conseil qui se tiendra avant le jour, nous ne pourrons mieux faire [992a] que de les

Copyright Arvensa Editions

exhorter tous à l'acquisition de cette sagesse.



Copyright Arvensa Editions



MINOS

PLATON

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Minos, en grec ancien Μίνως est un dialogue de Platon, d'authenticité douteuse.
Socrate et son disciple discutent des lois : ce qui fait décider et adopter les lois.
Le genre est dit *Politique* ; on suppose que ce dialogue est une introduction à *La République*, tout comme Épinomis semble y offrir une conclusion ou un complément d'informations. Il est important de signaler qu'Aristophane de Byzance tient le dialogue pour authentique.

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :

SOCRATE, UN AMI DE SOCRATE[1258].

[313a] **SOCRATE.**
Qu'est-ce que la loi ?

L'AMI DE SOCRATE.
De quelle loi veux-tu parler ?

SOCRATE.
Comment ! Les lois diffèrent-elles entre elles en tant que lois ? Fais attention à ma question. C'est comme si je te demandais : qu'est-ce que l'or, et que tu voulusses savoir de quel or j'entends parler : je crois que tu aurais tort. Il n'y a pas de différence entre l'or et l'or [313b] en tant qu'or, entre la pierre et la pierre en tant que pierre ; telle loi ne diffère pas davantage de telle autre loi ; elles sont toutes la même chose ; chacune d'elles est loi comme les autres, ni plus ni moins. Ce que je te demande, c'est en général qu'est-ce que la loi ? Si tu le sais, réponds-moi.

L'AMI.
La loi peut-elle être autre cho&e, Socrate, que ce qui est légitime ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
La parole, à ton avis, est-elle donc ce qu'on dit, la vue ce qu'on voit, l'ouïe ce qu'on entend, ou la parole [313c] et ce qu'on dit, la vue et ce que l'on voit, l'ouïe et ce qu'on entend, la loi et ce qui est réglé par la loi sont-ils des choses différentes ? Quelle est ton opinion ?

L'AMI.
C'est tout autre chose, je le vois maintenant.

SOCRATE.
La loi n'est donc pas ce qui est légitime ?

L'AMI.
Non, à ce qu'il me semble.

SOCRATE.
Qu'est-ce donc que la loi ? Voici comment nous pouvons examiner cette question. Si, à l'occasion de ce que nous avons dit, quelqu'un nous tenait ce langage : Vous prétendez que c'est la vue [314a] qui fait voir ce qu'on voit, qu'est-ce donc que la vue ? Nous répondrions que c'est un sens qui, au moyeu des yeux, nous enseigne ce que c'est que les couleurs. S'il continuait ainsi : C'est par l'ouïe qu'on entend tout ce qui s'entend ; qu'est-ce donc que l'ouïe ? Nous répondrions que c'est un sens qui, au moyen des oreilles, nous enseigne ce que c'est que les

Copyright Arvensa Editions

sons. Enfin, si le même interlocuteur nous disait : C'est la loi qui règle ce qui est légitime, qu'est-ce que la loi ? [314b] Est-ce un sens ou un enseignement, comme une science qui nous enseigne ce que nous apprenons ; ou n'est-ce pas une sorte de découverte comme toutes celles que nous faisons, comme la médecine qui nous découvre ce qui est salutaire et ce qui est nuisible, comme la divination qui, selon les devins, nous découvre les pensées des dieux ? Car l'art n'est jamais qu'une découverte ; n'est-il pas vrai ?

L'AMI.
Sans aucun doute.

SOCRATE.
Laquelle de ces idées choisirons-nous pour définir la loi ?

L'AMI.
Il me semble que la loi, c'est ce qui est institué, ce qui est décrété. En effet, que peut-elle être autre chose ? Je croirais donc qu'on peut répondre [314c] à ta question, qu'en général la loi est ce qui est institué par l'État.

SOCRATE.
Il paraît que tu t'arrêtes à cette idée : ainsi la loi est une institution de l'État.

L'AMI.

Copyright Arvensa Editions

C'est mon sentiment.

SOCRATE.
Peut-être as-tu raison. Mais voici qui nous éclairera mieux encore. Il y a des hommes que tu appelles sages ?

L'AMI.
Certainement.

SOCRATE.
Or, les sages sont sages par la sagesse.

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Et les justes sont justes par la justice ?

L'AMI.
Sans aucun doute.

SOCRATE.
Ce qui fait qu'on agit légalement, c'est la légalité.

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Et ce qui fait [314d] qu'on agit illégalement, n'est-ce pas l'illégalité ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Ceux qui agissent légalement sont-ils justes ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Au contraire, ceux qui agissent illégalement sont injustes.

L'AMI.
Oui, injustes.

SOCRATE.
Mais ce sont des choses belles par excellence que la justice et la loi.

L'AMI.
Certainement.

SOCRATE.
Et des choses tout à fait laides que l'injustice et l'illégalité.

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Les unes ne sont-elles pas le salut des États et de tout ce qui existe, les autres leur perte et leur ruine ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
De sorte qu'il faut regarder la loi comme une belle chose et la chercher comme un bien.

L'AMI.
Je ne puis le nier.

SOCRATE.
Or, nous avons défini la loi une institution de l'état.

[314e] **L'AMI.**
C'est ainsi que nous l'avons définie.

SOCRATE.
Et quoi ! N'y a-t-il pas de bonnes et de mauvaises institutions ?

L'AMI.

Copyright Arvensa Editions

Il y en a certainement.

SOCRATE.
Et la loi n'est pas une mauvaise institution.

L'AMI.
Non.

SOCRATE.
Il n'est donc pas exact de dire simplement que la loi est une institution de l'État.

L'AMI.
Je ne le crois pas.

SOCRATE.
On ne concevrait pas que la loi fût une mauvaise institution.

L'AMI.
Non, certes.

SOCRATE.
Mais, moi aussi, je crois que la loi est une institution ; et si ce n'en est pas une mauvaise, ne faut-il pas de toute nécessité que c'en soit une bonne, puisque c'est une institution ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Mais qu'est-ce qu'une bonne institution ? N'est-ce pas celle qui est fondée sur la vérité ?

[315a] **L'AMI.**
Oui.

SOCRATE.
Or, une institution fondée sur la vérité, c'est une découverte de la vérité.

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
La loi est donc la découverte de la vérité ?

L'AMI.
Mais si la loi est la découverte de la vérité, pourquoi donc, Socrate, n'avons-nous pas toujours les mêmes lois dans les mêmes circonstances, quand nous avons découvert la vérité ?

SOCRATE.
La loi n'en est pas moins la découverte de la vérité. S'il est

Copyright Arvensa Editions

vrai, comme il semble, que les hommes n'ont pas toujours les mêmes lois [315b] dans les mêmes circonstances, c'est qu'ils ne peuvent pas toujours découvrir cette vérité que demande la loi. Mais ce point établi, examinons si nous pouvons reconnaître pour constant que nous n'avons jamais eu que les mêmes lois, ou si, au contraire, nos lois ont varié à différentes époques : recherchons encore si tous les peuples ont les mêmes lois, ou si chacun d'eux en a de particulières.

L'AMI.

Quant à cela, Socrate, il est aisé de reconnaître que le même peuple ne conserve pas toujours la même législation, et que les différents peuples ont aussi des lois différentes. Ainsi, parmi nous il n'y a pas de loi qui prescrive les sacrifices humains : que dis-je ? Ce serait une impiété ! Mais chez les Carthaginois, ces sacrifices, loin d'être désavoués par les lois, [315c] passent pour des actes agréables aux dieux, à ce point que quelques-uns d'entre eux immolent leurs propres enfants à Saturne, comme on te l'a raconté[1259]. Et ce n'est pas seulement chez des Barbares qu'on trouve des lois si différentes des nôtres : à Lycée[1260], quels sacrifices ne font pas les successeurs d'Athamas ! et cependant ce sont des Grecs. Sans sortir de notre patrie, ne sais-tu pas quelles lois on observait naguère aux funérailles ? On égorgeait les victimes et on faisait venir les femmes chargées de

Copyright Arvensa Editions

recueillir les ossements avant même que le cadavre ne fût enlevé. [315d] A une époque encore plus reculée, on enterrait les morts dans leurs propres maisons[1261] : tous ces usages sont abolis ; et il y aurait mille exemples semblables à rapporter, car le champ est vaste et les preuves abondent quand il s'agit de montrer que ni les individus ni les sociétés ne sont pas très constants dans leurs opinions.

SOCRATE.
Il n'y aurait rien de surprenant, mon excellent ami, que tu eusses parfaitement raison ; pour moi, je n'en sais rien. Mais si tu te complais à développer tes idées dans de longues dissertations, et que de mon côté j'imite ton exemple, [315e] il n'y a pas d'apparence que nous tombions jamais d'accord. Si, au contraire, nous réunissons nos efforts sur le même point, nous nous entendrons plus aisément. Veux-tu donc poursuivre notre recherche en m'interrogeant, ou préfères-tu me répondre ?

L'AMI.
Je le veux bien, Socrate, et je te répondrai sur ce que tu voudras.

SOCRATE.
Eh bien donc ! penses-tu que le juste est injuste et que

Copyright Arvensa Editions

l'injuste est juste, ou bien que le juste est juste, et l'injuste injuste ?

L'AMI.
Je crois que le juste est juste et l'injuste [316a] injuste.

SOCRATE.
Et tout le monde croit cela comme nous ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Même chez les Perses ?

L'AMI..
Même chez les Perses.

SOCRATE.
Et toujours ?

L'AMI.
Toujours.

SOCRATE.
Pense-t-on parmi nous que ce qui pèse plus est plus lourd, et ce qui pèse moins plus léger ? Ou bien croit-on le contraire ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
Non, vraiment. Ce qui pèse plus est plus lourd, et ce qui pèse moins plus léger.

SOCRATE.
Même à Carthage et à Lycée ?

L'AMI.
C'est la même chose.

SOCRATE.
Partout on convient [316b] que le beau est beau et le laid laid ; nulle part que le laid est beau, et le beau laid.

L'AMI.
Assurément.

SOCRATE.
Ne pense-t-on pas enfin dans tous les pays, comme ici, que ce qui est est ce qu'il est et non ce qu'il n'est pas ?

L'AMI.
Je le crois.

SOCRATE.
Celui qui ne connaît pas ce qui est ne connaît donc pas ce qui est légitime.

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
Ainsi, Socrate, d'après ce que tu dis, ce qui est légitime l'est toujours, l'est pour nous et pour les autres. Mais quand je vois [316c] qu'incessamment nous édifions et renversons des lois, je ne saurais en être persuadé.

SOCRATE.
C'est peut-être parce que tu ne réfléchis pas qu'à travers toutes ces transformations la loi reste la même. Mais suis avec attention mon raisonnement : as-tu jamais vu quelque ouvrage sur la guérison des malades ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Sais-tu à quel art rapporter un tel écrit ?

L'AMI.
A la médecine, je pense.

SOCRATE.
Et tu donnes le nom de médecins : à ceux qui sont habiles dans cet art.

L'AMI.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
[316d] Or, les hommes habiles ont-ils les mêmes règles sur les mêmes choses, ou bien ont-ils des règles différentes ?

L'AMI.
Ils ont les mêmes règles, à ce que je pense.

SOCRATE.
N'y a-t-il que les Grecs qui s'accordent avec les Grecs sur les choses qu'ils savent, ou bien les Barbares sont-ils là-dessus d'accord et avec eux-mêmes et avec les Grecs ?

L'AMI.
Il est de toute nécessité que Grecs et Barbares soient tous du même avis sur les choses qu'ils savent.

SOCRATE.
C'est bien répondu. Et en est-il toujours ainsi ?

L'AMI.
Oui, toujours.

SOCRATE.
Or, n'est-il pas vrai que les médecins écrivent sur la manière de guérir ce [316e] qu'ils croient la vérité ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Ces écrits des médecins sont donc véritablement les lois de la médecine ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Les écrits sur l'agriculture sont-ils aussi les lois de l'agriculture ?

L'AMI.
Assurément !

SOCRATE.
Qui sont ceux qui donnent les préceptes et les règles du jardinage ?

L'AMI.
Les jardiniers.

SOCRATE.
Ces règles sont donc les lois du jardinage ?

L'AMI.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Ces lois sont tracées par ceux qui savent diriger la culture des jardins.

L'AMI.
Sans doute.

SOCRATE.
Mais ce sont les jardiniers qui le savent ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Qui fait les écrits et les règles sur l'art de préparer les mets ?

L'AMI.
Les cuisiniers.

SOCRATE.
Ce sont donc là les lois de la cuisine ?

L'AMI.
Oui, les lois de la cuisine.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Elles émanent probablement [317a] de ceux qui savent faire la cuisine ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Les cuisiniers, dit-on, le savent ?

L'AMI.
Certainement, ils le savent.

SOCRATE.
Mais qui fait les écrits et les règles sur l'administration de l'État ? Ceux qui savent gouverner l'État, sans doute ?

L'AMI.
Je le pense.

SOCRATE.
Mais qui le sait, sinon ceux qui traitent les affaires publiques et les rois ?

L'AMI.
Aucun autre.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ces écrits politiques qu'on appelle lois sont donc des écrits de rois et de gens [317b] de bien.

L'AMI.
C'est vrai.

SOCRATE.
Ceux qui savent n'ont pas deux manières d'écrire sur les mêmes choses.

L'AMI.
Non.

SOCRATE.
Et ils n'établiront pas dans les mêmes circonstances, tantôt une règle, tantôt une autre ?

L'AMI.
Non, certes.

SOCRATE.
Et si nous voyons que quelques-uns agissent avec cette inconséquence, dirons-nous qu'ils sont habiles ou qu'ils sont ignorants ?

L'AMI.
Ignorants.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Nous dirons donc que tout ce qui est bien est légitime en toutes choses, médecine, cuisine, jardinage.

[317c] **L'AMI.**
Oui.

SOCRATE.
Nous dirons que tout ce qui est mal est illégitime.

L'AMI.
Il le faut.

SOCRATE.
Ainsi dans les écrits sur le juste et l'injuste, et en général, sur l'organisation et le gouvernement de l'État, le bien est une loi vraiment royale, mais jamais le mal ; le mal peut paraître une loi aux ignorants, mais il ne l'est pas s'il est toujours illégitime.

L'AMI.
Oui.

[317d] **SOCRATE.**
Nous convenons donc avec raison que la loi est la découverte de la vérité.

L'AMI.

Copyright Arvensa Editions

Il me semble.

SOCRATE.
Poursuivons nos recherches : qui est-ce qui sait ensemencer la terre ?

L'AMI.
L'agriculteur.

SOCRATE.
Il sait donc distribuer à chaque sol la semence qui lui convient. ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
L'agriculteur est donc un bon législateur pour les semences ; ses lois et ses règles sont bonnes ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Oui est-ce qui sait régler les sons pour la mélodie, et mettre ensemble ceux qui se conviennent ? De qui viennent enfin les vraies lois en ce genre ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
Des [317e] joueurs de flûte et des joueurs de lyre.

SOCRATE.
Le meilleur législateur, c'est donc ici le meilleur joueur de flûte ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Qui est-ce qui règle le mieux la nourriture des hommes ? N'est-ce pas celui qui sait le mieux, ce qui leur convient ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Les règles et les lois qu'il trace sont donc les meilleures ; et celui qui sait le mieux régler ces matières en est le meilleur législateur.

L'AMI.
Nécessairement.

SOCRATE.
Qui est-ce ?

Copyright Arvensa Editions

[318a] **L'AMI.**
Celui qui préside aux exercices du corps.

SOCRATE.
Pour ce qui regarde le corps, c'est donc lui qui sait le mieux gouverner le grand troupeau humain ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Et qui est le plus habile à diriger un troupeau de brebis ? Comment l'appelle-t-on ?

L'AMI.
Le berger.

SOCRATE.
C'est donc le berger qui fait les meilleures lois pour les brebis ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Et le conducteur de boeufs pour les bœufs ?

L'AMI.

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE.
Mais de qui seront donc les meilleures lois pour les âmes humaines ? Ne sera-ce pas du roi ? Qu'en dis-tu ?

L'AMI.
Je suis de ton avis.

[318b] **SOCRATE.**
Tu as raison. Saurais-tu me dire quel est le joueur de flûte qui, parmi les anciens, s'est montré le plus habile à tracer les règles de son art ? Peut-être l'ignores-tu : si tu veux, je te le rappellerai.

L'AMI.
Bien volontiers.

SOCRATE.
N'est-ce pas, à ce qu'on dit, Marsyas et son élève chéri Olympos de Phrygie ?

L'AMI.
Tu as raison.

SOCRATE.
Leurs compositions sont divines. Ce sont les seules qui touchent le coeur et nous révèlent le besoin que nous

Copyright Arvensa Editions

avons du secours des dieux ; les seules enfin [318c] qui subsistent encore aujourd'hui comme étant dignes des dieux.

L'AMI.
C'est vrai.

SOCRATE.
Et parmi les anciens rois, quel est celui qu'on regarde comme le plus habile législateur, celui dont on u conservé les institutions comme divines ?

L'AMI.
Je ne sais.

SOCRATE.
Ne sais-tu pas quel est le peuple grec qui a les plus anciennes lois ?

L'AMI.
Tu veux parler des Lacédémoniens et de Lycurgue, leur législateur ?

SOCRATE.
Ces lois n'ont guère plus de trois cents et quelques années d'existence ; mais sais-tu [318d] d'où viennent les meilleures de ces lois ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI.
On dit qu'elles viennent de Crète.

SOCRATE.
C'est donc la Crète qui possède les plus anciennes lois de toute la Grèce ?

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Et connais-tu quels furent les meilleurs de leurs rois ? Minos et Rhadamante, fils de Jupiter et d'Europe, auteurs des lois dont nous parlons ?

L'AMI.
Je sais bien, Socrate, que Rhadamante passe pour avoir été juste ; mais pour Minos, on assure que c'était un homme farouche, cruel et injuste.

SOCRATE.
Tu me contes-là, mon cher, une des fables et des tragédies d'Athènes.

[318e] **L'AMI.**
Comment ! N'est-ce pas ce qu'on a dit de Minos ?

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Ni Homère ni Hésiode au moins ! Et certes ils méritent plus de confiance que tous les poètes tragiques sur la foi desquels tu parles.

L'AMI.
Mais que disent-ils donc de Minos ?

SOCRATE.
Je veux te l'apprendre pour que tu ne commettes plus d'impiété, comme tant d'autres. Car, après les offenses directes envers les dieux en actions ou en paroles, il n'y a rien de plus impie, rien qu'on doive éviter avec plus de soin que d'offenser les hommes divins. En général, quand on veut [319a] blâmer ou louer un homme, il faut bien prendre garde de ne se pas tromper. Aussi faut-il s'étudier à distinguer les bons et les méchants ; car Dieu s'offense quanti on blâme ceux qui lui ressemblent, ou quand on loue ceux qui ne lui ressemblent point ; et c'est l'homme de bien qui lui ressemble. Ne va pas croire que des pierres, du bois, des oiseaux, des serpents, puissent être saints ; cette gloire n'est réservée qu'à l'homme ; et de tous les hommes, le plus saint, c'est le bon, et le plus impie, c'est le méchant. Maintenant, quant à Minos, je veux t'apprendre comment Homère et Hésiode [319b] l'ont célébré, afin qu'étant homme et fils d'homme tu n'offenses plus en paroles un héros, fils de Jupiter. Homère, en parlant de la Crète, vante ses nombreux habitants et ses quatre-vingt-dix villes :

Copyright Arvensa Editions

Entre elles (dit-il) est Cnosse, la grande viile, où Minos
Régna neuf ans dans le commerce du grand Jupiter[1262].

[319c] Voilà quel éloge Homère fait en peu de mots de Minos ; et cet éloge est tel que jamais ce poète n'en a donné de pareil à aucun de ses héros. Dans cet endroit, comme dans beaucoup d'autres, Homère nous montre en Jupiter un véritable maître dans l'art d'enseigner la sagesse, et nous fait admirer cet art. Car il assure que pendant neuf ans Minos entendit Jupiter, et alla s'instruire auprès de lui comme chez un sophiste. Et Homère n'ayant attribué cette fortune d'être instruit par Jupiter lui-même à aucun autre héros qu'à Minos, [319d] c'est un éloge bien digne d'exciter notre attention. Et dans la descente aux enfers de l'Odyssée, ce n'est pas Rhadamante, c'est Minos qu'il représente[1263] jugeant un sceptre d'or à la main ; et non seulement il ne fait pas de Rhadamante un juge des enfers, mais nulle part il ne l'admet à l'entretien de Jupiter. Toutes ces raisons me font dire que Minos est, de tous les héros d'Homère, celui qu'il a le plus célébré. En effet, être fils de Jupiter, et le seul que ce dieu ait instruit lui-même, n'est-ce pas le comble de l'éloge ? En effet ce vers :

Il régna neuf ans dans le commerce du grand Jupiter

Copyright Arvensa Editions

[319e] signifie que Minos reçut des leçons de Jupiter ; car ; un commerce, c'est un entretien, et commercer avec quelqu'un,:c'est l'entendre. Minos fréquenta donc pendant neuf ans l'antre de Jupiter, pour s'instruire et enseigner ensuite aux autres ce que le Dieu lui avait appris. Il y en a qui, par ces mots « Le commerce de Jupiter », veulent entendre une société de table et de jeux. Mais la meilleure preuve qu'ils se trompent, [320a] c'est que, Grecs et Barbares, tous les peuples se livrent aux plaisirs de la table et à tous ces divertissements où le vin tient tant de place, tous, excepté les Crétois et les Lacédémoniens, disciples des Crétois. En Crète, une loi défend de s'exercer à boire jusqu'à l'ivresse ; et il est certain que Minos n'imposait à ses concitoyens comme une loi que ce qu'il regardait comme bien, [320b] car il n'était pas de ces hommes sans pudeur qui prescrivent aux autres autre chose que ce qu'ils font. Cette familiarité avec Jupiter consistait, comme je l'ai dit, dans des entretiens dont le but était l'enseignement de la sagesse. Minos donna donc à ses concitoyens ces lois qui firent dans tous les temps le bonheur de la Crète et qui font celui de Lacédémone depuis qu'elle les observe comme des préceptes divins. Quant à Rhadamante, c'était un homme vertueux, puisque ce fut un disciple [320c] de Minos. Il apprit de lui non pas l'art royal, tout entier, mais la partie inférieure de cet art qui sert de ministre à l'autre, et qui consiste à siéger dans les tribunaux. C'est ce qui l'a fait nommer L'excellent juge. Minos l'établit comme

Copyright Arvensa Editions

gardien des lois dans l'intérieur de la ville, et il confia la même charge à Talos pour les autres parties de la Crète. Celui-ci, en effet, parcourait trois fois par an les bourgs de la Crète pour y surveiller l'exécution des lois. Il les portait partout avec lui gravées sur des tables d'airain, ce qui l'a fait surnommer d'Airain[1264]. Hésiode raconte à peu près [320d] les mêmes choses de Minos ; en le nommant, il dit que c'est le plus véritablement roi qui ait paru entré les rois mortels.

Il régna sur un grand nombre de peuples,
Le sceptre de Jupiter à la main ; avec ce sceptre il gouvernait les États[1265].

Par le sceptre de Jupiter le poète n'entend pas autre chose que l'art que Minos apprit de Jupiter, et à l'aide duquel il gouverna la Crète.

L'AMI.
D'où vient donc, Socrate, cette tradition si généralement répandue [320e] que Minos était un homme farouche et cruel ?

SOCRATE.
Cela vient, mon cher ami, de ce que, si tu es sage, tu dois bien prendre garde, toi et tous ceux qui ont quelque soin de leur gloire, d'avoir un poète quel qu'il soit pour

Copyright Arvensa Editions

ennemi. Car les poètes ont une grande influence sur l'opinion, quand ils distribuent aux hommes le blâme ou l'éloge : et Minos a commis une faute grave en faisant la guerre à une ville comme la nôtre, remplie de gens habiles dans tous les arts et surtout de poètes [321a] et d'auteurs tragiques. L'origine de la tragédie, chez nous, remonte très haut, non seulement, comme on le croit généralement, à Thespis et Phrynichus[1266] ; mais, si tu veux y faire attention, tu en trouveras des traces dans des temps bien plus reculés. La tragédie est de tous les poèmes celui qui plaît le plus au peuple et touche le mieux les cœurs. En produisant Minos sur notre scène, nous nous sommes vengés de ces tributs qu'il nous forçait de lui payer. Minos a donc fait une faute en s'attirant notre haine, et voilà, pour te répondre, d'où vient [321b] sa mauvaise réputation. Mais une preuve évidente qu'il était réellement vertueux, juste, et, comme nous l'avons déjà dit, excellent législateur, c'est que ses lois sont restées inébranlables, parce qu'il avait découvert les véritables principes du gouvernement des États.

L'AMI.

Je me rends à tes raisons, Socrate.

SOCRATE.

Si ce que j'ai dit est vrai, ne crois-tu pas que les Crétois, concitoyens de Minos et de Rhadamante, sont les peuples

Copyright Arvensa Editions

qui ont les plus anciennes lois ?

L'AMI.
Je le crois.

SOCRATE.
Ce sont donc là parmi les anciens de bons législateurs, des guides, [321c] des pasteurs d'hommes, comme Homère appelle le bon chef d'armée.

L'AMI.
Oui.

SOCRATE.
Voyons ; réponds-moi au nom de Jupiter qui préside à l'amitié : si on demandait quels moyens un bon législateur du corps emploierait pour le régler, nous pourrions en peu de mots lui répondre avec raison qu'il prescrirait des aliments et de l'exercice, les uns pour nourrir le corps, l'autre pour le fortifier.

L'AMI.
Oui.

[321d] **SOCRATE.**
Si l'on nous demandait maintenant quelles sont les meilleures règles que prescrirait un bon législateur de l'âme pour la perfectionner, pourrions-nous faire une

Copyright Arvensa Editions

réponse qui ne nous forçât point à rougir de nous et de notre âge ?

L'AMI.
Je ne saurais le dire.

SOCRATE.
Mais c'est une honte pour nos âmes qu'elles ignorent en quoi consiste leur bien et leur mal, tandis qu'elles le distinguent si bien quand il s'agit du corps et de toute autre chose.



Copyright Arvensa Editions



CLITOPHON

PLATON

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Clitophon (en grec ancien Κλειτόφων / *Kleitóphôn*) est un dialogue d'authenticité douteuse attribué à Platon. Œuvre éthique sur l'exhortation, il est l'un des dialogues socratiques courts, bien que Socrate n'en soit pas l'interlocuteur principal et qu'il y soit critiqué ainsi que son enseignement (il n'y est pas traité avec le même respect que dans les autres dialogues de Platon).

Clitophon, ancien disciple de Socrate devenu politicien, a eu un entretien avec le rhéteur Lysias lors duquel il a établi un parallèle entre Socrate et Thrasymaque. Devant la préférence affichée pour Thrasymaque par Clitophon, Socrate demande à connaître les raisons de son jugement.

« Parmi les œuvres de Platon, c'est un écrit très court qui tranche avec le ton et l'allure des autres dialogues. Du reste, c'est à peine un dialogue. Socrate amorce le thème qui sera développé, puis disparaît de la scène. D'accusateur, prenant figure d'accusé, il assiste, muet, à son propre procès. Car, telle est l'étrangeté du morceau, contrairement aux autres ouvrages platoniciens, toujours respectueux du maître, et même généralement louangeurs : celui-ci est une véritable diatribe dirigée contre l'enseignement socratique. Quelques éloges viennent sans doute tempérer la critique, mais ces éloges eux-mêmes ne sont pas exempts d'ironie. Clitophon, dans

Copyright Arvensa Editions

une conversation avec Lysias l'orateur, a exprimé très librement son opinion sur Socrate, et mettant en parallèle la doctrine de ce dernier avec celle de Thrasymaque, il semble avoir donné la préférence au sophiste. Socrate demande raison à son détracteur et Clitophon, en toute franchise, rapporte son entretien.[1267] »

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :

SOCRATE, CLITOPHON[1268]

[406a] **SOCRATE.**
On m'a rapporté dernièrement que Clitophon, fils d'Aristonyme, dans un entretien avec Lysias, a blâmé les conversations philosophiques de Socrate et comblé d'éloges celles de Thrasymaque[1269].

CLITOPHON.
On t'a mal rapporté, Socrate, ce qui a été dit sur ton compte avec Lysias. Car si je n'ai pu t'approuver sur certains points, sur d'autres je n'ai eu qu'à te louer. Mais comme je vois bien, malgré ton air d'indifférence, que tu es fâché contre moi, je serais bien aise, puisque nous sommes seuls, de te répéter ce que j'ai dit : tu verras que je ne suis point injuste à ton égard. Tu as sans doute été mal informé, et voilà pourquoi tu es si fort irrité. Mais si tu veux me laisser dire tout ce que je pense, je suis prêt à le faire, et je ne te cacherai rien.

[407a] **SOCRATE.**
J'aurais tort de m'opposer au désir que tu montres de me rendre service. Dès que tu m'auras découvert ce qu'il y a de bien et ce qu'il y a de mal en moi, je poursuivrai l'un, et

Copyright Arvensa Editions

j'éviterai l'autre de toutes mes forces.

CLITOPHON.
Prête-moi donc ton attention. Souvent, Socrate, quand je me suis trouvé avec toi, j'ai été saisi d'admiration en t'écoutant ; et il m'a semblé que tu parlais mieux que tous les autres lorsque, gourmandant les hommes, comme un dieu du haut d'une machine de théâtre, [407b] tu t'écriais : où courez-vous, mortels ? ne voyez-vous pas que vous ne faites rien de ce que vous devriez faire ? Le but de tous vos soins est d'amasser des richesses et de les transmettre à vos enfants, sans vous inquiéter rie l'usage qu'ils en feront. Vous ne songez pas à leur trouver des maîtres qui leur enseignent la justice, si elle peut s'enseigner, ou qui les y exercent et les y forment convenablement, si l'étude et l'exercice peuvent la donner. Vous ne vous gouvernez pas mieux vous-mêmes. Et quand après vous être instruits dans les lettres, [407c] la musique et la gymnastique, ce que vous croyez être la parfaite éducation pour devenir vertueux, vous voyez que ni vous ni vos enfants n'en êtes pas moins ignorants sur l'usage de vos richesses, comment n'êtes-vous pas scandalisés de cette éducation et ne cherchez-vous pas des maîtres qui fassent disparaître cette fâcheuse dissonance ? Car c'est à cause de ce désordre et de cette insouciance, et non parce qu'un pied tombe assez mal en mesure avec la lyre, qu'il y a défaut d'accord et d'harmonie entre les frères et les frères, les États et les

Copyright Arvensa Editions

États, [407d] et que, dans leurs divisions et leurs guerres, ils souffrent autant de maux qu'ils s'en font mutuellement. Vous prétendez que l'injustice est volontaire et qu'elle ne vient pas du manque de lumières et de l'ignorance, et cependant vous soutenez que l'injustice est honteuse et haïe des dieux. Quel est donc l'homme qui choisirait volontairement un tel mal ? Celui qui se laisse vaincre par les plaisirs, me répondez-vous. Mais si la victoire dépend de la volonté, la défaite n'est-elle pas toujours involontaire ? La raison nous force donc de convenir que de toutes manières l'injustice est involontaire, [407e] et que nous devons, chacun de nous en particulier, et toutes les républiques en général, nous montrer moins négligents que nous ne le sommes aujourd'hui.

Quand je t'entends parler ainsi, Socrate, je l'admire, je t'aime et je te loue. J'éprouve le même sentiment quand tu ajoutes que ceux qui cultivent avec soin leur corps et négligent leur âme ne font pas autre chose que négliger ce qui commande et soigner ce qui doit obéir ; quand tu dis que celui qui ne connaît pas l'usage d'une chose fait mieux de ne pas s'en servir ; que celui qui ne connaît pas l'usage des yeux, des oreilles et des autres parties du corps, fait mieux de ne pas regarder, de ne pas écouter, et de ne tirer aucun service de ses membres que de s'en servir au hasard. [408a] Pour les arts, c'est la même chose : celui qui ne sait pas se servir de sa lyre ne sait pas davantage se servir de celle de son voisin ; et celui qui

Copyright Arvensa Editions

ignore l'usage de la lyre des autres n'est pas plus habile sur la sienne. Il en faut dire autant des autres instruments et de toutes choses. Tu terminais enfin par cette belle pensée : celui qui ne sait pas se servir de son âme doit la laisser inactive et ne pas vivre plutôt que de vivre abandonné à lui-même ; ou si c'est une nécessité de vivre, il doit se soumettre à un autre [408b] plutôt que d'agir à sa fantaisie, et, comme un bon nautonier, confier la conduite de sa barque à celui qui est habile dans la science de gouverner les hommes, cette science que tu appelles souvent la politique, Socrate, et qui, selon toi, est la même que celle de juger, la justice. Dans ces discours et tant d'autres par lesquels tu nous apprends que la vertu peut être enseignée, et que nous ne devons pas négliger l'étude [408c] de nous-mêmes, je n'ai jamais rien trouvé et sans doute je ne trouverai jamais rien à reprendre : je les crois bons pour nous exciter et très propres à nous faire sortir du sommeil qui nous tient engourdis. Je fis donc une grande attention, et dans le désir que j'avais d'en savoir davantage, j'interrogeai non pas toi d'abord, Socrate, mais tes compagnons d'âge et de pensée, tes disciples, tes amis, enfin, quel que soit le nom qu'on doive donner au lien qui les attache à toi. Je m'adressai d'abord à ceux que tu estimes le plus ; je leur demandai de quoi on parlerait ensuite, et [408d] imitant ta méthode : que faut-il penser, mes amis, leur dis-je, de cette exhortation de Socrate à la vertu ? Est-ce là tout ? Ne faut-il pas arriver à la pratique et mettre la main à l'œuvre ? Faut-il

Copyright Arvensa Editions

que toute la vie se passe pour nous à exhorter ceux qui ne l'ont point encore été, et pour ceux-ci à en exhorter d'autres à notre exemple ? Ou plutôt, puisque nous convenons tous [408e] que c'est un devoir pour nous que ces exhortations, ne faut-il pas demander à Socrate et nous demander à nous-mêmes : qu'y a-t-il après cela ? Par où commencerons-nous l'étude de la justice ? Si quelqu'un venait nous exhorter à prendre soin de notre corps, nous voyant insouciants comme des enfants de ces arts qu'on nomme la gymnastique et la médecine ; et s'il nous faisait un reproche de donner tous nos soins au blé, à l'orge, à la vigne, à toutes ces choses enfin que nous cultivons et que nous recherchons pour les besoins de notre corps, sans rechercher le moins du monde un art, un exercice pour fortifier notre corps même, et cela quand cet art existe ; si nous demandions à cet homme de quels arts [409a] il veut parler, sans doute il répondrait que c'est de la gymnastique et de la médecine. Mais quel est l'art pour former l'âme à la vertu ? Répondez. Cet art, me dit celui qui paraissait le plus fort, c'est celui que Socrate a souvent appelé devant toi la justice. Ce n'est pas le nom seulement que je te demande, lui dis-je. [409b] Ainsi la médecine est un art ; mais elle a un double objet : d'abord de former de nouveaux médecins par les soins de ceux qui le sont déjà, et puis de guérir. De ces deux choses, l'une ne peut pas être appelée l'art ; mais l'œuvre de l'art, soit qu'on l'enseigne, soit qu'on l'apprenne, c'est la santé. Ainsi dans l'architecture, il y a deux choses : d'un

Copyright Arvensa Editions

côté l'architecture qui s'enseigne, et de l'autre son œuvre, c'est-à-dire la maison. Pour la justice, d'un côté elle forme des hommes justes, comme les arts dont nous venons de parler forment leurs artistes ; mais de l'autre côté [409c] quel est son ouvrage, dites-moi ? L'un, je crois, a répondu que c'est le profitable, l'autre ce qui convient, un troisième l'avantageux, un quatrième l'utile. Mais, leur répondis-je, on en dit autant dans les autres arts ; et quand quelque chose y est bien fait, on dit c'est utile, avantageux et le reste. Mais chaque art particulier a un objet auquel s'appliquent ces manières de parler ; ainsi dans l'art du fabricant de meubles, ce qui est bien, ce qui est beau, ce qui convient, c'est, dira-t-on, de faire [409d] bien les meubles : ce n'est pas là seulement l'art, mais l'œuvre de l'art[1270]. Où trouverons-nous quelque chose d'analogue dans la justice ? Enfin, Socrate, un de tes amis, s'exprimant avec une élégance infinie, me répondit que l'œuvre propre de la justice, œuvre qu'elle ne partageait avec aucun autre art, c'est d'établir l'amitié entre les états. Je lui demandai ce que c'est que l'amitié : c'est un bien, me répondit-il, et ce ne peut jamais être un mal. Quant à ce que nous appelons amitié chez les enfants et les animaux, il ne voulut pas lui donner ce nom quand je le questionnai sur ce point, parce qu'il tomba d'accord [409e] que ces amitiés étaient plus souvent nuisibles que bonnes ; et, pour éviter cette conséquence, il ne voulut pas les appeler amitiés : il réserva ce nom pour la

Copyright Arvensa Editions

communauté de pensée. Puis, lorsqu'on lui demanda si cette communauté se rapportait seulement à l'opinion ou à la science, il ne voulut pas entendre parler d'opinion ; car on lui aurait prouvé qu'il y a souvent parmi les hommes des communautés d'opinion fort mauvaises, et il avait avancé que l'amitié est toujours un bien, et l'œuvre de la justice : il dit donc que cette communauté de pensée vient de la science et non de l'opinion. Quand nous fumes arrivés à ce point de la discussion, [410a] tous les assistants s'élevèrent contre lui et lui crièrent que sa définition était aussi mauvaise que les premières. Car, lui dirent-ils, la médecine n'est qu'une communauté de pensée, les autres arts ne sont pas autre chose, mais ils peuvent dire quel est leur objet ; tandis que cette justice ou cette communauté de pensée dont tu nous parles ne sait où elle va et ignore l'œuvre qu'elle doit accomplir. Enfin, Socrate, je me suis adressé à toi-même et tu m'as dit que la justice consiste à servir ses amis [410b] et à nuire à ses ennemis. Mais plus tard tu as reconnu que le juste ne devait jamais nuire à personne, mais qu'il devait plutôt servir tout le monde. Après avoir répété ma question non pas une fois ou deux seulement, mais très souvent, fatigué de mes vaines prières, j'ai pensé que tu étais l'homme du monde le mieux fait pour enflammer les autres de l'amour de la vertu ; mais de deux choses l'une : ou ton mérite va jusque-là et s'arrête là, ce qui peut arriver, même en d'autres arts ; par exemple pour l'art du pilote, il peut arriver qu'un homme, sans savoir diriger un

Copyright Arvensa Editions

vaisseau, s'avise de composer un éloge [410c] de cet art d'une manière très propre à nous y encourager ; et pour les autres arts, il en est de même. On pourrait donc t'accuser aussi de ne pas mieux connaître la justice, malgré tous les éloges que tu lui donnes ; je ne le pense pas ; mais cependant, je le répète, de deux choses l'une : ou tu ne sais pas ce que je te demande, ou tu ne veux pas me le communiquer. C'est pour cela que je crois devoir aller trouver Thrasymaque ou tout autre qui me satisfasse, à moins que tu ne mettes fin [410d] à tes éternelles exhortations. Si tu me faisais l'éloge de la gymnastique, en m'engageant à prendre soin de mon corps, après ces exhortations tu me dirais sans doute quel est mon tempérament et quelle espèce de soins il exige. Fais-en de même à présent. Suppose que Clitophon t'accorde qu'il est ridicule de s'occuper de tout le reste et de négliger l'âme [410e] pour laquelle nous prenons toutes ces peines ; suppose que je t'aie rapporté tout ce qui s'en suit et tout ce que nous venons de dire. Maintenant, je t'en conjure, réponds à ma question, pour que je ne sois plus forcé, comme je viens de le faire et comme je l'ai fait avec Lysias, de te louer sur certains points et de te blâmer sur d'autres. Car je répéterai toujours que pour celui qui n'a point encore été exhorté à la vertu, tu es le plus précieux des hommes ; mais pour celui qui l'est déjà, tu serais presque un obstacle à ce qu'il parvint au véritable but de la vertu, qui est le bonheur.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions



LETTRES DE PLATON

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON

Liste des titres
Table des matières du titre

Table des matières

Lettre I
Lettre II.
Lettre III.
Lettre IV.
Lettre V.
Lettre VI.
Lettre VII.
Lettre VIII.
Lettre IX.
Lettre X.
Lettre XI.
Lettre XII.
Lettre XIII.

Copyright Arvensa Editions

Les **Lettres de Platon**, au nombre de treize, présentent un double intérêt par rapport au reste de son œuvre. En premier lieu parce que le philosophe s'y exprime à la première personne (ce qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le reste de son œuvre). En second lieu parce qu'elles nous révèlent un personnage bien différent de celui des dialogues, celui d'un jeune homme qui entend jouer un rôle politique à Athènes et qui, plus tard à Syracuse, cherchera à mettre en œuvre les projets politiques qu'il avait décrit dans *La République* puis dans *Les Lois*.

L'authenticité de ces lettres a été très discutée jusqu'à ce que Wilamowitz, dans son « Platon », se soit prononcé en faveur de l'authenticité des lettres 6, 7 et 8. Allant beaucoup plus loin, M.A.E Taylor, dans un ouvrage paru en 1926, admettra l'authenticité de ces lettres, exception faite de la première que personne n'a jamais défendue. [1271]

Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre I

[309a] Dion à Denys ; bonheur et sagesse[1272].

Pendant tout le temps que j'ai passé auprès de vous, associé à votre gouvernement, et plus avant dans votre confiance que vos autres serviteurs, j'ai enduré les plus odieuses calomnies, parce que j'étais certain que jamais on ne me croirait complice de pareilles violences. J'en atteste tous ceux qui ont partagé avec moi le fardeau de vos affaires et que plus d'une fois j'ai eu bien de la peine à soustraire aux châtiments les plus graves. Souvent j'ai commandé en maître absolu dans votre capitale, et me voici chassé plus honteusement qu'il ne conviendrait de faire un mendiant, exilé par vos ordres au-delà des mers, moi qui ai passé une si grande partie de mes jours auprès de vous ! Aussi, désormais je veux m'éloigner des hommes ; et toi, tyran que tu es, tu vivras seul dans ton

Copyright Arvensa Editions

palais. Quant à la brillante somme d'argent [309b] que tu m'as envoyée pour mon voyage, je te la renvoie par Bacchée, porteur de cette lettre : elle ne suffisait pas aux frais de la traversée, et du reste elle m'eût été inutile[1273]. Il est honteux à toi de la donner ; il ne le serait guère moins à moi de l'accepter : aussi je la refuse. Peu t'importe de donner ou de recevoir une pareille somme ; reprends-la donc, et porte ce présent à quelque autre de tes amis. Quant à moi, je t'en tiens quitte, et je crois pouvoir dire avec Euripide que, dans d'autres circonstances,

Tu souhaiteras d'avoir près de toi un homme tel que moi[1274].

Rappelle-toi encore que la plupart des autres poètes tragiques, quand ils font mourir un roi sous les coups d'un traître, ne manquent pas de lui mettre ces mots dans la bouche :

[310a] Malheureux ! je meurs parce que je n'ai point d'amis[1275].

Mais aucun d'eux n'a fait périr un roi faute d'argent. Voici encore un passage qui a toujours été goûté des hommes sensés :

Ni l'or éblouissant, si rare dans cette vie dépourvue,
Ni le diamant, ni les tables d'argent qui ont tant de prix aux yeux des

Copyright Arvensa Editions

hommes,
Ni les plaines riches et fertiles d'une vaste terre,
N'ont autant d'éclat que l'union des gens de bien.

[310b] Adieu. Songe combien tu t'es mal conduit à mon égard pour te mieux conduire envers les autres.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre II.

Platon à Denys ; bonheur et sagesse.

Archidème m'a fait part de tes intentions : il faut, dis-tu, que désormais moi et mes amis nous nous tenions en repos et cessions de parler et d'agir contre toi ; tu exceptes [310c] le seul Dion. Cette exception à l'égard de Dion fait bien voir que je n'ai point d'empire sur mes amis ; car si j'avais quelque pouvoir sur eux, et en particulier sur toi et sur Dion, j'ose me flatter que, vous et tous les autres Grecs, vous seriez plus heureux que vous ne l'êtes. Au reste, toute ma puissance est de n'obéir qu'à ma raison. Et je dis cela parce que Cratistole et Polyxène ne t'ont rapporté [310d] que des mensonges. L'un d'eux, dit-on, a entendu ceux qui étaient avec moi aux jeux olympiques tenir contre toi des discours injurieux. Il a sans doute l'oreille plus fine que moi, car je n'ai rien entendu de semblable.

A l'avenir, tu feras bien, je crois, quand on te fera de

Copyright Arvensa Editions

ces rapports sur quelqu'un des miens, de m'écrire à moi-même et de m'en demander l'explication : je ne craindrai ni ne rougirai jamais de te dire la vérité.

Voici notre position l'un à l'égard de l'autre. Je ne crois pas qu'il y ait un seul Grec [310e] qui ne nous connaisse : tout le monde parle de notre amitié, et la postérité aussi en parlera, sois-en bien persuadé, à cause des noms de ceux qu'elle unit, du temps qu'elle a duré et de l'éclat qu'elle a jeté.

Que conclure de là ? Je vais te le faire comprendre en prenant les choses de plus haut. C'est une loi de la nature que la sagesse et la souveraine puissance se réunissent : elles se cherchent l'une l'autre, se poursuivent et finissent par se rencontrer. Aussi est-ce un plaisir pour les hommes de s'en occuper : ils aiment à en parler et à en entendre parler, soit dans les conversations particulières, soit [311a] dans les ouvrage des poètes. Par exemple, si l'on parle d'Hiéron et de Pausanias le Lacédémonien, on se plaît à rappeler l'amitié qu'ils avaient pour Simonide, ce que celui-ci fit pour eux, et ce qu'il leur dit : on a l'habitude de célébrer ensemble Périandre de Corinthe et Thalès de Milet, Périclès et Anaxagoras ; on cite Crésus et Solon pour leur sagesse, et en même temps Cyrus pour sa puissance. Les poètes, imitant cet usage, mêlent dans leurs chants Créonte [311b] et Tirésias, Polynide et Minos, Agamemnon et Nestor, Ulysse et Palamède ; et, si je ne me trompe, les premiers hommes n'ont pas eu d'autre raison pour unir Jupiter et Prométhée. On remarque que

Copyright Arvensa Editions

les uns s'aiment et que les autres se haïssent, ou qu'ils sont tantôt amis et tantôt ennemis, on d'accord sur un point et en désaccord sur d'autres. Je t'ai dit tout cela pour te montrer que, [311c] même après notre mort, on s'occupera encore de nous, et que nous devons y songer. Ce soin de l'avenir est, ce semble, un devoir pour nous ; car la nature a voulu qu'il ne fût indifférent qu'à l'esclave, tandis que l'homme bien né fait tous ses efforts pour laisser à la postérité une réputation sans tache. Et c'est là pour moi une preuve que les morts ont quelque sentiment des choses de ce monde ; les plus belles [311d] âmes en ont le pressentiment, et il n'y a que les plus mauvaises qui le nient : or, ne faut-il pas ajouter plus de foi aux présages des hommes divins qu'à ceux des méchants ?

Pour moi, j'ai la conviction que s'il était permis aux anciens personnages dont j'ai parlé de réformer les relations qu'ils ont eues entre eux, ils n'épargneraient aucune peine pour mériter une autre réputation que celle qui s'attache aujourd'hui à leur souvenir. Quant à nous, s'il plaît à Dieu, il est temps encore de réparer, par nos actions et par nos discours, les fautes que nous pourrions avoir commises ; de plus, je crois que [311e] la vraie réputation de la philosophie dépendra de la nôtre : bons, on l'estimera, mauvais, on la méprisera ; et que pouvons-nous faire de plus saint que de veiller à la philosophie, quoi de plus impie que de la négliger ?

Je te dirai ce qu'il faut faire et ce que la justice

Copyright Arvensa Editions

demande. Je suis venu en Sicile avec la renommée du premier philosophe de ce temps. [312a] A Syracuse, mon dessein était de faire confirmer par toi ce témoignage pour que la philosophie fût respectée par le peuple en ma personne ; mais l'événement n'a point justifié mes vœux. Je n'attribuerai pas ce mauvais succès au motif que tant d'autres lui donneraient ; mais tu ne paraissais pas avoir une entière confiance en moi ; il semblait que tu voulusses me congédier pour en appeler d'autres à ma place ; tu cherchais à pénétrer mes desseins dont tu te défiais, à ce que j'ai cru voir ; de tous côtés on répandait le bruit [312b] que tu n'avais que du mépris pour moi, et que tu pensais à toute autre chose qu'à profiter de mes conseils : du moins c'était là le bruit public. Apprends maintenant ce que nous avons à faire pour répondre à la question que tu m'adresses sur la conduite que nous avons à tenir l'un envers l'autre. Si tu méprises tout à fait la philosophie, il ne faut plus en parler : si tu as appris de quelque autre ou si tu as découvert toi-même une meilleure philosophie que la mienne, à merveille ; mais si tu es satisfait de mes leçons, il faut me rendre la justice qui m'est due. Sois comme autrefois le premier à donner l'exemple, je le suivrai. Si tu m'honores, [312c] je t'honorerai ; si tu ne m'honores pas, je garderai le silence. Pense encore qu'en me traitant le premier avec distinction, ou croira que tu respectes la philosophie, et tu obtiendras parmi le peuple cette réputation de philosophe que tu ambitionnes. Si, au contraire, je

Copyright Arvensa Editions

t'honore malgré tes mépris, j'aurai l'air d'aimer et de rechercher tes richesses ; et nous savons combien un pareil motif est odieux à tout le monde En un mot, les honneurs que tu me rendras nous honoreront tous deux, et ceux que je te rendrais seul [312d] nous déshonoreraient l'un et l'autre. Mais en voilà assez là-dessus.

La petite sphère n'est pas juste ; Archidème te le montrera à son retour. Quant au sujet bien plus grave et bien plus divin sur lequel tu l'as chargé de me consulter, je lui laisse le soin de te l'expliquer. Tu n'es pas content, à ce qu'il dit, de l'explication que je t'ai donnée de la nature première. Je vais la reprendre sous le voile de l'énigme, afin que s'il arrive quelque malheur à cette lettre sur terre ou sur mer, [312e] celui qui la lirait ne puisse en saisir le sens. Voici ce qui en est : tout est autour du roi de tout ; il est la fin de tout ; il est la cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du principe second, et ce qui est du troisième ordre autour du troisième principe. L'âme humaine désire avec passion pénétrer ces mystères ; pour y parvenir, elle jette les yeux sur tout ce qui lui ressemble, et elle ne trouve rien [313a] qui la satisfasse absolument. Il n'y a, dans ce que nous voyons, aucune analogie avec ce roi et ces choses dont j'ai parlé. Mais pour ce qui vient ensuite, l'âme peut en rendre compte.

Que dire, fils de Denys et de Doris, de la question que tu me fais, quelle est la cause de tous les maux ? C'est là

Copyright Arvensa Editions

un doute qui déchire cruellement l'âme, et qui l'empêche, tant qu'on ne l'en a pas délivrée, d'atteindre jamais la vérité. Cependant, un jour que nous nous promenions dans tes jardins, à l'ombre des lauriers, [313b] tu me dis que tu avais résolu ce problème sans le secours de personne. Je te répondis que si tu étais bien sûr de ce que tu avançais, ce serait m'épargner beaucoup de peines et de paroles. J'ajoutai que je n'avais jamais rencontré personne qui eût fait la même découverte, et que pour moi, elle m'avait coûté de longues et pénibles recherches. Peut-être as-tu entendu raisonner sur cette matière, et c'est de là que seront heureusement venues tes premières idées. Tu ne me donnais aucune preuve démonstrative, comme tu aurais fait si tu avais été bien sûr de toi, mais tu te laissais entraîner de côté et d'autres au gré [313c] de ton imagination.

Ce n'est pas ainsi qu'on vide une question de cette importance. Au reste, tu n'es pas le seul à qui pareille chose soit arrivée. Tous ceux qui m'ont entendu pour la première fois ont éprouvé de la difficulté, les uns plus, les autres moins ; mais il n'y en a presque aucun à qui cette étude n'ait coûté de la peine. Cela étant, je crois avoir trouvé la réponse à ta demande relativement à la conduite que nous devons tenir l'un envers l'autre. Examine bien, en conférant avec d'autres personnes, mon opinion en elle-même et [313d] comparée aux autres opinions ; et si tu ne t'es laissé guider que par la raison dans cet examen, tu seras nécessairement de mon avis.

Copyright Arvensa Editions

Comment n'en serait-il pas ainsi sur ce point et sur tout ce que nous avons dit ? Tu as très bien fait dans cette occasion de m'envoyer Archidème.

Quand à son retour il t'aura rendu compte de mes réponses, il s'élèvera peut-être de nouveaux doutes dans ton esprit. Si tu m'en crois, tu me le renverras, et il ne retournera près de toi qu'avec de bonnes emplettes ; et quand il aura fait deux ou trois fois le voyage, [313e] et que tu auras bien réfléchi sur ce que je t'aurai envoyé, je serais bien étonné si ce qui t'embarrasse à présent ne devenait pas parfaitement clair. N'hésitez donc pas de faire ce que je vous conseille : toi et Archidème vous n'entreprendrez jamais de négoce ni plus beau [314a] ni plus agréable aux dieux. Mais prends bien garde que ces mystères n'arrivent aux oreilles des ignorants ; car je crois qu'il n'y a pas de doctrine qui paraisse plus ridicule au peuple que celle-là, quoiqu'il n'y en ait pas qui plaise davantage aux hommes bien nés et qui excite plus vivement leur enthousiasme. Cette doctrine, il faut la méditer souvent, l'étudier sans cesse : comme l'or, elle ne se purifie qu'après de longues années et de grands travaux.

Mais écoute ce qu'il y a ici d'étonnant : il est des hommes en assez grand nombre, tous gens d'esprit, [314b] doués d'une mémoire heureuse et d'un jugement sûr et pénétrant, déjà avancés en âge et connaissant cette doctrine depuis au moins trente ans ; eh bien, ils assurent que ce qui autrefois leur semblait le plus incroyable est maintenant pour eux très digne de foi et très certain, et

Copyright Arvensa Editions

que ce qui leur paraissait indubitable n'a plus aucune certitude. Garde-toi donc de perdre patience et de te laisser dégoûter par le mauvais succès que tu as eu jusqu'à ce jour. [314c] Aie soin surtout de ne rien écrire sur ces matières ; il faut tout confier à la mémoire, car on n'est jamais sûr que le papier ne nous échappera pas ; aussi je n'ai jamais rien écrit, et il n'y a et il n'y aura jamais d'ouvrage de Platon ; ceux qu'on m'attribue sont de Socrate, quand il était jeune, et déjà remarquable par sa sagesse. Adieu et crois-moi : quand tu auras lu et relu cette lettre, jette-la au feu.

En voilà assez sur ce point. Quant à Polyxène, tu es étonné que [314d] je ne te l'aie point envoyé ; mais j'ai de lui la même opinion que de Lycophron et des autres philosophes qui sont auprès de toi. Je le dis et je le répète depuis longtemps, aucun d'eux ne peut t'être comparé ni pour la force du génie ni pour le talent de discuter ; et s'ils te cèdent dans la dispute, ce n'est pas volontairement, comme quelques personnes le croient, mais bien malgré eux : et il me semble que tu t'es assez servi d'eux et que tu les as suffisamment enrichis. Je n'en dirai pas davantage ; c'est déjà trop sur de pareilles gens. [314e] Si Philistion va en Sicile, profites-en ainsi que de Speusippe, que tu nous renverras ; ce dernier a même besoin de toi. Pour Philistion, j'ai sa promesse, si tu lui en laisses le loisir, qu'il viendra tout de suite à Athènes. Tu as bien fait de le tirer des carrières, et il est superflu que je m'intéresse auprès de toi pour ses amis et pour Hégésippe, fils

Copyright Arvensa Editions

d'Ariston, [315a] puisque tu m'as écrit que si tu apprenais qu'on fît la moindre injustice à l'un ou aux autres, tu ne le souffrirais pas. Il faut rendre justice à Lysiclide : il est le seul de ceux qui sont passés de Sicile à Athènes qui rende compte de notre liaison sans blesser la vérité ; il ne cesse d'en parler en termes avantageux et tout à fait honorables.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre III.

Platon à Denys.

Tu me demandes si je ne [315b] ferais pas mieux de me servir au commencement de mes lettres de la formule ordinaire « sois heureux », au lieu de celle-ci : « bonheur et sagesse », que j'ai l'habitude d'employer pour saluer mes amis quand je leur écris. Ceux qui t'accompagnaient à Delphes disent même que tu as fait usage de la première en t'adressant au Dieu, et que tu as ordonné de graver dans son temple cette inscription :

Sois heureux, et conserve-moi la vie joyeuse d'un tyran.

[315c] Pour moi, je ne voudrais pas même faire un pareil compliment à un homme, loin de l'adresser à un Dieu. Il ne convient pas à un Dieu parce qu'il répugne à sa nature, car un dieu ne saurait éprouver ni peine ni plaisir ; et il ne convient pas à un homme, parce que le plaisir

Copyright Arvensa Editions

cause souvent autant de mal que la douleur ; car il fait naître dans l'âme l'indocilité à l'étude, l'oubli, l'égarement et la violence. En voilà assez sur les compliments ; tu te serviras de la formule qui te conviendra le mieux.

Il m'est revenu de plusieurs côtés que tu disais souvent aux envoyés [315d] qui sont auprès de toi que tu avais eu le dessein de rétablir les villes grecques de Sicile et d'alléger le joug de Syracuse en substituant le gouvernement royal au gouvernement tyrannique, mais que je t'avais empêché d'accomplir ce projet malgré le vif désir que tu en avais, et qu'aujourd'hui j'enseigne à Dion les moyens d'exécuter ce que tu voulais faire, et que nous nous servons ainsi l'un et l'autre de tes propres idées [315e] pour ruiner ton pouvoir. C'est à toi de juger si de pareils discours servent bien tes intérêts ; mais certes tu es injuste envers moi en disant le contraire de la vérité. Philistide et bien d'autres m'ont assez calomnié auprès des mercenaires et du peuple de Syracuse. Je demeurais avec toi dans la citadelle, cela seul a suffi à ceux qui étaient en dehors pour rejeter sur moi toutes les fautes de ton administration parce qu'ils prétendaient que tu n'agissais que d'après mes conseils. Tu sais très bien [316a] que je me suis rarement mêlé aux affaires de mon plein gré. Encore ne l'ai-je fait que dans le commencement, alors que j'espérais pouvoir être utile, et je me suis borné à donner, quelques soins aux préambules des lois. Et il en faut excepter ce qui a été ajouté par toi ou quelque autre ; car j'ai appris qu'on avait plus tard fait des

Copyright Arvensa Editions

interpolations, et elles ne manqueront pas de frapper ceux qui sont en état de reconnaître ma manière de penser et d'écrire. Je ne saurais donc être calomnié plus amèrement que je ne l'ai été auprès des Syracusains et auprès de tous ceux que ces discours ont trouvés crédules ; mais j'éprouve le besoin le plus pressant [316b] de me justifier contre la première accusation et aussi contre cette dernière qui est plus grave et plus odieuse. L'attaque est double ; il faut que je divise ma défense. Je démontrerai d'abord que j'ai toujours évité, comme je devais le faire, de prendre part aux affaires publiques ; et en second lieu, que jamais tu n'as trouvé dans mes conseils d'obstacles à ton projet de rétablir les villes [316c] grecques. Voici ma réponse sur le premier point.

Je suis venu à Syracuse pour obéir à tes instances et à celles de Dion. Dion m'était depuis longtemps attaché par les liens de l'hospitalité ; j'avais pour lui la plus grande estime ; il jouissait de cette maturité et de cette force de l'âge que le moindre bon sens reconnaît nécessaires à ceux qui veulent diriger des affaires aussi difficiles que les tiennes l'étaient alors. Toi, au contraire, tu étais dans la première jeunesse, sans aucune des connaissances [316d] dont tu avais besoin, et je ne t'avais jamais vu. Peu de temps après, par un malheur que je ne sais à qui attribuer, à un dieu, à un homme, ou à la destinée, Dion fut exilé et tu restas seul. Crois-tu qu'alors je pusse prendre part aux affaires, quand j'étais privé de mon sage ami, et que je voyais l'imprudent qui était resté entouré d'une foule

Copyright Arvensa Editions

d'hommes corrompus, et dominé par eux tandis qu'il croyait leur commander ?

Dans de telles circonstances, quelle conduite fallait-il tenir ? N'est-ce pas celle que j'ai tenue ? Je devais me retirer [316e] entièrement des affaires publiques pour échapper à la calomnie des envieux, et travailler de tous mes efforts à te réconcilier avec Dion en faisant cesser la division qui vous tenait éloignés l'un de l'autre. Je te prends à témoin du zèle constant que j'ai mis dans cette entreprise.

Enfin, nous convînmes que je retournerais [317a] dans ma patrie et que j'y resterais jusqu'à la fin de la guerre que tu avais commencée, mais qu'une fois la paix conclue je reviendrais avec Dion à Syracuse, quand tu nous appellerais. Voilà ce qui s'est passé pendant mon premier séjour à Syracuse jusqu'à mon retour en Grèce. Lorsque ensuite la paix fut conclue, tu m'écrivis de revenir, non pas avec Dion, comme nous en étions convenus, mais seul, en me disant que tu l'appellerais plus tard. Cela m'empêcha de venir, et j'encourus le blâme de Dion, qui croyait [317b] plus raisonnable de partir et d'obéir à tes ordres. Un an après tu m'envoyas une galère : elle m'apportait, de ta part, des lettres, dont le principal objet paraissait être de me persuader que si je venais près de toi, les affaires de Dion prendraient la tournure que je désirais, mais que si je refusais plus longtemps, elles étaient perdues sans retour. Je rougis de dire ici combien de lettres arrivèrent [317c] d'Italie et de Sicile, de toi et de

Copyright Arvensa Editions

tant d'autres en ton nom, adressées à je ne sais combien de mes parents et de mes amis, et toutes me pressant avec instance de céder à tes vœux et de partir.

Tous mes amis, et Dion le premier, furent d'avis que je devais m'embarquer sans délai. Je m'excusai sur mon âge, je voulus leur persuader que tu n'aurais pas la force de résister à ceux qui sèmeraient des calomnies contre moi et chercheraient à nous diviser ; car il y a longtemps que j'ai remarqué, et je remarque encore aujourd'hui que les grandes fortunes, soit des monarques soit des simples particuliers, [317d] nourrissent des troupeaux de calomniateurs, de flatteurs, de honteux et dangereux courtisans, d'autant plus nombreux que ces fortunes sont plus grandes, et il n'y a pas de plus redoutable malheur attaché à la richesse et à la puissance.

Cependant, fermant les yeux sur toutes ces considérations, je résolus de partir, de peur que quelqu'un de mes amis n'eût à m'adresser le juste reproche d'avoir perdu ses affaires par ma pusillanimité, [317e] quand je pouvais les sauver. Après mon arrivée, tu n'ignores pas tout ce qui s'est passé. D'abord je demandai que, suivant la promesse que tu m'avais souvent renouvelée dans tes lettres, tu rappelasses Dion et tu lui rendisses ton ancienne amitié. Plût à Dieu que tu eusses voulu suivre mes conseils ! car si je ne me laisse point abuser par de faux pressentiments, tu aurais assuré ton bonheur, celui de Syracuse et de toute la Grèce. Je demandai, ensuite que l'administration des biens de Dion fût confiée à ses

Copyright Arvensa Editions

parents [318a] et ôtée d'entre les mains des régisseurs que tu sais. Je voulais encore que la somme d'argent que tu avais coutume de lui faire passer tous les ans continuât à lui être envoyée, et que ma présence à Syracuse, loin de la faire réduire, t'engageât plutôt à l'augmenter.

Ne pouvant rien obtenir, je me déterminai à me retirer. Mais tu m'invitas à rester encore une année en m'assurant que Dion ne perdrait rien de sa fortune, parce que tu lui en enverrais la moitié à Corinthe où il était et que tu laisserais l'autre moitié [318b] à son fils. Je pourrais citer bien d'autres promesses que tu m'avais faites et que tu n'as pas plus fidèlement gardées ; mais il serait trop long de les rappeler. Tu as fait vendre tous les biens de Dion sans son consentement, que tu avais promis d'attendre, pour mettre le comble, ô homme admirable, à la vanité de toutes tes promesses, et par une manœuvre aussi déloyale que honteuse, aussi injuste qu'inutile, essayant de m'effrayer comme un homme qui aurait ignoré tout ce qui se passait, afin que je cessasse de réclamer l'envoi [318c] des biens de Dion à leur maître.

Enfin, quand après l'exil d'Héraclide qui me parut injuste comme à tous les Syracusains, je me joignis à Théodote et à Eurybe pour te conjurer en sa faveur, saisissant cette occasion comme un excellent prétexte, tu me reprochas de manquer de zèle pour tes intérêts et de n'en montrer que pour Dion, ses parents. et ses amis ; tu ajoutas que malgré l'accusation qui pesait sur Théodote et Héraclide, c'était assez qu'ils fussent les amis de Dion

Copyright Arvensa Editions

[318d] pour que je m'efforçasse par tous les moyens de leur procurer l'impunité. Voilà quelle part j'ai prise à ton gouvernement. Et faut-il après cela t'étonner si mes dispositions ont changé à ton égard ? J'aurais passé aux yeux des gens sensés pour un homme corrompu, si, ébloui par ta grandeur et ton pouvoir, j'avais trahi un ancien ami, un hôte réduit au malheur par toi seul, et pour tout dire un homme qui ne te le cédait en rien, pour me [318e] ranger du côté de son persécuteur et me soumettre à ses caprices, évidemment sans autre motif que l'attrait de tes richesses ; car personne n'eût attribué mon changement à une autre cause. Tels sont les événements qui, grâce à toi, ont mis entre nous la défiance et la division.

Mais je suis insensiblement arrivé à la seconde partie de mon apologie. [319a] Vois et examine avec soin si dans ce que je vais dire je m'écarterai en rien de la vérité. Nous étions un jour dans ton jardin, Archidème et Aristocrite étaient présents, à peu près vingt jours avant mon départ de Syracuse, quand tu me dis ce que tu répètes aujourd'hui, que j'avais plus à cœur les intérêts d'Héraclide et de ses amis que les tiens. Ensuite tu me demandas, en présence de ceux que j'ai nommés, si je me souvenais de t'avoir conseillé dans les premiers temps de mon arrivée [319b] de rétablir les villes grecques. Je te répondis que je me le rappelais parfaitement et que j'approuvais encore ce projet. Il faut le dire, Denys ; à la suite de notre conversation, je te demandai si c'était là le seul conseil que tu eusses reçu de moi, et si je ne t'en

Copyright Arvensa Editions

avais pas donné d'autres. A ces paroles entrant en fureur et dans l'intention de m'injurier (cette scène alors si vive n'est sans doute plus qu'un songe aujourd'hui pour toi), tu me dis [319c] en riant aux éclats et en te moquant de moi, s'il m'en souvient : « Oui, tu m'ordonnais de faire ceci, de ne pas m'occuper de cela, comme à un écolier. » — Je répondis que tu avais très bonne mémoire. — Et tu ajoutas : « Comme à un véritable écolier en géométrie, n'est-ce pas? » — Je retins la réponse que j'avais sur les lèvres, dans la crainte qu'un seul mot de plus ne m'ôtât la liberté de partir que j'espérais obtenir. Mais j'arrive à la conclusion de tout ceci : ne m'accuse pas de t'avoir empêché de rétablir les villes grecques ruinées [319d] par les barbares, et de substituer dans Syracuse la monarchie au gouvernement tyrannique : tu ne pourrais avancer sur mon compte de mensonge qui fût plus contraire à mes principes. S'il y avait un tribunal compétent pour nous juger, je fournirais des preuves encore plus claires et plus convaincantes que je t'ai donné ce conseil, et que c'est toi qui as refusé de le suivre. Il était si aisé de démontrer jusqu'à l'évidence les grands avantages que l'exécution de ce dessein présentait pour toi, [319e] pour Syracuse et pour toute la Sicile ! Si tu prétends n'avoir point tenu les discours que tu as véritablement tenus, j'ai de quoi te confondre. Si tu en conviens, tu n'as qu'à suivre le sage exemple de Stésichore[1276] dans sa palinodie, et faire succéder la vérité au mensonge.

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre IV.

Platon à Dion de Syracuse ; bonheur et sagesse.

Je crois avoir montré dans toutes les circonstances un assez vif intérêt aux événements actuels, et travaillé avec assez de zèle à leur heureuse issue, sans autre motif que l'amour pour la gloire attachée aux bonnes actions ; [320b] car je trouve juste que les hommes véritablement honnêtes et qui mettent en pratique leurs principes recueillent la réputation qu'ils méritent. Jusqu'ici, grâce à Dieu, tout va bien ; mais l'avenir nous réserve une lutte très difficile.

D'autres peuvent se distinguer par la valeur, la vitesse, la force ; mais quand on a certaines prétentions, on doit particulièrement posséder l'amour de la vérité, la justice, la magnanimité, [320c] et la dignité qui accompagne ces vertus.

Ces vérités sont évidentes ; mais n'oublions pas que

Copyright Arvensa Editions

certaines personnes (tu sais de qui je veux parler) doivent s'élever au-dessus des autres plus que les hommes au-dessus des enfants. Il faut prouver à tous que nous sommes réellement tels que nous disons ; et, avec l'aide de Dieu, ce ne sera pas trop difficile. Les [320d] autres, pour se faire connaître, ont besoin de parcourir bien des pays ; mais ta position est bien différente : les regards de toute la terre, si je puis parler ainsi sans exagération, sont tournés vers le même endroit, et dans cet endroit ils sont fixés sur toi.

Ainsi exposé aux yeux de tous les hommes, tu dois t'efforcer de te montrer comme un nouveau Lycurgue, un Cyrus, ou l'un de ces grands hommes qui se sont rendus célèbres par leur vertu et leurs institutions. C'est d'autant plus nécessaire qu'ici bien des gens et presque [320e] tout le monde prophétise qu'après la mort de Denys, ton ambition et celle d'Héraclide, de Théodote et des autres grands, entraîneront très probablement la ruine de Syracuse. Il est à souhaiter d'abord que nul d'entre vous ne soit atteint de cette maladie ; mais si quelqu'un l'était, c'est à toi de le guérir pour que tout aille pour le mieux. Tu trouveras peut-être ridicule que je te donne des conseils sur des choses que tu sais aussi bien que moi ; mais je vois au théâtre les enfants eux-mêmes animer les athlètes ; pourquoi ne souffririons-nous pas la même chose de nos amis, quand nous savons que ces conseils viennent du zèle que leur inspire leur affection ?

Combattez donc maintenant avec courage, et s'il vous

Copyright Arvensa Editions

manque quelque chose, écrivez-moi. Ici, tout va à peu près comme lorsque tu y étais. [321b] Écris-moi ce que vous avez fait et ce que vous faites maintenant ; car nous recevons beaucoup de nouvelles et nous ne sommes sûrs de rien. A Lacédémone et à Égine on a des lettres de Théodote et d'Héraclide ; mais ici, je te le répète, nous avons beaucoup de nouvelles et rien de certain. Je ne veux pas te cacher que bien des gens ne te trouvent pas assez affable. Il ne faut point oublier que le talent de plaire [321c] est un moyen de succès, et que l'orgueil a pour compagne la solitude. Sois heureux.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre V.

Platon à Perdiccas[1277] ; bonheur et sagesse.

J'ai conseillé à Euphrée, comme tu paraissais le désirer dans ta lettre, de continuer de s'occuper avec zèle de l'administration de tes affaires. Les liens sacrés de l'hospitalité qui nous unissent me font un devoir de te donner tous les conseils [321d] que tu me demanderas et de l'indiquer en particulier l'avantage que tu peux retirer d'Euphrée. Cet homme te sera d'un grand secours : il possède un mérite qui te sera bien utile à cause de ta jeunesse, et qui est d'autant plus précieux que peu de personnes sont capables de donner aux jeunes gens de bons avis sur cette matière.

Chaque gouvernement a son langage particulier, comme chaque espèce d'animaux. On ne parle pas dans une démocratie comme dans une oligarchie, ni dans une

Copyright Arvensa Editions

oligarchie comme dans une monarchie. [321e] Bien des gens s'imaginent entendre ces différents langages, mais l'intelligence n'en est donnée qu'à un très petit nombre. Le gouvernement qui se sert avec les hommes et avec les dieux du langage qui lui convient, et dont la conduite n'est pas en opposition avec le langage, fleurit et se conserve toujours ; mais celui qui imite le langage d'un autre n'a qu'une existence passagère. Euphrée te servira merveilleusement à cela, quoiqu'il soit aussi fort habile sous d'autres rapports ; [322a] je suis persuadé qu'il découvrira les principes et la langue de ton gouvernement monarchique aussi bien que ceux qui t'environnent. Ses services sur ce point te seront d'un grand secours, et tu pourras lui être utile à ton tour.

Quelqu'un, m'entendant parler de la sorte, dira peut-être : mais ce Platon, qui prétend si bien connaître ce qui convient au gouvernement démocratique, ne s'est jamais levé pour donner des conseils au peuple, quoiqu'il ait eu mainte occasion de parler et de donner des avis salutaires. A cela on peut répondre que Platon est venu tard dans sa patrie ; qu'il a trouvé le peuple [322b] déjà vieux et accoutumé depuis longtemps à faire des choses contraires aux conseils qu'il aurait pu lui donner. Il aurait regardé comme le plus grand bonheur de faire du bien à ce peuple comme à son père ; mais il a compris que c'était s'exposer à un péril inutile sans espoir de succès. [322c] Mes conseils n'eussent servi à rien ; quand un mal est incurable, les conseils ne peuvent rien ni sur le malade ni

Copyright Arvensa Editions

sur la maladie.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre VI.

Platon à Hermias, à Eraste et à Corisque ; bonheur et sagesse.

Il me semble qu'un Dieu bienfaisant vous a ménagé la plus heureuse destinée si vous savez en profiter. Vous êtes voisins et à portée de vous rendre mutuellement les plus [322d] grands services. Pour Hermias, il ne trouverait jamais dans la multitude de ses chevaux, la pompe de ses équipages de guerre, ou dans ses nombreux trésors, de plus grands avantages que dans la fidélité de vertueux amis.

Et quant à Éraste et à Corisque, ils ont beau posséder la plus belle des sciences, celle des idées j'use du droit de mon âge pour leur rappeler qu'il leur manque la science de se défendre [322e] contre l'injustice et la méchanceté. Ils sont sans expérience, parce qu'ils ont passé une grande partie de leur vie avec nous qui ne sommes pas méchants. Je dis donc qu'il leur faut un appui pour qu'ils ne soient

Copyright Arvensa Editions

pas contraints d'abandonner l'étude de la vraie sagesse et de consacrer trop de temps à apprendre la sagesse du monde qui est nécessaire. Or, cette force dont vous avez besoin, il me semble qu'Hermias la possède merveilleusement, [323a] tant par les qualités naturelles dont il est doué que par l'expérience qu'il a acquise.

Que veux-je dire ? Pour toi, Hermias, comme je connais mieux que toi Éraste et Corisque, je te déclare, je t'annonce, je t'atteste que tu ne trouveras pas aisément des hommes plus dignes de confiance que tes voisins ; et je te conseille de t'attacher à eux de toutes les manières et de ne jamais les négliger. De même je conseille à Corisque et à Éraste de s'attacher à leur tour à Hermias. Enfin, vous devez tous vous efforcer par [323b] votre affection mutuelle de resserrer le lien de l'amitié qui vous unit. Mais si l'un de vous venait à rompre cette union, car l'inconstance est un vice de la nature humaine, envoyez ici à moi ou âmes amis une lettre qui dénonce le coupable ; et j'espère que la justice et la modération de nos réponses sauront mieux que les enchantements vous rapprocher et renouer les liens de votre ancienne amitié, à moins que le motif de votre querelle [323c] ne soit trop grave. Si nous nous montrons ainsi tous véritablement philosophes, et si chacun concourt à ce but suivant ses forces, ce que je vous ai prédit se réalisera ; mais si nous nous conduisons autrement, je me tais sur l'avenir, car je ne veux être qu'un devin de bon augure, et j'espère que nous ferons toutes choses comme il convient avec l'aide de Dieu.

Copyright Arvensa Editions

Il faut lire cette lettre tous les trois et ensemble si vous le pouvez, ou au moins deux à la fois, et aussi souvent qu'il sera possible, et établir une convention, [323d] une loi inviolable, et même un serment (c'est la règle), avec un enseignement digne des Muses et des exercices analogues à cet enseignement, eu prenant à témoin Dieu, maître de toutes choses présentes et futures, et le souverain père de ce Dieu, de cette cause qu'un jour, si nous devenons de vrais philosophes, nous connaîtrons tous clairement, autant que cela a été donné au génie de l'homme.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre VII.

[1278]

Platon aux parents et aux amis de Dion ; bonheur et sagesse.

Vous cherchez à me persuader dans votre lettre que vous êtes dans les mêmes dispositions que Dion, et vous m'engagez à m'associer [324a] à vos desseins, autant que j'en suis capable, en action et en parole. Si vous partagez réellement les idées et les projets de Dion, vous pouvez compter sur moi : sinon, je vous conseille d'y penser plus d'une fois. Or, quels étaient ces idées et ces projets ? Je n'ai pas là-dessus de simples conjectures, mais une connaissance exacte. Lorsque je vins pour la première fois à Syracuse, Dion avait à peu près quarante ans, c'est l'âge qu'a aujourd'hui son fils Hipparinos : et dès ce moment il avait [324b] la pensée qui ne l'a jamais abandonné depuis qu'il fallait rendre les Syracusains à la liberté et leur

Copyright Arvensa Editions

donner de sages lois. Et je ne serais pas étonné qu'un Dieu eût inspiré au fils les mêmes idées qu'au père sur le gouvernement de sa patrie. Or, comment avait-il conçu ce dessein ? C'est ce qu'il est bon d'apprendre aux jeunes gens comme aux vieillards. Je m'efforcerai donc de vous le raconter depuis le commencement ; car rien ne convient mieux aux circonstances présentes.

Dans ma jeunesse, il m'est arrivé ce qui arrive à tant d'autres : je me promis, dès que je serais mon maître, de me jeter dans les affaires [324c] publiques ; et, à ce moment, voici dans quelle situation je les trouvai. Comme il y avait un grand nombre de mécontents, un changement était devenu nécessaire : cinquante et un magistrats se mirent à la tête de cette révolution ; onze dans la ville, dix au Pirée, pour la direction des affaires de la place publique et l'administration civile ; les trente autres [324d] demeurèrent souverains maîtres.

Quelques-uns de mes parents et de mes amis faisaient partie de ces derniers, et m'appelèrent bientôt à des emplois qu'ils croyaient me convenir. Ma jeunesse empêche que ce qui m'arriva doive vous étonner. Je m'imaginais qu'ils allaient faire sortir la république de la voie criminelle où elle s'était engagée pour la replacer dans la route de la justice, et j'étais attentif à toutes leurs démarches ; mais je vis bientôt qu'ils n'eurent pas besoin de demeurer longtemps au pouvoir pour faire regretter le temps passé comme l'âge d'or. Entre autres violences qu'ils commirent, ils ordonnèrent à [324e] Socrate, mon

Copyright Arvensa Editions

vieil ami, l'homme que je n'hésite pas à proclamer le plus juste de notre siècle, d'aller, avec quelques autres, arrêter et traîner à la mort un citoyen qu'ils avaient condamné. [325a] Ils voulaient ainsi le rendre, de gré ou de force, complice de leur conduite.

Mais Socrate refusa de leur obéir et aima mieux s'exposer à tous les dangers que de s'associer à leurs desseins impies. Témoin d'un tel crime et d'autres non moins odieux, je m'éloignai avec indignation du théâtre de ces malheurs.

Peu de temps après les trente tombèrent et la république changea de face. J'éprouvai de nouveau, [325b] quoique avec moins d'ardeur, le désir de me mêler des affaires et de l'administration de l'État ; mais à cette époque, comme dans tous les temps de révolution, il se passa bien des choses déplorables, et il ne faut pas trop s'étonner si, au milieu de ces désordres, l'esprit de parti pousse quelquefois à de trop violentes vengeances. Pourtant il faut avouer que ceux qui revinrent à Athènes montrèrent pour la plupart beaucoup de modération ; mais par une nouvelle fatalité, des hommes alors puissants traînèrent Socrate, mon ami, devant un tribunal sous le poids de l'accusation la plus odieuse [325c] et la plus étrangère à son caractère.

Quelques-uns de ses ennemis le dénoncèrent comme impie, et les autres après l'avoir condamné le livrèrent à la mort, lui qui, pour ne pas commettre une impiété, avait refusé de prendre part à l'arrestation d'un de leurs amis,

Copyright Arvensa Editions

quand ils gémissaient eux-mêmes dans les malheurs de l'exil.

Quand je vis ces crimes, quand je connus les hommes qui nous gouvernaient, nos lois et nos mœurs, plus je me sentis avancer en âge et plus je fus effrayé de la difficulté de bien gouverner [325d] un État. On n'aurait pu l'entreprendre sans des amis fidèles et des compagnons dévoués ; et il n'était pas aisé d'en découvrir, s'il y en avait, car nous ne vivions plus suivant les institutions et les mœurs de nos pères ; d'un autre côté on ne pouvait en former de nouveaux qu'avec les plus grandes difficultés. Les lois et les coutumes étaient corrompues et tombées dans le dernier mépris ; de sorte que moi, [325e] naguère si plein de zèle et d'ardeur pour l'intérêt public, devant le spectacle de ce profond et universel désordre, je me sentis saisi de vertige.

Cependant je ne cessai pas d'observer l'état des choses [326a] et la politique en général, en attendant que quelque heureux changement me donnât l'occasion d'agir. Mais je finis par me convaincre que tous les états de notre temps sont mal gouvernés, et que leurs lois sont tellement vicieuses qu'elles ne subsistent que par une sorte de prodige. Je tirai alors cette conséquence honorable pour la vraie, philosophie, qu'elle seule peut tracer les limites du juste et de l'injuste, soit par rapport aux particuliers, soit par rapport aux gouvernements, et qu'on ne peut [326b] espérer de voir la fin des misères humaines avant que les vrais philosophes n'arrivent à la tête des

Copyright Arvensa Editions

gouvernements ou que, par une providence toute divine, ceux qui ont le pouvoir dans les États ne deviennent eux-mêmes philosophes.

C'est avec ces idées que je fis mon premier voyage en Italie et en Sicile. A mon arrivée, je vis, mais avec dégoût, la vie prétendue heureuse qu'on y mène, les tables de Sicile et de Syracuse, l'habitude de se rassasier deux fois le jour, de ne jamais passer les nuits seul [326c] et de se livrer à tous les plaisirs de la même espèce. Est-il possible qu'un seul des hommes qui habitent ce monde, eût-il les plus heureuses dispositions, si on l'élève dès son enfance dans des mœurs si corrompues, devienne jamais sage ? Il ne sera jamais tempérant ; et de même des autres vertus. Il n'y a pas de lois qui puissent jamais garantir le repos d'un État si les citoyens se persuadent qu'il faut tout dissiper [326d] en dépenses énormes, et que, sans s'occuper d'autres affaires, on ne doit songer qu'aux délices de la table et aux plaisirs raffinés de l'amour.

Avec de telles mœurs, ces États doivent passer par toutes les vicissitudes de la tyrannie, de l'oligarchie et de la démocratie, sans jamais se fixer ; car ceux qui les gouvernent ne sauraient souffrir le seul nom d'un gouvernement juste et fondé sur l'égalité de la loi. Pénétré de ces observations, qui étaient venues s'ajouter aux précédentes, je partis pour Syracuse.

[326e] Peut-être n'est-ce qu'un hasard ; mais il me semble qu'alors la main d'un Dieu jetait les semences de ce qui depuis est arrivé à Dion et aux Syracusains, et de ce

Copyright Arvensa Editions

qui vous arrivera à vous-même, je le crains, si vous ne suivez ces conseils que je donne pour la seconde fois. Mais comment mon voyage [327a] en Sicile a-t-il été le germe de tous les événements qui sont survenus depuis ? Je vais vous l'apprendre. Je vis souvent Dion, alors encore jeune ; je développai devant lui, dans nos conversations, les principes que je croyais propres à faire le bonheur des hommes, et je l'engageai à les mettre en pratique, préparant ainsi, sans m'en douter, la ruine de la tyrannie. Dion, avec l'aptitude qu'il avait à comprendre toutes choses, et surtout celles que je lui enseignais, s'en pénétra plus promptement [327b] et plus profondément qu'aucun de mes jeunes disciples ; et il résolut dès lors de mener une vie toute différente de celle des Italiens et des Syracusains en général, et de préférer la vertu aux plaisirs et à la mollesse. De là sa haine pour tous les partisans de la tyrannie jusqu'à la mort de Denys.

A cette époque, il s'aperçut que cette conviction qu'il [327c] avait puisée aux sources de la saine raison, avait jeté des racines dans d'autres âmes que la sienne. Ces nouveaux sages étaient en petit nombre ; mais il croyait que par un bienfait des dieux il pouvait compter parmi eux le jeune Denys ; et il regardait cette circonstance comme le plus grand bonheur qui pût arriver et à lui-même et à Syracuse. Se rappelant alors notre liaison, la facilité que j'avais eue à lui inspirer le désir d'une vie plus honorable et plus vertueuse, il jugea absolument nécessaire que je vinsse à Syracuse [327d] pour le

Copyright Arvensa Editions

seconder dans ses projets.

S'il eût pu réussir dans son dessein sur Denys, il avait la plus grande espérance d'arriver sans meurtres, sans massacres, sans tout ce cortège de maux qui nous fait gémir aujourd'hui, à corriger les mœurs de sa patrie et à lui donner le vrai bonheur. Dans ce louable but, il persuada à Denys de m'appeler près de lui. Il m'invitait lui-même à négliger tout [327e] pour accourir, de crainte que d'autres ne s'emparassent de l'esprit de Denys pour le détourner de la vertu. Il ajoutait une longue exhortation : quelle occasion plus favorable, me disait-il, faut-il attendre pour l'exécution de nos projets que celle qui nous est offerte par la divine Providence ? Il me mettait sous les yeux la grandeur des États de Denys en Sicile et en Italie, [328a] le pouvoir qu'il y exerçait lui-même, la jeunesse du prince et son goût pour l'étude et la philosophie ; il m'assurait que ses neveux et ses parents étaient tout disposés à conformer leur conduite à mes principes et très capables d'entraîner Denys avec eux ; de sorte qu'aujourd'hui ou jamais on pouvait espérer voir enfin réunis dans la même personne la philosophie et le souverain [328b] pouvoir.

Telles étaient, entre bien d'autres, les raisons que m'alléguait Dion. Pour moi, je n'avais pas grande confiance dans tous ces jeunes gens ; car les passions de la jeunesse sont inconstantes et passent aisément d'une extrémité à l'autre ; mais je connaissais Dion, et la gravité naturelle de son caractère, jointe à la maturité de son âge,

Copyright Arvensa Editions

me rassurait. Enfin, après bien des réflexions et des hésitations sur le parti qu'il fallait prendre, je me décidai par cette considération que, si on voulait réaliser ses idées sur la législation et le gouvernement, [328c] le moment était venu de tenter l'entreprise. Il n'y a qu'un homme à convaincre, me disais-je, pour avoir le moyen de faire tout le bien possible. Telle est la pensée, telle est l'ambition qui m'a fait quitter ma patrie, et non pas les motifs qu'on m'a prêtés ; mais surtout le respect de moi-même et la crainte d'avoir à me reprocher un jour de ne rien faire qu'en paroles sans avoir la force d'en venir à l'exécution. Je m'exposais aussi d'un autre côté à trahir [328d] l'hospitalité, et l'amitié de Dion qui courait d'assez grands dangers. S'il lui arrivait quelque malheur, s'il venait vers moi, me disais-je, victime de l'intrigue et exilé par Denys et ses ennemis, et qu'il m'adressât ces mots :

« O Platon ! me voilà chassé de ma patrie : je n'avais besoin, pour résister à mes ennemis, ni de soldats, ni de chevaux, mais de cette parole qui persuade et dont tu sais si bien faire usage pour diriger les jeunes gens vers la vertu, le bien et la justice, et pour les engager à une amitié mutuelle [328e] et sincère. Faute d'avoir reçu de toi un pareil secours, j'ai été forcé d'abandonner Syracuse et de venir ici. Et ce n'est pas tant en mon nom que je te fais des reproches ; mais cette philosophie que tu célèbres sans cesse, que tu te plains de ne pas voir assez honorée par les autres hommes, ne l'as-tu point trahie en moi autant que cela était en ton pouvoir ? [329a] Si j'avais été à

Copyright Arvensa Editions

Mégare, tu serais sans doute accouru à mon secours dès que je t'aurais appelé, ou ta conscience t'aurait reproché d'être le dernier des hommes ! Maintenant, est-ce en alléguant la difficulté du voyage, la longueur et le danger de la traversée, que tu espères justifier ta lâcheté ? Non, ne l'espère pas. »

Quelle réponse raisonnable aurais-je pu faire à un tel langage ? Aucune, sans doute. J'avais donc des raisons aussi justes et aussi fortes [329b] que l'homme peut en avoir, pour abandonner mes habitudes honorables et aller vivre sous une tyrannie qui ne semblait convenir ni à mes principes ni à mon caractère ; mais en partant, je m'affranchis de tout reproche envers Jupiter hospitalier, et envers la philosophie qui n'aurait pas manqué de m'accuser si j'avais fait voir une honteuse faiblesse ou une lâcheté déshonorante. Pour être court, je trouvai tout en désordre autour de Denys. La calomnie [329c] accusait Dion de prétendre à la tyrannie : je le défendis autant que je pus, mais je n'avais pas grand pouvoir. Et environ quatre mois après, Denys l'accusa d'aspirer à la tyrannie, le fit jeter sur un petit navire et le chassa honteusement. Après cela, tous les amis de Dion redoutèrent avec moi que, sous prétexte de complicité, la vengeance du tyran ne tombât sur quelqu'un de nous. On fit même courir le bruit dans Syracuse que Denys m'avait fait mourir comme l'auteur de tout ce [329d] qui s'était passé. Mais Denys, voyant où nous en étions, et craignant que le désespoir ne nous inspirât quelque parti violent, nous traita avec

Copyright Arvensa Editions

beaucoup d'égards ; il chercha même en particulier à me consoler et à m'encourager, et me conjura de demeurer auprès de lui. Ma retraite était offensante pour sa gloire et je l'honorais en restant ; aussi feignit-il de me prier avec beaucoup d'instances. Or, nous savons que les prières d'un tyran sont [329e] des ordres. Pour prévenir ma fuite, il me donna dans la citadelle même un logement d'où aucun patron de navire n'aurait pu m'enlever, je ne dis pas seulement contre sa volonté, mais même sans un ordre exprès de sa part ; et dans le cas où j'aurais pu m'échapper seul, il n'y a pas un marchand, pas un des officiers chargés de surveiller les départs, qui, s'il m'eût aperçu, ne se fût emparé de moi et ne m'eût promptement ramené auprès de Denys, surtout parce qu'il s'était répandu un bruit tout contraire [330a] au précédent, que Platon était dans la plus grande faveur auprès du tyran. Qu'y avait-il de vrai là-dessous ? Il faut dire la vérité. Denys trouva de jour en jour plus de plaisir dans mes entretiens et mes habitudes. Il désirait vivement que j'eusse pour lui plus d'estime et d'affection que pour Dion : il faisait tout pour y arriver. Il négligea pourtant le moyen le plus sûr, s'il pouvait y en avoir un ; [330b] c'était d'étudier et d'apprendre la philosophie en s'attachant davantage à mes leçons ; mais il redoutait ce que lui répétaient les calomniateurs dont il était entouré, qu'en s'engageant trop, les projets de Dion ne vinssent à se réaliser. Cependant je prenais patience, et je poursuivais l'exécution du dessein qui m'avait amené, en cherchant à

Copyright Arvensa Editions

lui inspirer l'amour de la vie philosophique. Mais lui, par sa résistance, triompha de tous mes efforts.

Voilà ce qui s'est passé pendant mon premier voyage [330c] et séjour en Sicile. Peu de temps après je retournai à Athènes ; mais il me fallut bientôt revenir et céder aux pressantes sollicitations de Denys. Quant aux motifs qui m'ont fait entreprendre ce second voyage, et quant à ma conduite à cette époque, je ferai voir tout à l'heure combien elle a été juste et convenable. Je vais auparavant vous exposer ce que vous devez faire dans les circonstances présentes, afin de ne pas négliger le principal objet de ma lettre pour des détails sans importance. J'arrive à mon sujet.

Lorsqu'un médecin est consulté par un malade dont le mauvais régime [330d] a ruiné la santé, il doit d'abord prescrire un nouveau régime, et, si le malade s'y soumet, continuer ses soins ; mais si le malade s'y refuse, selon moi, le médecin doit en homme d'honneur cesser de le voir : s'il continuait ses visites, ce serait un malhonnête homme ou un ignorant. Il en faut dire autant d'un État, qu'il soit gouverné par un seul ou par plusieurs. S'il marche dans une voie droite et régulière, je crois que ceux qui veulent l'aider de leurs conseils [330e] ont raison de le faire ; mais si cet État s'écarte entièrement de la route d'une droite politique, s'il en fuit les traces, [331a] s'il défend sous peine de mort de se mêler des affaires ou de proposer des changements, s'il ne souffre de conseils que ceux qui flattent ses caprices et ses passions ; dans un

Copyright Arvensa Editions

pareil État celui qui persisterait à donner des conseils serait indigne du nom d'honnête homme : le parti le plus honorable est de se retirer. D'après ces principes, quand quelqu'un vient me consulter sur les affaires les plus importantes de la vie, telles que l'acquisition des richesses, [331b] les soins à donner au corps ou à l'âme ; si sa manière habituelle de vivre ne me paraît pas tout à fait mauvaise ou s'il semble disposé à suivre mes conseils, je lui en donne de bon cœur et ne me lasse pas avant d'avoir achevé ce que j'entreprends : mais si on ne me demande pas de conseils, ou qu'on soit évidemment disposé à ne pas suivre ceux que je donnerais, je ne vais pas moi-même les offrir, et je ne les impose à personne, pas même à mon fils. Quant à mon esclave, je lui donnerais bien des avis et je le forcerais de les suivre ; [331c] mais je crois que ce serait une impiété de forcer la volonté d'un père ou d'une mère, à moins qu'ils ne fussent on démence. S'ils mènent une vie qui leur plaise et ne me convienne pas, je ne veux point m'aliéner leur affection par des leçons inutiles, ni non plus les flatter et les aider à satisfaire des passions au sein desquelles il me serait impossible de vivre. Voilà la règle que le sage doit suivre à l'égard de la patrie : quand il la voit mal gouvernée, il doit parler si ses conseils peuvent être utiles et si la mort n'en doit pas être le prix ; [331d] mais il n'a pas le droit de faire violence à la patrie pour accomplir une révolution politique, quand cette révolution n'est possible que par des massacres et des exils. Son devoir alors est de se tenir en repos et de prier

Copyright Arvensa Editions

les Dieux pour son bonheur et pour celui de sa patrie.

C'est d'après ces principes que je vous conseillerais, et c'est d'après eux que je conseillais autrefois à Denys, d'accord avec Dion, de travailler constamment à acquérir de l'empire sur lui-même et de se faire [331e] des amis et des partisans dévoués pour éviter ce qui était arrivé à son père, qui, après avoir repris et relevé les nombreuses et puissantes villes de Sicile ruinées par les Barbares, ne put trouver pour les gouverner des hommes assez sûrs ni parmi ses amis, ni parmi les étrangers qu'il avait appelés, [332a] ni même parmi ses frères plus jeunes que lui qu'il avait élevés dès leur enfance, et fait princes de simples particuliers qu'ils étaient. Ni la persuasion, ni l'éducation, ni les bienfaits, ni les alliances, n'avaient pu faire d'eux un seul serviteur fidèle ; sept fois plus malheureux que Darius qui, se défiant de ses frères et de ses créatures, et n'ayant de confiance que dans les compagnons qui l'avaient aidé à soumettre le Mède [332b] et l'eunuque, divisa son empire en sept parties dont chacune était plus grande que la Sicile toute entière, en donna une à gouverner à chacun de ses compagnons, et trouva en eux des officiers fidèles qui ne le trahirent jamais et ne se trahirent jamais les uns les autres ; d'ailleurs, modèle accompli du bon législateur et du grand roi, puisque les lois qu'il établit ont conservé jusqu'à ce jour et maintiennent encore l'empire des Perses. Il en est de même des Athéniens qui, étant devenus maîtres de plusieurs villes grecques peuplées par les Barbares et qui n'étaient pas même des colonies

Copyright Arvensa Editions

d'Athènes, surent y soutenir leur autorité pendant [332c] soixante-dix ans en se faisant dans leur sein des amis fidèles. Denys, au contraire, quoiqu'il eût en la sagesse de rassembler pour ainsi dire toute la Sicile à Syracuse, faute de pouvoir se fier à personne, eut grande peine à se maintenir, parce qu'il n'avait ni amis ni serviteurs dévoués ; et le manque d'amis est le signe le plus éclatant d'une âme vicieuse, comme le grand nombre d'amis est la meilleure preuve de notre vertu. Nous conseillâmes donc à Denys, Dion et moi, puisque ainsi que son père [332d] il avait été privé d'instruction et privé aussi de sociétés convenables, nous lui conseillâmes, dis-je, de s'étudier d'abord à se faire, parmi ses parents et ses compagnons d'âge, des amis qui l'aidassent à pratiquer la vertu ; nous l'engagions surtout à être d'accord et constant avec lui-même, car c'est ce qui lui manquait. Nous ne lui donnions pourtant pas ces leçons ouvertement, c'eût été dangereux ; mais nous les lui faisions comprendre indirectement en lui disant que tout homme qui veut se sauver, ainsi que ceux dont il est le chef, [332e] doit suivre ces principes, et qu'une conduite différente entraîne nécessairement des effets contraires. En se conduisant ainsi, lui disions-nous, et en apprenante être prudent et sage, en rétablissant en outre les villes ruinées de la Sicile, en leur donnant des lois et des institutions politiques qui les rendissent à la fois plus soumises à son gouvernement et mieux unies entre elles contre les Barbares, non [333a] seulement il doublerait, mais il augmenterait dans une

Copyright Arvensa Editions

proportion infinie la puissance que son père lui avait laissée, et soumettrait les Carthaginois bien plus aisément que Gélon, tandis qu'au contraire son père avait été forcé de payer un tribut aux Barbares.

Tels sont les conseils que nous donnâmes à Denys, les pièges que nous lui tendîmes, comme disaient alors les calomnies répandues contre nous, calomnies qui finirent par triompher dans l'esprit du prince, firent exiler Dion [333b] et jetèrent la terreur parmi nous. Enfin, pour raconter beaucoup de choses en peu de mots, Dion, ayant quitté le Péloponnèse et Athènes, infligea à Denys la leçon du malheur.. Mais après avoir deux fois délivré sa patrie et lui avoir rendu le gouvernement d'elle-même, il éprouva, de la part des Syracusains, ce qu'il avait éprouvé de la part de Denys, lorsqu'il voulut l'instruire, le rendre digne de l'empire et lui rester fidèle toute sa vie. Ses ennemis [333c] naguère avaient répandu le bruit que dans toute sa conduite il agissait comme un homme qui aspire à la tyrannie ; il voulait, disait-on, que Denys, entraîné par son goût pour l'étude, négligeât les affaires et lui en abandonnât la direction, jusqu'à ce qu'à force de ruse il chassât Denys du trône.

Alors pour la seconde fois ces calomnies triomphèrent dans Syracuse ; triomphe incroyable et bien honteux pour ceux qui le remportèrent. Il est nécessaire que vous sachiez [333d] comment tout cela est arrivé, puisque vous m'invitez à me mêler des affaires actuelles. Athénien et ami de Dion, je vins pour le soutenir contre le tyran et les

Copyright Arvensa Editions

réconcilier tous deux. Mais dans cette lutte, je fus vaincu par la calomnie. Denys, qui voulait me retenir chez lui et se ménager en moi un témoin et un ami et comme une justification de l'exil de Dion, chercha à me séduire par les honneurs et les richesses ; mais toutes ses tentatives échouèrent. Plus tard, quand Dion [333e] retourna en Sicile, il emmena avec lui deux frères athéniens. Ce n'était pas la philosophie qui lui avait donné ces nouveaux amis ; mais c'était plutôt une de ces liaisons à la mode que l'hospitalité et les rencontres dans les spectacles ou les sacrifices font naître tous les jours.

Ces deux hommes avaient gagné l'affection de Dion, comme je viens de dire, et aussi en l'aidant dans les préparatifs de ta traversée qu'il voulait faire. [334a] A leur arrivée en Sicile, ils ne se furent pas plus tôt aperçus que les Syracusains étaient prévenus contre leur libérateur et l'accusaient d'aspirer à la tyrannie, que, non contents de trahir un ami et un hôte, ils le massacrèrent en quelque sorte de leurs propres mains, en venant les armes à la main pour animer ses meurtriers. Je ne veux ni taire ni raconter plus longuement ce crime honteux et impie ; il a trouvé et il trouvera encore des historiens plus empressés que moi. Mais je dois répondre au reproche d'infamie que cette affaire a soulevé contre notre patrie. [334b] Si ces lâches venaient d'Athènes, c'était un Athénien aussi celui que ni les honneurs ni les richesses n'ont pu entraîner à trahir Dion. Aussi n'était-ce point une liaison vulgaire qui les unissait, mais une communauté d'études libérales qui,

Copyright Arvensa Editions

pour le sage, est bien préférable à tous les liens de l'âme ou du sang. Ces assassins sont trop vils pour que leur crime puisse être une tache à leur pairie.

Tout ceci soit dit pour servir d'instruction aux parents et aux amis de Dion. Je répète donc pour la troisième fois ce conseil, puisque vous êtes les troisièmes qui me consultez : faites gouverner la Sicile ou tout autre État, quel qu'il soit, non par des despotes, mais par des lois. La tyrannie n'est bonne ni pour ceux qui l'exercent, ni pour ceux qui la souffrent, [334d] ni pour leurs enfants et pour les enfants de leurs enfants. Une semblable entreprise est toujours pernicieuse ; ces violences n'appartiennent qu'aux âmes basses et viles, incapables de connaître ni dans le présent ni dans l'avenir ce qui est bon, ce qui est juste aux yeux des hommes et des dieux. Voilà ce que j'ai cherché à persuader d'abord à Dion, puis à Denys, et en troisième lieu à vous. Croyez-moi donc, au nom de Jupiter trois fois sauveur.

Considérez ensuite le sort de Denys et de Dion. L'un a méprisé mes conseils et il vit encore aujourd'hui [334e] dans la honte ; l'autre les a suivis et est mort glorieusement : car celui qui veut ce qui est bien pour lui-même et pour sa patrie, celui-là ne peut avoir qu'une bonne et belle destinée. En effet, personne de nous n'est immortel, et celui qui jouirait de ce privilège n'en serait pas plus heureux, comme la foule le croit. Les êtres inanimés ne sauraient éprouver ni bien ni mal quelconque, [335a] mais toute âme doit en éprouver, soit

Copyright Arvensa Editions

pendant son union avec le corps, soit quand elle en sera séparée.

Il faut ajouter foi à cette ancienne et sainte doctrine que l'âme est immortelle, qu'après sa séparation d'avec le corps elle trouve des juges et des châtiments sévères, et que par conséquent c'est un moindre mal pour nous de souffrir les plus grandes injustices que de les commettre. L'homme avide de richesses, [335b] et pauvre du côté de l'âme, n'écoute pas de pareils discours, ou ne les écoute que pour s'en moquer. Semblable à une bête farouche, il s'approprie sans pudeur tout ce qu'il croit bon à satisfaire ses désirs insatiables de manger et de boire, et à lui procurer toujours ces basses et viles jouissances qui ne méritent pas le nom d'amour. L'aveugle ne voit point que toutes ses violences sont autant d'impiétés, que le malheur est inséparable de toute injustice, et qu'une loi fatale condamne l'âme injuste à traîner avec elle cette impiété partout où elle séjournera dans ce monde et pendant ses courses errantes sous cette terre, [335c] fournissant partout la carrière la plus honteuse et la plus misérable.

J'avais convaincu Dion de cette vérité et d'autres semblables, et j'aurais bien lieu de me plaindre également et de ceux qui l'ont assassiné et de Denys : ils m'ont porté à moi et à l'humanité tout entière pour ainsi dire le coup le plus funeste ; les uns en massacrant un homme qui voulait mettre la justice en pratique, l'autre en refusant de la pratiquer [335d] dans tout le cours de son règne avec

Copyright Arvensa Editions

une puissance immense, lorsque, s'il eût uni la puissance et la véritable philosophie, il aurait donné au monde entier, aux Grecs et aux Barbares, une preuve éclatante qu'il n'y a de bonheur ni pour un État ni pour un individu que dans une vie réglée par la sagesse et la justice, que ces vertus soient le fruit de nos propres efforts, ou des soins et de l'éducation [335e] de chefs vertueux. Voilà le mal qu'a fait Denys : les autres malheurs ne sont rien en comparaison de celui-là. L'assassin de Dion ne savait pas qu'il faisait précisément le même mal que Denys. A l'égard de Dion, je suis sûr, autant qu'un homme peut l'être des dispositions d'un homme, que s'il avait conservé la souveraine puissance, il n'aurait jamais tenté d'introduire une autre [336a] forme de gouvernement que celle qu'il donna à Syracuse lorsqu'après l'avoir délivrée de la servitude, il l'établit, dans la splendeur d'un gouvernement libéral. Ensuite il aurait mis tous ses soins à lui donner une législation sage et appropriée aux besoins de ses habitants, à repeupler la Sicile, et à l'affranchir du joug des Barbares en chassant les uns et en soumettant les autres bien plus aisément que Hiéron ne l'avait fait.

Si ces desseins avaient été réalisés par un homme juste, [336b] brave, tempérant, philosophe, la vertu aurait obtenu auprès du peuple la même estime qu'elle aurait acquise dans le genre humain tout entier, si Denys avait été docile à nos conseils. Mais une divinité funeste ou quelque homme pervers l'empêcha par son injustice, par son impiété, et surtout par la témérité de l'ignorance,

Copyright Arvensa Editions

germe et racine de tous les maux pour tous les hommes, et qui porte les fruits les plus amers à ceux qui la cultivent ; oui, c'est elle qui a tout détruit et ruiné [336c] pour la seconde fois. Mais cette troisième fois, n'ayons que de bonnes paroles pour que les augures soient favorables. Je ne laisse pourtant pas de vous conseiller, à vous qui fûtes les amis de Dion, d'imiter son amour pour sa patrie et sa tempérance habituelle, et d'exécuter ses volontés comme si c'étaient celles des oracles. Vous les connaissez : je vous les ai clairement expliquées.

S'il en est parmi vous qui n'ont pas la force de vivre à la mode dorienne [336d] de leurs pères, et qui veulent conserver les mœurs des Siciliens et des meurtriers de Dion, il faut ne les point recevoir et n'attendre d'eux ni aucune bonne action ni fidélité ; mais engagez tous les autres, tant Siciliens que Péloponnésiens, à peupler la Sicile entière et à y établir l'égalité des lois. Ne craignez rien d'Athènes ; car dans son sein il y a des hommes qui chérissent la vertu et détestent les forfaits de ceux qui assassinent un hôte. Mais s'il est trop tard, si les séditions renouvelées [336e] chaque jour vous environnent, tout homme à qui les dieux ont accordé quelque bon sens comprend qu'un peuple déchiré par les divisions ne saurait voir la fin de ses malheurs avant que le paru qui doit sa victoire aux combats, aux exils, [337a] aux sanglantes représailles, ne cesse ses vengeances, et, devenant maître de lui-même, ne donne des lois communes, également avantageuses aux vainqueurs et

Copyright Arvensa Editions

aux vaincus, et ne force tout le monde à les suivre par deux puissants moyens, la crainte et le respect : la crainte, en faisant sentir le pouvoir qu'il a conquis ; le respect, en montrant aussi de l'empire sur ses passions, ainsi que la volonté et la puissance d'observer les lois. Autrement, il n'y a point d'issue possible aux maux [337b] d'un État divisé avec lui-même : les factions, les haines, les inimitiés, les défiances, s'y renouvellent sans cesse.

Aussi faut-il toujours que les vainqueurs, s'ils ont quelque souci de leur propre salut, choisissent dans leurs rangs ceux qui ont la meilleure réputation, et d'abord des hommes âgés, mariés et pères de famille, qui aient un domicile, des ancêtres antiques et renommés, enfin une fortune honorable. [337c] Dans une ville de dix mille habitants, il suffira de cinquante citoyens de ce rang. Il faut les faire venir à force de prières et d'honneurs, puis les supplier et les contraindre même sous la garantie du serment à faire des lois qui établissent une égalité parfaite entre les citoyens, et ne favorisent pas plus les vainqueurs que les vaincus. Les lois une fois établies, voici de quoi tout dépend. Si les vainqueurs consentent à se soumettre aux lois [337d] plus volontiers même que les vaincus, le salut et le bonheur de l'État sont assurés et tous les maux vont cesser ; sinon il est inutile d'appeler ni moi ni qui que ce soit pour s'associer à ceux qui ne voudront pas suivre ce que j'ai dit. Ce plan ne s'éloigne guère de celui que, dans notre bonne volonté, nous avions entrepris, Dion et moi, d'exécuter à Syracuse : ce n'était pourtant que le

Copyright Arvensa Editions

second. Le premier consistait à tenter, au moyen de Denys même, tout le bien possible, mais la fortune, plus forte que les hommes, [337e] s'y est opposée ; tâchez à présent de mieux réussir, avec l'aide et la protection des dieux.

Là finissent les conseils que j'ai à vous donner et la relation de mon premier voyage auprès de Denys. Maintenant je vais montrer à quiconque s'en inquiète que mon second voyage n'était ni téméraire ni imprudent. Les premiers temps de mon séjour [338a] en Sicile s'écoulèrent comme je vous l'ai dit plus haut. Alors je fis tous mes efforts pour engager Denys à me laisser partir, et nous convînmes que quand la paix serait faite, car alors la guerre tourmentait la Sicile, et quand il aurait raffermi son pouvoir, il rappellerait Dion et moi auprès de lui : il voulait que Dion [338b] regardât son éloignement non pas comme un exil, mais comme un simple voyage. Je promis de revenir à ces conditions. Quand la paix fut conclue, Denys me rappela ; mais en pressant mon retour, il priait Dion de différer le sien d'une année.

Dion me conjura, m'ordonna même de partir sans délai : car le bruit était venu de Sicile que Denys s'était enflammé de nouveau d'un amour merveilleux pour la philosophie ; et, à cette nouvelle Dion me pressait de ne point retarder mon départ. Je savais bien [338c] que la philosophie cause souvent aux jeunes gens de ces sortes de passions ; je crus plus prudent de n'écouter ni Dion, ni Denys ; et les mécontentai tous deux en leur répondant

Copyright Arvensa Editions

que j'étais trop vieux, et que d'ailleurs on n'avait point observé les conventions. Il paraît qu'à cette époque, Archytas se rendit auprès de Denys ; car, avant mon départ, je lui avais procuré à lui, ainsi qu'à plusieurs autres philosophes tarentins, l'amitié [338d] et l'hospitalité de Denys. Il y avait aussi, à Syracuse des hommes qui avaient quelquefois entendu Dion, et d'autres qui avaient quelques connaissances philosophiques. Il semble que ces gens-là essayèrent de discuter sur ces matières avec Denys, comme s'il eût bien entendu tous mes principes. Lui, qui ne manquait pas de pénétration et était rempli d'amour-propre, trouva quelque plaisir à ces entretiens et craignit de paraître n'avoir point [338e] compris ce que je lui disais quand j'étais auprès de lui.

De là le désir de mieux connaître ma philosophie, et l'ambition enflamma ce désir, j'ai rapporté plus haut les causes qui l'avaient empêché de profiter de mes leçons à mon premier voyage. Aussi lorsqu'après mon heureux retour dans ma patrie je refusai pour la seconde fois de me rendre auprès de lui, comme vous le savez, son amour-propre lui fit craindre que mon refus n'eût l'air du mépris, [339a] après l'expérience que j'avais faite de son naturel, de ses dispositions et de ses habitudes. Il faut dire la vérité et ensuite dédaigner ceux qui, après tout ce qui s'est passé, mépriseraient ma philosophie et loueraient la sagesse du tyran. Denys me fit pour la troisième fois des instances, et m'envoya une galère afin de faciliter mon voyage avec Archidéme, qu'il savait être celui [339b] des

Copyright Arvensa Editions

Siciliens que j'estimais le plus, un des amis d'Archytas, et qui était accompagné de plusieurs autres Siciliens de distinction. Ils me parlèrent tous avec la même admiration du zèle extraordinaire de Denys pour la philosophie. Enfin il m'envoya de sa main une lettre fort longue et fort adroite, car il connaissait mon amitié pour Dion et n'ignorait pas que celui-ci avait le plus grand désir de me voir embarquer pour Syracuse ; il avait profité de ces circonstances dans sa lettre qui commençait ainsi : « Denys [339c] à Platon. » Venaient ensuite les compliments d'usage et ces mots : « Si tu te rends à mes vœux et si tu viens bientôt en Sicile, les affaires de Dion s'arrangeront à ton gré. Je suis persuadé que tes demandes seront raisonnables, et je te les accorderai ; mais si tu ne viens pas, tu n'obtiendras jamais rien pour ton ami, ni pour sa personne, ni pour tout ce qui peut le regarder. »

Voilà ce qu'il me disait, et bien d'autres [339d] choses encore qu'il serait trop long et hors de propos de vous rapporter. Je reçus aussi d'autres lettres d'Archytas et des philosophes de Tarente qui louaient fort le zèle de Denys pour la philosophie. Ils ajoutaient qu'en refusant de venir j'exposerais à succomber sous les efforts de la calomnie l'amitié que j'avais fait naître entre eux et Denys, amitié qui, sous le rapport politique, n'était pas d'un médiocre intérêt. Telles étaient les sollicitations qui m'arrivèrent ; d'une part j'étais attiré par mes amis de Sicile et d'Italie, et de l'autre mes amis d'Athènes m'en chassaient [339e]

Copyright Arvensa Editions

pour ainsi dire à force d'instances. J'avais encore pour me décider la même raison que la première fois, c'est-à-dire qu'il ne fallait trahir ni Dion, ni mes amis et mes hôtes de Tarente. D'ailleurs moi-même je ne voyais rien d'étonnant à ce qu'un jeune homme rempli d'heureuses dispositions, après avoir d'abord repoussé la philosophie, finît par l'aimer. Il fallait mettre dans tout son jour quel parti Denys voulait prendre, ne pas abandonner cette occasion, et ne pas m'exposer aux reproches que j'aurais si justement mérités, [340a] s'il était en effet tel qu'on le disait.

Ainsi justifié à mes propres yeux, je m'embarquai, mais avec des craintes et de funestes appréhensions. Je me rendis donc une troisième fois en Sicile, sous la conduite de Jupiter sauveur ; cependant, après Dieu, c'est à Denys que je dois rendre grâce de mon salut : il a résisté à ceux qui voulaient me perdre, et a conservé vis-à-vis de moi quelque pudeur. [340b] Quand je fus arrivé auprès de lui, la première chose que je crus devoir faire fut de m'assurer si réellement il avait de l'amour pour la philosophie, ou si le bruit qui en avait couru à Athènes était sans fondement. Il y a une excellente méthode pour faire cette expérience, quand on a affaire à des tyrans et surtout à des tyrans imbus de fausses doctrines comme l'était Denys, à ce que j'avais compris dès mon arrivée. Il faut lui montrer tout ce qu'est la philosophie, quels travaux exige [340c] et quelles peines elle donne.

Après quoi, s'il aime la philosophie sincèrement, s'il est

Copyright Arvensa Editions

digne de la connaître, et pour cela il faut avoir une âme presque divine, il admire la route qu'on lui trace, il croit qu'il faut la poursuivre sans relâche, et qu'autrement on est indigne de vivre. Puis, s'y précipitant avec ardeur, il entraîne après lui son guide même, et ne s'arrête pas avant d'être parvenu au terme ou au moins à un point assez avancé pour atteindre désormais le but sans autre guide que lui-même. [340d] Dans cette disposition, quelles que soient les situations où un tel homme se trouve, il règle sa vie sur les principes de la philosophie, il s'habitue à un régime qui conserve ses facultés, sa mémoire et sa raison, et prend en horreur toute autre conduite. Mais ceux qui ne sont pas véritablement philosophes, et qui, semblables à ceux dont le soleil a bruni le corps, n'ont pour ainsi dire qu'une couleur de philosophie, quand ils entrevoient tant de science à acquérir, tant de travaux, [340e] un régime, un ordre si sévère, une telle carrière leur paraît trop difficile, impossible même à parcourir, et ils n'ont pas même la [341a] force de la commencer.

Quelques-uns s'imaginent bientôt avoir tout suffisamment entendu, et qu'ils n'ont plus besoin de nouvelles connaissances. C'est là l'épreuve la plus sûre et la plus décisive à laquelle on puisse soumettre les hommes amis des plaisirs et incapables de travailler. Après cet essai, un homme ne peut accuser que lui, et jamais son maître, de l'impuissance où il est de faire ce que la chose exige. Ce fut la méthode que j'employai avec Denys, et je n'eus pas même besoin [341b] avec lui de la

Copyright Arvensa Editions

pousser jusqu'au bout. Il croyait avoir appris les choses les plus importantes des philosophes qu'il avait écoutés, et j'ai su depuis qu'il avait dans la suite écrit tout ce qu'il avait entendu alors, en le donnant comme une œuvre qui lui était propre et non le résultat des leçons qu'il avait reçues : cependant je ne sais rien de certain là-dessus ; mais je sais très positivement qu'il a paru d'autres écrits sur le même sujet, dont les auteurs ne se comprennent point eux-mêmes. Pour ceux qui ont écrit ou [341c] écriront ce qu'ils croient être mes véritables principes, qu'ils prétendent les avoir appris de moi-même ou d'autres, ou même les avoir découverts par leurs propres efforts, je déclare qu'à mon avis ils n'en peuvent savoir un mot. Je n'ai jamais rien écrit et je n'écrirai jamais rien sur ces matières.

Cette science ne s'enseigne pas comme les autres avec des mots ; mais, après un long commerce, une vie passée ensemble dans la méditation de ces mêmes choses, elle jaillit tout à coup comme une étincelle [341d], et devient pour l'âme un aliment qui la soutient à lui seul, sans autre secours. Je sais bien que mes écrits ou mes paroles ne seraient pas sans mérite ; s'ils étaient mauvais, j'en aurais un grand chagrin. Si j'avais cru qu'il était bon de livrer cette science au peuple par mes écrits ou par mes paroles, qu'aurais-je pu faire de mieux dans ma vie que d'écrire une chose si utile aux hommes, et de faire connaître [341e] à tous les merveilles de la nature ? Mais je crois que de tels enseignements ne conviennent qu'au petit nombre

Copyright Arvensa Editions

d'hommes qui, sur de premières indications, savent eux-mêmes découvrir la vérité. Quant aux autres, on ne ferait que leur inspirer un fâcheux mépris, ou les remplir de la vaine et superbe confiance [342a] qu'ils ont acquis-les plus sublimes connaissances. Je veux m'arrêter davantage sur ce sujet, et ce que je viens de vous dire vous paraîtra plus clair. Il y a en effet une raison qui réprime la témérité de ceux qui veulent écrire sur quelqu'une de ces matières : cette raison, je l'ai souvent exposée, et, à ce qu'il me semble, il faut la répéter encore.

Il y a dans tout être trois choses qui sont les conditions de la science : en quatrième lieu vient la science elle-même, et en cinquième lieu [342b] il faut mettre ce qu'il s'agit de connaître, la vérité, La première chose est le nom, la seconde la définition, la troisième l'image ; la science est la quatrième. Si on veut comprendre ce que je viens de dire, il n'y a qu'à choisir un exemple ; il servira pour tout le reste.

Prenons le cercle. D'abord il a un nom, celui même que je viens de prononcer. Puis il a une définition composée de noms et de verbes ; en effet, ce dont les extrémités sont également distantes du centre, telle est la définition de ce qu'on appelle sphère, circonférence, [342c] cercle. Mais ce cercle est encore un dessin qu'on efface, une figure matérielle qui se brise ; tandis que le cercle lui-même auquel tout cela se rapporte ne souffre pourtant rien de tout cela, parce qu'il est essentiellement différent. Vient ensuite la science, l'intelligence, l'opinion vraie sur

Copyright Arvensa Editions

ce que nous venons de dire ; considérées collectivement, voilà un nouvel élément qui n'est ni dans les noms, ni dans les figures des corps, mais dans les âmes ; d'où il est clair que sa nature diffère de celle du cercle même [342d] et des trois choses dont nous avons parlé.

De ces quatre éléments, l'intelligence est celui qui, par ses ressemblances et son affinité naturelle, se rapproche le plus du cinquième : les autres en diffèrent beaucoup plus. On peut faire les mêmes observations sur les ligues droites ou courbes, sur les couleurs, sur le bon, le beau, le juste, sur les objets que l'homme fait ou sur les corps naturels, comme le feu, l'eau et tant d'autres, sur tout animal, sur toute qualité de l'âme, sur les actions et les passions en général. Si l'on ne possède parfaitement [342e] ces quatre premiers éléments, on n'aura jamais la connaissance exacte du cinquième.

De plus, l'homme n'est pas moins ambitieux de connaître les qualités des choses que leur existence, [343a] à travers l'insuffisance de la raison. C'est cette même insuffisance qui empêchera toujours un homme sensé d'avoir la témérité d'ordonner ici ses pensées en une théorie, et encore en une théorie inflexible, comme cela peut avoir lieu pour des images sensibles. Mais revenons aux figures dont nous parlions. Chacun des cercles dessinés ou tournés, dont on se sert dans la pratique, est plein de contradictions avec le cinquième élément : car dans toutes ses parties on retrouve la ligne droite ; or, le cercle véritable ne peut avoir en lui-même, ni en petite ni

Copyright Arvensa Editions

en grande quantité, rien de contraire à sa nature. Nous disons aussi que le nom de ces figures [343b] n'est nullement invariable, et que rien n'empêche de nommer droit ce que nous appelons sphérique, et sphérique ce que nous appelons droit, et que, ce changement une fois fait en sens contraire de l'usage actuel, le nom nouveau ne serait pas moins fixe que le premier. Il faut en dire autant de la définition : elle ne peut rien avoir d'absolument invariable, puisqu'elle est composée de noms et de verbes très variables. Il y a donc mille preuves pour une que chacun des quatre éléments est fort incertain ; mais la plus frappante, c'est que des deux choses que nous venons de distinguer, l'être et les qualités, [343c] quand l'âme cherche à connaître l'être et non les qualités, nos quatre éléments ne lui offrent en théorie et en réalité que ce qu'elle ne cherche point, c'est-à-dire ce qui, tombant aisément sous les contradictions des sens, des mots et des images, ne remplit l'esprit de tout homme que de doutes et d'obscurités.

Aussi, dans les choses pour lesquelles notre éducation ne nous a malheureusement pas donné l'habitude de rechercher la vérité, et où nous nous contentons des premières apparences, nous ne semblons pas ridicules les uns aux autres, parce que nous sommes [343d] toujours capables de discuter et de réfuter ces quatre principes. Mais quand nous exigeons qu'on raisonne sur le cinquième et qu'on le prouve, l'homme capable de réfuter n'a qu'à le vouloir pour vaincre, et faire croire aux

Copyright Arvensa Editions

auditeurs que celui qui expose ses doctrines dans ses discours, ses écrits ou ses conversations, ne sait absolument rien des choses qu'il entreprend de dire ou d'écrire ; car on ignore quelquefois que ce n'est pas l'esprit de l'écrivain ou de l'orateur qu'on réfute, mais le vice inné des quatre principes dont nous parlions. [343e] Un raisonnement exact, appuyé sur eux tous, et qui conduit et ramène à chacun d'eux, est à peine capable de produire la science ; et pour cela il faut que les choses soient naturellement bien disposées, et qu'elles tombent dans un esprit bien disposé lui-même. Mais ceux qui ont naturellement de mauvaises dispositions pour les sciences et la vertu, [344a] et l'âme de bien des hommes est dans ce triste état, ceux-là ne sauraient voir même avec les yeux de Lyncée[1279].

En un mot, quand un homme n'a aucune affinité avec la chose dont il s'agit, ni la pénétration ni la mémoire n'y feront rien ; car rien ne vient sur un sol étranger. Aussi ceux qui n'ont ni affinité ni rapport avec le juste et tout ce qui est bien, quelles que soient la promptitude de leur esprit et la facilité de leur mémoire, pas plus que ceux chez qui cette affinité avec le beau et le bien s'allie à un esprit lent et à une mémoire rebelle, ne parviendront jamais à connaître toute la vérité sur la vertu [344b] et le vice ; car il faut connaître l'un et l'autre, et c'est avec beaucoup de temps et de peines qu'on peut acquérir la double science de ce qu'il y a de vrai et de ce qu'il y a de

Copyright Arvensa Editions

faux dans tout être, comme j'ai dit en commençant. C'est quand on a bien examiné, en les éclairant les uns par les autres, les noms et les définitions, et les sensations de toute espèce, dans des discussions paisibles où l'envie n'aigrit ni les demandes ni les réponses, c'est alors seulement que la lumière de la science et de l'intelligence se répand sur les objets et nous guide vers la perfection [344c] que la nature humaine peut atteindre.

Concluons que tout homme sérieusement occupé de choses aussi sérieuses doit se garder de les traiter dans des écrits destinés au public, pour exciter l'envie et se jeter dans l'embarras. Et tout cela doit nous prouver, quand il nous tombe entre les mains le livre d'un législateur sur les lois, ou de tout autre écrivain sur d'autres matières, que l'auteur n'a pas parlé sérieusement s'il est lui-même un homme sérieux, et qu'il s'est renfermé dans la plus belle partie de lui-même. S'il avait mis par écrit ce qu'il avait de sérieux dans l'âme, [344d] c'est alors qu'il faudrait dire : ce ne sont pas les dieux, ce sont les hommes qui lui ont ôté la raison.

Si l'on a bien compris cette explication et ces développements, on verra que Denys ou tout autre plus ou moins habile qui aura écrit sur les principes et les merveilles de la nature, n'a jamais rien appris ni rien su des choses qu'il a écrites. Au moins, c'est mon avis. Sans cela il aurait, comme moi, respecté ces mystères et ne les aurait pas témérairement livrés à l'ignorance et au ridicule. Et il n'a pas fait cet écrit seulement pour le

Copyright Arvensa Editions

soulagement de la mémoire ; [344e] en effet, une fois que l'esprit s'est bien pénétré de ces vérités, il n'y a pas de danger que la mémoire les laisse échapper ; car il n'y a rien de plus court. Il a peut-être été guidé par une honteuse ambition qui lui a inspiré le dessein de présenter cet ouvrage comme le fruit de ses propres méditations ou le résultat des leçons qu'il avait reçues de moi et dont il n'était pas digne, puisqu'il voulait m'en dérober la gloire. [345a] Il faudrait donc que son instruction eût été achevée dans la seule leçon que je lui ai donnée ; et Jupiter sait quelle leçon, comme dirait un Thébain[1280]. Je ne lui ai parlé de philosophie qu'une seule fois, de la manière que je vous ai rapportée ; et depuis je n'ai jamais renouvelé cette épreuve. Si quelqu'un est curieux de savoir pourquoi nous ne sommes revenus sur ce sujet ni le lendemain, ni le surlendemain, ni dans aucun temps, il faut examiner si Denys, après m'avoir une seule fois [345b] entendu, s'est cru suffisamment instruit, et s'il l'était en effet, soit par ses propres méditations, soit par les leçons d'autres philosophes, ou s'il a regardé ce que je lui disais comme frivole, ou bien si ce n'était pas plutôt par ce troisième motif qu'il trouva cette science au-dessus de ses forces et ne se crût pas capable de vivre suivant les règles de la tempérance et de la vertu. S'il prétend que je lui parlais de choses frivoles ; il y a beaucoup de témoins, et de témoins dont l'autorité a plus de poids que celle de Denys, qui affirmeront le contraire. S'il a lui-même découvert ou

Copyright Arvensa Editions

appris cette science, il l'a donc jugée digne de servir à l'éducation d'une âme libre, [345c] et alors n'est-il pas étrange qu'il ait si légèrement traité l'homme qui pouvait lui servir de maître et de guide ? Et comment l'a-t-il traité ? je vais vous le dire.

Jusqu'alors il avait laissé à Dion la possession et la jouissance de ses biens ; mais bientôt, comme s'il avait oublié la lettre que j'avais reçue de lui, il défendit aux administrateurs de ces biens d'en envoyer les revenus à Dion dans le Péloponnèse. Il prétendait qu'ils n'appartenaient point à Dion mais à son fils, et que la loi le déclarait tuteur [345d] de cet enfant, comme son oncle. Voilà ce qui se passa jusqu'à cette époque. Ces événements durent m'éclairer sur les dispositions de Denys pour la philosophie, et je pouvais librement manifester mon mécontentement. Car on était en été ; la navigation était ouverte, et il me sembla que j'avais moins à me plaindre de Denys que de moi-même et de ceux qui m'avaient forcé de passer [345e] une troisième fois le détroit de Scylla

Et de revoir la funeste Charibde[1281].

Je résolus donc de dire à Denys qu'il m'était impossible de rester tant que Dion serait l'objet d'outrages aussi injustes. Mais il chercha à m'apaiser et me conjura de rester : il ne voulait pas que j'ai lasse sitôt porter moi-

Copyright Arvensa Editions

même la nouvelle de ce qui se passait. Cependant, voyant qu'il ne pouvait me persuader, il me dit qu'il se chargeait lui-même des préparatifs [346a] de mon départ. Pour moi, je voulais m'embarquer sur un bâtiment de transport, résolu de partir à tout prix ; car je n'avais donné à Denys aucun sujet de se plaindre de moi, et j'avais beaucoup à me plaindre de lui. Mais Denys, me voyant bien décidé à ne pas rester, usa du subterfuge suivant pour me retenir. Le lendemain du jour où je lui avais déclaré ma résolution, il vint me trouver et me tint ce discours spécieux : « L'affaire de Dion, me dit-il, est la seule cause de nos divisions ; [346b] terminons-la. Voici ce que je ferai pour lui par amitié pour toi. Je lui rends ses biens ; mais il restera dans le Péloponnèse, non comme un exilé, mais avec la liberté de revenir à Syracuse quand le moment de son retour aura été convenu entre lui, moi et vous, ses amis, sous la condition toutefois qu'il n'entreprendra rien contre moi. Vous m'en serez garants, toi, tes amis et ceux des parents de Dion qui se trouvent ici. Dion vous donnera de son côté des garanties. Quant à son argent que je lui renverrai, il le mettra en dépôt [346c] dans le Péloponnèse et à Athènes, entre les mains de ceux que vous désignerez ; il n'en aura que les intérêts, et ne pourra toucher au fonds qu'avec votre agrément ; car je ne compte pas assez sur sa fidélité et sa justice envers moi, pour laisser à sa disposition de pareilles ressources. J'ai plus de confiance en toi et les tiens. Vois donc si ces

Copyright Arvensa Editions

arrangements te conviennent : tu resterais encore cette année avec moi, et, la saison venue, tu partiras [346d] avec la fortune de Dion. Quant à lui, je ne doute pas qu'il ne te soit très reconnaissant de ce service. »

Je fus indigné de ces propositions ; cependant je lui dis que je voulais y réfléchir et que je lui rendrais ma réponse le lendemain. Il y consentit ; et quand je me mis à réfléchir à toute cette affaire, je me trouvai dans un grand embarras. D'abord, me disais-je, [346e] si Denys me trompe et que je m'éloigne, ne va-t-il pas écrire à Dion, lui et tous ses amis, qu'il était plein de bonne volonté, mais que j'ai refusé d'en profiter, et que je me soucie peu de ses intérêts ? Et si, d'un autre côté, il veut que je reste, sans même donner d'ordre formel aux patrons de navires [347a], il n'a qu'à leur faire entendre que je m'éloigne contre son gré, quel est le pilote qui consentira à me faire sortir de ce palais ? car, pour comble de malheur, je logeais dans les jardins mêmes qui entourent le palais, et le gardien de la porte ne m'aurait pas laissé sortir sans une autorisation expresse du roi. Si je reste encore un an, je pourrai instruire Dion de ma situation et de ma conduite ; et si Denys exécute ses promesses, je n'aurai [347b] point à me repentir de ce sacrifice, car la fortune de Dion peut bien, sans exagération, s'élever à cent talents.

Mais si les choses se terminent comme elles se termineront selon toute apparence, je serai bien embarrassé. Cependant il faut peut-être souffrir encore une année et mettre en plein jour les intrigues de Denys

Copyright Arvensa Editions

par l'événement même. Ces réflexions faites, je déclarai le lendemain à Denys que j'étais déterminé [347c] à rester. J'ajoutai qu'il ne devait pas me regarder comme l'arbitre unique des affaires de Dion, mais le prévenir en même temps que moi de notre traité, lui demander s'il lui convenait et s'il avait quelque autre demanda, à faire. Il faut, disais-je encore, faire parvenir ces nouvelles à Dion le plus promptement possible, et en attendant ne rien changer à l'état de ses affaires. Voilà à peu près notre conversation et les conventions auxquelles nous nous arrêtâmes. Bientôt après les vaisseaux s'éloignèrent, et il ne m'aurait plus été possible de m'embarquer. C'est alors seulement que Denys, par une sorte de réminiscence, [347d] vint me dire que des biens de Dion la moitié seulement lui appartenait, et que l'autre devait rester à son fils. Il ajouta qu'il ferait opérer le partage ; qu'on vendrait la moitié des biens ; qu'il me chargerait d'en faire passer le prix à Dion, et que pour l'autre moitié, on la laisserait à son fils : que c'était ce qu'il y avait de plus juste à faire. Frappé de ces paroles, je compris bien qu'il serait ridicule de perdre un mot de plus sur cette affaire ; toutefois je dis qu'il fallait attendre la réponse de Dion et lui mander ce nouveau changement. Mais bientôt après, Denys se mit à vendre [347e] sans pudeur les biens de Dion, et régla à sa fantaisie le mode de la vente, le prix et les acheteurs, sans daigner m'en parler. Pour moi, je me tus désormais sur les affaires de Dion ; j'étais convaincu que je n'y pouvais plus rien.

Copyright Arvensa Editions

Tels sont les services que j'ai pu rendre auprès de Denys à la philosophie et à mes amis. Dès ce moment, voici comment nous vécûmes, lui [348a] et moi : je portais sans cesse mes regards au dehors comme un oiseau impatient de s'échapper ; lui employait tous les moyens pour me retenir, sans me rien rendre de ce qui appartenait à Dion. Cependant, aux yeux de toute la Sicile, nous paraissions en bonne intelligence. Vers ce temps, Denys voulut diminuer la solde des vétérans, ce que n'avait jamais fait son père. Les soldats furieux se rassemblèrent en tumulte, et protestèrent qu'ils ne le souffriraient pas. Denys, pour leur en imposer, [348b] fit fermer les portes de la citadelle ; mais ils se précipitèrent vers les murailles en poussant un cri de guerre à la manière des Barbares.

Denys en fut tellement effrayé qu'il leur accorda tout, et même augmenta la solde des peltastes qui s'étaient joints à eux. Tout d'un coup le bruit se répandit qu'Héraclide était l'auteur de ce désordre. Héraclide, à cette nouvelle, se cacha. Denys s'efforça [348c] de le prendre, et ne pouvant y réussir, il fit venir Théodote dans ses jardins où je me promenais alors par hasard. Je n'entendis point leur conversation et je ne sais pas ce qu'ils ont dit. Je ne me rappelle que ce qu'a dit Théodote à Denys en ma présence : Platon, me dit-il, j'engage Denys, si je lui amène ici Héraclide pour qu'il se justifie des crimes qu'on lui reproche, et s'il ne croit pas devoir lui permettre de rester en Sicile, à le laisser au moins se retirer avec sa

Copyright Arvensa Editions

femme et son fils [348d] dans le Péloponnèse, où il n'entreprendra rien contre Denys et jouira du revenu de ses biens. J'ai déjà écrit à Héraclide de venir ici et je vais lui écrire de nouveau. Soit donc qu'il se rende à ma première invitation, soit qu'il n'obéisse qu'à celle que je vais lui faire, je demande instamment à Denys qu'il ne soit fait aucun mal à Héraclide, ni dans l'intérieur de la ville, ni hors des murs, [348e] si on le prend ; mais seulement qu'on le fasse sortir du pays jusqu'à ce que le roi change de résolution. Veux-tu y consentir ? ajouta-t-il, en s'adressant au roi :

— J'y consens, répondit celui-ci, et quand il serait découvert dans ta propre maison, il ne lui arrivera pas d'autre mal. Mais le lendemain Eurybe et Théodote effrayés accoururent chez moi dans un trouble extraordinaire, et Théodote prenant la parole : Platon, me dit-il, tu as été témoin des promesses que Denys m'a faites hier au sujet d'Héraclide.

— Sans doute, répondis-je.

— Eh bien ! maintenant les satellites le cherchent de tous côtés pour le prendre, et peut-être est-il près d'ici. Viens joindre tes efforts aux nôtres auprès de Denys.

[349a] Nous courûmes auprès de lui ; mais, une fois en sa présence, Eurybe et Théodote fondirent en larmes et ne purent prononcer un mot.

Je pris la parole : Denys, lui dis-je, Eurybe et Théodote craignent que, contre ta promesse d'hier, tu ne maltraites Héraclide qui paraît s'être montré près d'ici. A ces mots,

Copyright Arvensa Editions

Denys entra en fureur et changea de couleur comme un homme hors de lui. Théodote [349b] tomba à ses genoux, et, lui prenant une main qu'il arrosait de ses larmes, le conjura de ne pas commettre une pareille action.

Je l'interrompis pour le consoler : Rassure-toi, lui dis-je ; Denys n'osera jamais manquer à une promesse qu'il nous a faite hier. A toi ! s'écria Denys eu me lançant un regard de tyran, je ne t'ai rien promis du tout.

— J'atteste les dieux, répliquai-je, qu'hier tu nous a promis ce que Théodote te demande aujourd'hui, de ne pas poursuivre Héraclide. [349c] Puis, lui tournant le dos, je me retirai. Denys n'en continua pas moins à chercher Héraclide ; mais Théodote le fit prévenir de ce qui se passait et l'engagea à fuir ; et quoiqu'on eût envoyé à sa poursuite Tisias et une troupe de soldats, le malheureux parvint à leur échapper, et, dans le court espace d'une journée, atteignit les frontières carthaginoises. Denys, qui désirait depuis longtemps retenir les biens de Dion, saisit avec empressement cette occasion de rompre avec moi. D'abord il me renvoya de la citadelle, [349d] sous prétexte que les femmes allaient célébrer dans le jardin où se trouvait mon logement un sacrifice de dix jours, et me dit d'aller demeurer chez Archidème.

Pendant ce temps Théodote m'engagea à venir chez lui, me témoigna beaucoup d'indignation de tout ce qui s'était passé, et se plaignit amèrement de Denys. Le roi, apprenant que j'étais allé chez Théodote, saisit ce nouveau prétexte, [349e] qui n'avait pas plus de

Copyright Arvensa Editions

fondement que le premier, et me fit demander si j'étais allé chez Théodote sur son invitation. Je répondis que oui.

— Sache donc, reprit l'envoyé, que le roi m'a ordonné de te dire que tu prenais un mauvais parti en embrassant les intérêts de Dion et de ses amis avec plus de chaleur que les siens. Ce fut son dernier mot, et il ne me rappela jamais dans son palais, comme m'étant ouvertement déclaré l'ami de Théodote et d'Héraclide et son ennemi ; il comprenait d'ailleurs que je ne pouvais conserver aucune amitié pour lui, quand tous les biens de Dion avaient été dissipés. [350a] J'habitai donc dorénavant hors de la citadelle, au milieu des soldats mercenaires. Bientôt je fus averti, par quelques domestiques athéniens, mes compatriotes, qu'on m'avait noirci dans l'esprit des peltastes, et que quelques-uns d'entre eux avaient annoncé qu'ils me tueraient s'ils me rencontraient. Voici le moyen que je résolus d'employer pour me sauver. Je fis connaître ma position à Archytas et à mes autres amis de Tarente : ceux-ci, sous le prétexte d'une ambassade, m'envoyèrent un vaisseau [350b] à trente rames avec Lamisque, l'un d'eux, qui intercéda pour moi auprès de Denys en l'assurant que je n'avais qu'un seul désir, celui de m'en aller.

Denys y consentit, et me congédia en me donnant de quoi faire le voyage. Quant aux biens de Dion, je ne renouvelai point mes réclamations, et personne ne m'en parla. A mon arrivée dans le Péloponnèse, je trouvai Dion aux jeux olympiques et lui racontai tout ce qui s'était

Copyright Arvensa Editions

passé. Alors, prenant Jupiter à témoin, il annonça à tous ses amis [350c] et à moi qu'il voulait tirer vengeance de Denys, d'abord pour m'avoir indignement traité quand j'étais son hôte (ce furent là et ses pensées et ses paroles), et aussi pour l'avoir lui-même injustement persécuté et banni. A ces mots, je lui dis qu'il pouvait bien engager ses amis à le seconder, si cela leur convenait ; mais pour, moi, lui dis-je, toi et tes amis m'avez presque contraint de partager la table, la maison et les sacrifices de Denys ; et quoique la calomnie lui ait persuadé que je conspirais avec toi contre sa vie et sa tyrannie, il n'a point osé me tuer.

[350d] D'ailleurs, je ne sais plus en âge de porter les armes pour qui que ce soit. Je réserve mes services pour le temps où la vertu vous rapprochera et vous inspirera le dessein de renouer votre ancienne amitié. Mais, tant que vous ne respirerez que la haine, appelez-en d'autres pour s'associera votre entreprise. Je parlais ainsi avec un amer dégoût de mon séjour et de mes mauvais succès en Italie. Je ne pus persuader Dion et les siens, et leur aveuglement fut la cause de tous les malheurs qui sont survenus ; malheurs qui ne seraient pas arrivés, autant qu'on peut juger des affaires humaines, si Denys [350e] eût rendu à Dion sa fortune, ou plutôt s'il se fût tout à fait réconcilié avec lui.

Mes conseils et mon influence auraient aisément arrêté Dion ; mais en se cherchant tous deux les armes à la main, ils n'ont fait qu'engendrer toutes sortes de maux.

Copyright Arvensa Editions

[351a] Cependant Dion ne formait pas d'autres vœux que ceux que doit former tout homme raisonnable. S'il rêvait la puissance pour lui, pour ses amis, pour sa patrie, c'est qu'il croyait que pour être utile il faut avoir le pouvoir et les honneurs, et qu'il faut être grand pour faire un grand bien. Ce n'est pas comme l'homme qui, pauvre, incapable de se gouverner lui-même et esclave du plaisir, [351b] ne cherche qu'à s'enrichir, trompe ses amis et l'État, trame des conspirations, fait massacrer les riches en les accusant de trahison, pille leurs biens, et invite ses compagnons et ses complices à l'imiter pour éviter qu'un seul d'entre eux ne vienne lui reprocher sa misère. Il faut en dire autant de celui qui ne sait s'attirer l'estime de ses concitoyens par d'autres bienfaits que par des décrets qui distribuent à la populace la fortune des riches, ou qui, maître d'une ville puissante à laquelle sont soumises d'autres villes, dépouille injustement les plus petites [351c] pour enrichir la capitale. Non, jamais Dion, ni qui que ce soit, n'use volontairement de pareils moyens pour acquérir un pouvoir qui serait funeste à lui-même et à toute sa postérité : il n'aspire qu'à donner à sa patrie une constitution et des lois bonnes et justes, sans exils ni échafauds. Telle a été la conduite de Dion. Résolu à souffrir l'injustice plutôt qu'à la commettre, mais se dérobant pourtant à s'en garantir, il a succombé au moment où il allait triompher [351d] de ses ennemis ; Faut-il s'en étonner ? L'homme juste, sage et prudent, est toujours en garde contre les méchants ; mais il n'est pas

Copyright Arvensa Editions

extraordinaire qu'il lui arrive la même chose qu'au meilleur pilote. Celui-ci sait toujours prévoir la tempête, mais il ne peut calculer la violence extraordinaire et inattendue qui le submerge à l'improviste. Ce fut là le sort de Dion, il savait que ses ennemis étaient corrompus et voulaient le perdre, mais il n'avait pas prévu jusqu'où ils porteraient la barbarie, [351e] la perversité et l'avidité. C'est ce qui causa sa mort et couvrît de deuil la Sicile entière.

[352a] Tels sont les conseils que je crois devoir vous donner. Il m'a semblé-que je devais vous expliquer les motifs qui m'ont fait entreprendre mon second voyage en Sicile, à cause des événements singuliers et extraordinaires qui l'ont suivi. Si quelqu'un ajoute quelque foi à mes paroles et croit que j'ai eu de justes raisons de faire ce que j'ai fait, je suis content ; ce que j'ai dit suffit.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre VIII.

[352b] Platon aux parents et aux amis de Dion ; bonheur et sagesse.

Mais ce bombeur et cette sagesse, comment pourrez-vous les acquérir ? Je vais faire tous mes efforts pour vous l'apprendre. J'espère que mes conseils serviront non seulement à vous, quoiqu'ils vous intéressent plus particulièrement, [352c] mais encore à tous les Syracusains, et même à vos adversaires et à vos ennemis ; excepté pourtant ceux qui se sont rendus coupables de quelque impiété ; car de telles fautes sont sans remède, et personnne ne peut les expier : mais faites attention à ce que je vais vous dire.

Depuis que la tyrannie a été renversée, toute la Sicile est divisée : les uns voudraient ressaisir le pouvoir absolu, les autres en être délivrés à jamais. Dans cette situation, le conseil qui semble le meilleur [352d] à la foule est celui dont l'exécution doit faire le plus de tort à nos ennemis, et

Copyright Arvensa Editions

procurer le plus d'avantage à nos amis. Mais il est bien difficile de faire beaucoup de mal aux autres sans en souffrir autant soi-même. Il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin des exemples de ce que j'avance. Regardez ce qui se passe chez vous, eu Sicile, où les entreprises des uns excitent les représailles [352e] des autres : vous n'avez qu'à raconter votre histoire pour donner des leçons aux autres peuples. Tout le monde est d'accord sur ce point ; ce qui est difficile, c'est de découvrir et d'accomplir le bien de tous, amis et ennemis, ou au moins le moindre mal possible des uns et des autres. Mes conseils et mes explications [353a] seront comme des vœux ; oui, des vœux : car, dans toutes nos pensées, dans toutes nos paroles, c'est aux dieux que nous devons avant tout nous adresser. Et ces vœux seront remplis si mes paroles peuvent être utiles à la fois à vous et à vos ennemis.

Depuis le commencement de la guerre vous avez été soumis les uns et les autres à une famille que vos pères ont placée à la tête des affaires dans un moment critique, où la Sicile grecque, ravagée par les Carthaginois, courut le plus grand risque de devenir barbare. Ils choisirent le jeune et brave [353b] Denys pour diriger les opérations militaires, dans lesquelles il avait une grande supériorité ; ils lui adjoignirent pour le conseil un vieillard, Hipparinos ; et en leur confiant le pouvoir suprême pour sauver la Sicile, ils leur donnèrent le nom de tyrans. Et, soit par une fortune divine ou par un dieu même, soit par le mérite des

Copyright Arvensa Editions

chefs ou plutôt par le concours de ces deux motifs et par la vertu des Siciliens d'alors, l'État fut sauvé. Un tel bienfait [353c] méritait sans doute aux sauveurs de la patrie toute la reconnaissance du peuple. Si plus tard la tyrannie a fait un funeste usage du pouvoir qui lui avait été confié, il y a des châtiments pour elle, qu'elle les subisse.

Mais quelles sont les justes peines dues à des fautes ? Si vous pouviez aisément, sans grands périls et sans malheurs sérieux, vous soustraire à l'autorité des tyrans, ou si ceux-ci pouvaient ressaisir leur empire sans violence, je ne voudrais pas vous donner sur l'avenir les conseils que vous allez entendre. [353d] Mais rappelez-vous, les uns et les autres, combien de fois vous vous êtes flattés que le succès de vos desseins ne dépendait plus que d'un faible obstacle, et combien de fois cet obstacle si faible n'a-t-il pas été la cause des plus terribles malheurs. Ainsi vos misères n'ont pas de fin ; leur terme apparent est leur renouvellement perpétuel. Dans ce cercle [353e] de calamités, vous pouvez tous périr, amis du peuple et soutiens de la tyrannie ; et le jour viendra, jour à la fois certain et funeste, où la Sicile n'entendra plus la voix d'aucun Grec et sera devenue une province des Phéniciens ou des Opiques[1282]. Les Grecs doivent donc mettre tous leurs efforts à découvrir un remède à ce mal ; et si quelque autre en présente un plus sage et plus efficace que le mien, il faut lui donner le titre bien mérité

Copyright Arvensa Editions

[354a] d'ami de la Grèce. Pour moi, je tâcherai de vous faire part de mon opinion en toute liberté, et devons tenir le langage de la justice et de la raison. Je parlerai comme un arbitre aux deux parties, à ceux qui veulent la tyrannie et à ceux qui la souffrent ; et je leur répéterai un conseil que je leur donne depuis longtemps. D'abord, je conseille aux tyrans de renoncer à un nom et à un pouvoir odieux, et de changer, s'il est possible, [354b] leur gouvernement en monarchie. Le sage et vertueux Lycurgue a prouvé par son exemple que ce changement est possible.

Quand il vit que ses propres parents, en substituant dans Argos et Messène la tyrannie à la monarchie, avaient précipité dans le thème abîme leur trône et leur pairie, il craignit le même malheur pour sa patrie et pour sa race. Il y remédia, par la création du sénat et de la magistrature des éphores, sauvegarde de la monarchie. Aussi admire-t-on depuis tant de siècles la force et l'éclat de ce gouvernement où la loi [354c] est la reine des hommes, et non les hommes les tyrans de la loi. Voici donc ce que je conseille à tous les hommes ; je conseille à ceux qui aspirent à la tyrannie de chasser loin d'eux et de fuir d'une fuite assidue cette fausse image du bonheur des hommes avides et insensés, d'adopter le gouvernement monarchique et de se soumettre à ses principes, sûrs d'obtenir en retour les plus grands honneurs de la libéralité des hommes et des lois. [354d] Je dis aussi aux amis de la liberté, qui fuient le joug de la servitude comme un fléau : Prenez garde que la passion immodérée

Copyright Arvensa Editions

d'une liberté sans frein ne vous fasse tomber dans la maladie de vos ancêtres, suite funeste de l'anarchie où les avait réduits leur insatiable amour de la liberté. Avant le règne de Denys et d'Hipparinos, les Siciliens se croyaient au comble du bonheur parce qu'ils vivaient dans la débauche et commandaient à leurs maîtres. C'est à cette époque qu'ils déposèrent et chassèrent les dix généraux [354e] qui précédèrent Denys, sans en juger un seul, parce qu'ils ne voulaient obéir ni à un homme, ni à un jugement, ni à une loi, mais jouir d'une liberté absolue ; c'est de là que leur vinrent les tyrannies. Dans la soumission comme dans la liberté, l'excès est le plus grand des maux, et la juste mesure le plus grand bien. La soumission est juste quand elle s'adresse à Dieu, excessive quand elle s'adresse aux hommes. Pour les sages, Dieu c'est la loi, [355a] et pour les insensés c'est le plaisir. Je charge les amis de Dion de transmettre à tous les Syracusains ces pensées qui étaient les siennes. Je vous répéterai ce qu'il m'a dit pour vous quand il vivait encore. Quels sont enfin ces conseils de Dion sur la situation actuelle des affaires ? Les voici :

« Syracusains, choisissez d'abord des lois qui [355b] ne vous portent point à désirer les richesses et les plaisirs : mais puisqu'il y a trois choses à considérer dans ce monde, l'âme, le corps et l'argent ; honorez avant tout l'âme, puis le corps, dont la santé donne de la force à l'âme, et donnez le troisième rang à l'argent qui ne doit être qu'au service de l'âme et du corps. [355c] Une loi qui produirait ces effets est nécessairement une bonne loi :

Copyright Arvensa Editions

elle rend heureux ceux qui la suivent. Mais appeler heureux ceux qui sont riches, c'est un langage insensé et misérable qui ne convient qu'aux femmes et aux enfants, et qui rend semblables à eux ceux qu'il trouve crédules. Si vous essayez de mettre en pratique les conseils que je vous donne sur les lois, l'expérience justifiera la vérité de mes paroles, l'expérience qui est pour toutes choses une épreuve infaillible.

« Quand vous aurez accueilli ces lois, [355d] comme la Sicile est dans une situation critique et qu'aucun des deux partis qui la divisent ne paraît avoir beaucoup d'avantage sur l'autre, il sera peut-être convenable et juste de prendre un terme moyen entre vous, d'un côté, qui redoutez le fléau de la servitude, et ceux qui, de l'autre, brûlent de s'emparer de la tyrannie. Les ancêtres de ces derniers ont délivré les Grecs des Barbares, et c'est là un immense bienfait ; et si vous pouvez délibérer sur le choix d'un gouvernement, c'est à eux que vous le devez ; s'ils avaient succombé, vous n'auriez à délibérer sur rien, ni rien à espérer.

« Que les uns jouissent [355e] donc de la liberté sous un gouvernement monarchique, et que les autres aient entre leurs mains une royauté responsable, où les lois puissent également réprimer les simples citoyens et les rois eux-mêmes qui les violeraient. Après cela, procédez dans un esprit sincère et sage, et avec l'aide des dieux, à l'élection de trois rois. Choisissez d'abord mon fils, qui a un double titre à votre reconnaissance et à cause de moi et à cause

Copyright Arvensa Editions

de mon père ; car l'un a délivré l'État des [356a] Barbares, et moi, je l'ai deux fois sauvé de la tyrannie ; j'en appelle à vos propres souvenirs.

« Ensuite, choisissez un homme qui porte le même nom que mon père, le fils de Denys, à cause des services qu'il vous a rendus et de la sagesse de sa conduite. Né d'un tyran, il a volontairement donne la liberté à sa patrie et a mérité pour lui et les siens une gloire immortelle au lieu d'un pouvoir éphémère et injuste. Enfin, vous devez appeler comme troisième roi de Syracuse, de son aveu et de celui du peuple, le chef actuel [356b] de l'armée ennemie, Denys, fils de Denys, s'il consent à se contenter de la royauté par crainte des revers de la fortune, par pitié pour sa patrie, pour les autels abandonnés et pour les tombeaux de ses pères, afin que nos discordes ne comblent pas de joie les Barbares en causant la ruine de notre pays. Soit que vous accordiez à ces trois rois une autorité égale à celle des rois de Lacédémone, soit que vous préfériez la diminuer, il faut les élire d'un commun accord, [356c] comme je vous l'ai déjà dit, et comme je crois devoir vous le répéter encore.

« Si les familles de Denys et d'Hipparinos, pour sauver la Sicile et mettre fin aux malheurs qui la désolent, acceptent la dignité royale pour le temps présent et pour l'avenir, il faut la leur décerner aux conditions dont nous avons déjà parlé, et nommer, pour achever la paix, les députés qu'ils voudront, soit parmi les étrangers, soit parmi les habitants, soit également parmi les uns et parmi

Copyright Arvensa Editions

les autres, en tel nombre qu'ils le jugeront convenable. Ces députés assemblés [356d] commenceront par rédiger des lois et établir un gouvernement dans lequel il conviendra que les rois président aux choses sacrées et à toutes celles dont l'État doit confier la direction à ses anciens bienfaiteurs. Ils choisiront trente-cinq gardiens des lois qui partageront le droit de paix et de guerre avec le peuple et le sénat. Les différentes sortes de délits seront justiciables de tribunaux différents ; mais la mort et l'exil ne pourront être prononcés que par les trente-cinq auxquels on adjoindra d'autres juges choisis parmi les magistrats nouvellement sortis de fonctions, en prenant dans chaque ordre [356e] le plus estimé et le plus juste ; et ce sont eux qui prononceront pendant une année les condamnations à la mort, à l'exil et à la prison. Le roi ne prendra point de part à ces jugements, parce qu'il ne doit pas profaner la dignité sacerdotale dont il est revêtu, [357a] en concourant à des sentences de mort, de prison ou d'exil. Telles sont les pensées qui m'ont occupé toute ma vie et qui ne m'abandonnent point encore à ce moment.

« Et si les furies hospitalières[1283] ne m'avaient point empêché de triompher de nos ennemis, je les aurais mises à exécution. Puis, pour peu que la fortune eût secondé mes vœux, j'aurais peuplé le reste de la Sicile de colonies grecques, chassé les Barbares des terres qu'ils occupent aujourd'hui, excepté pourtant ceux qui ont combattu

Copyright Arvensa Editions

contre les tyrans pour la liberté commune, [357b] et j'aurais ramené les Grecs qui habitaient autrefois certains territoires dans les anciennes demeures de leurs pères. Voilà le plan sur lequel je vous conseille de réfléchir. Ensuite commencez l'exécution : appelez tout le monde à y concourir, et si quelqu'un s'y refuse, regardez-le tous comme un ennemi public. Le succès n'est point impossible ; car ce que veulent à la fois deux âmes, ce qui se présente d'abord à des hommes occupés de la recherche du bien, il faudrait avoir perdu la raison [357c] pour l'appeler impossible. Or, ces deux âmes sont celles du fils d'Hipparinos, fils de Denys, et de mon propre fils. Ceux-ci une fois d'accord, je ne vois pas comment les Syracusains qui chérissent véritablement leur pays pourraient être divisés.

« Portez donc vos offrandes et vos prières aux autels de tous tes dieux et à ceux qui sont dignes de partager avec eux vos hommages ; ensuite adressez-vous à vos concitoyens de tous les partis sans aucune différence et avec une égale douceur ; enfin ne vous arrêtez plus avant d'avoir [357d] entièrement exécuté et accompli, avec énergie et avec bonheur, les conseils que je viens de vous donner, semblables à des rêves divins qui nous transportent tout éveillés. »

Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre IX.

Platon à Archytas de Tarente ; bonheur et sagesse.

Archippe et Philonide [357e] sont arrivés à Athènes avec les lettres que tu leur avais confiées, et ils nous ont donné de tes nouvelles. Ils ont eu promptement terminé leurs affaires avec les Athéniens ; car elles étaient de nature à ne souffrir aucune difficulté. Ils m'ont dit que tu souffres beaucoup de ne pouvoir te débarrasser du poids des affaires publiques qui ne te laissent aucun loisir. Tout le monde sait bien qu'il n'y a pas de plus grand bonheur que de se livrer librement à ses occupations particulières, [358a] surtout quand on les a choisies comme toi. Mais tu dois réfléchir que nous ne sommes pas nés pour nous seuls ; que notre vie se partage entre notre patrie, nos parents et nos amis, et qu'il faut faire une grande part aux circonstances où on se trouve. Quand la patrie nous appelle et nous remet ses intérêts, nous serions coupables

Copyright Arvensa Editions

d'être sourds à sa voix, [358b] car ce serait laisser le champ libre à des hommes méprisables qui n'aspirent au pouvoir qu'avec de mauvaises intentions. En voilà assez sur ce sujet. Je m'occupe d'Échécrate et je continuerai à m'en occuper par considération pour toi, pour Phrynion, son père, et pour ce jeune homme lui-même.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre X.

[358c] Platon à Aristodore ; bonheur et sagesse.

J'apprends que tu es ce que tu as toujours été, un des meilleurs amis de Dion, et que tu as toujours réglé ta conduite sur les véritables principes de la philosophie : car la fermeté, la fidélité et la loyauté, voilà, selon moi, en quoi consiste la véritable philosophie. Pour tous les talents et toutes les sciences qui ont un but différent, je crois qu'on a bien raison de ne les nommer que des agréments. Porte-toi bien et demeure dans la pratique des bonnes habitudes que tu suis maintenant.

Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre XI.

[358d] Platon à Laodamas ; bonheur et sagesse.

Je t'ai déjà écrit qu'il était très important pour les affaires dont tu m'as parlé que tu vinsses toi-même à Athènes. Mais comme il est impossible que tu viennes, tu me mandes qu'il y aurait un autre moyen, ce serait que moi ou Socrate nous nous rendissions auprès de toi. Mais dans ce moment [358e] Socrate souffre d'une rétention d'urine ; et quant à moi, je serais trop honteux si, une fois arrivé près de toi, je ne pouvais réussir dans l'entreprise pour laquelle tu m'appelles, et j'avoue qu'elle ne me donne pas grand espoir de succès. Pour quels motifs ? Il faudrait une trop longue lettre pour les exposer en détail. D'ailleurs, l'âge ne m'a point laissé assez de force pour faire des voyages, et braver les dangers qu'on rencontre sur terre et sur mer, surtout aujourd'hui où tout est plein de périls pour les voyageurs. Mais je puis te donner, [359a]

Copyright Arvensa Editions

pour toi et les colonies, des conseils qui paraîtront peut-être frivoles dans ma bouche, comme dit Hésiode, et qui cependant sont difficiles à trouver. On croit qu'il suffit d'établir une législation quelconque pour fonder une bonne république, sans créer dans l'État un pouvoir qui veille sur les mœurs de tous, hommes libres et esclaves, et les maintienne courageux et tempérants, c'est une erreur. Donnez donc à votre république une pareille magistrature, s'il y a parmi vous des hommes dignes [359b] d'en être revêtus. Mais s'il vous faut un bomme capable de former les autres, je crains qu'on ne trouve pas parmi vous plus de disciples que de maître, et il ne vous reste qu'à adresser des vœux au ciel. En effet, les autres républiques ont commencé par avoir des institutions comme la vôtre ; et elles ne se sont perfectionnées qu'avec le temps, lorsqu'à la faveur de grands événements, soit pendant la guerre, soit pendant la paix, un homme sage et vertueux s'est acquis une grande puissance. Cependant [359c] il est absolument nécessaire de ne rien négliger, de bien réfléchir sur ce que je te dis, et de ne pas se mettre témérairement à l'œuvre eu pensant ne rencontrer aucune difficulté. Sois heureux.



Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre XII.

Platon à Archytas de Tarente ; bonheur et sagesse.

J'ai reçu avec un plaisir extrême les ouvrages [359d] que tu m'as envoyés. Ils m'ont donné beaucoup d'estime pour leur auteur, qui me paraît digne de ses antiques aïeux. Il paraît, s'il faut s'en rapporter à la tradition, que ses ancêtres étaient du nombre de ces dix mille héros troyens qui s'expatrièrent sous Laomédon. Quant aux ouvrages que tu me demandes dans ta lettre, je n'y ai pas mis la dernière main ; je te les envoie [359e] pourtant tels qu'ils sont. Nous savons tous deux avec quel soin il les faut garder, ainsi je n'ai pas besoin de te faire de recommandation à ce sujet. Porte-toi bien.

Copyright Arvensa Editions

LETTRES DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Lettre XIII.

[360a] Platon à Denys, tyran de Syracuse ; bonheur et sagesse.

A la manière dont je commence cette lettre, tu verras qu'elle vient de moi. Un jour que tu avais réuni les jeunes Locriens, et que tu étais assez éloigné de moi, tu te levas et vins me dire avec beaucoup de bienveillance un mot qui me réjouit fort, ainsi que le beau jeune homme [360b] placé à mon côté. Celui-ci t'ayant dit : « Vraiment, Denys, Platon te rend de grands services pour ton instruction ! — Je lui ai bien d'autres obligations, répondis-tu, et, par exemple, pour ce banquet, je ne l'ai pas eu plutôt engagé, qu'il s'est rendu tout de suite à mon invitation. »

Il faut conserver cette habitude, afin que de jour en jour, nous nous devenions plus utiles l'un à l'autre. C'est dans ce dessein que je t'envoie un homme qui appartient aux Pythagoriciens et à cette école, qui pourra, je crois, vous être fort utile, [360c] à toi et à Archytas, si ce dernier

Copyright Arvensa Editions

est à Syracuse. Cet homme se nomme Hélicon ; il est de Cyzique, et il a eu pour maître Eudoxe dont il possède parfaitement les doctrines. Il a reçu aussi des leçons d'un disciple d'Isocrate et de Polyxène, un des amis de Bryson. Avec tout cela, chose bien rare, il ne manque pas de grâce ; il a un caractère excellent, et ou ne pourrait lui reprocher [360d] que trop d'abandon et de facilité. J'hésite à parler ainsi ; car l'homme me paraît un animal, non pas méchant, mais changeant, excepté un fort petit nombre et sur un petit nombre de choses. Cette crainte et cette défiance m'ont porté à examiner moi-même Hélicon, et à consulter sur son compte ses concitoyens : ils sont tous unanimes sur son mérite. Observe-le toi-même et sois circonspect. Mais avant tout, si tu en as le temps, [360e] écoute ses leçons et apprends la philosophie. Si le temps te manque, prends toujours quelques leçons, et en les méditant plus tard, quand tu en auras le loisir, tu deviendras meilleur et l'on t'estimera davantage. Voilà comment je ne cesserai jamais de t'être utile. Mais j'en ai assez dit sur ce sujet. [361a] Quant aux objets que tu m'as recommandé de t'envoyer, j'ai acheté l'Apollon : c'est l'ouvrage d'un jeune artiste de mérite, nommé Léocharès. Leptines te le portera. J'ai fait acquisition aussi d'un autre morceau du même sculpteur qui m'a semblé parfait. Je le destine à ta femme pour tous les soins qu'elle m'a donnés en état de sauté ou de maladie, avec une bonté digne de toi et de moi. Tu lui offriras ce présent, si cela te convient. Je t'envoie aussi pour tes enfants douze amphores de vin

Copyright Arvensa Editions

doux et deux de miel. [361b] Pour les figues, je suis arrivé trop tard ; les fruits recueillis sont déjà gâtés ; une autre fois je prendrai mieux mes mesures. Leptines te parlera aussi des arbres.

J'ai pris chez Leptines l'argent dont j'ai eu besoin pour l'acquisition de ces objets et pour les droits d'entrée, en alléguant, ce qui me parut convenable, et qui est très vrai, que j'ai dépensé du mien pour le vaisseau de Leucadie près de seize mines. J'ai employé cet argent en partie pour moi, en partie [361c] pour payer ce que je t'envoie. Puisque je te parle de mes comptes, voici où nous en sommes ici tous les deux. Comme je te l'ai dit autrefois, j'userai de ton argent comme j'use de celui de mes autres amis, c'est-à-dire avec la plus grande discrétion et uniquement pour ce qui me semblera indispensable, juste et honorable à moi et à celui qui me le donne. Or, voici ma position. J'ai quatre [361d] petites nièces qui ont perdu leurs mères à l'époque où je refusai la couronne que tu m'offrais[1284]. L'une est maintenant en âge de se marier, la seconde est dans sa huitième année, la troisième n'a pas encore quatre ans, et la dernière n'a qu'un an. Il faut que j'aide mes parents à doter celles qui se marieront de mon vivant : pour les autres, je n'y peux rien. Je n'aurai pas à doter non plus celles dont les pères deviendront plus riches que moi ; mais jusqu'ici, j'ai plus de fortune qu'eux. Aussi avais-je contribué avec Dion et quelques autres à doter [361e] leurs mères. L'une de ces

Copyright Arvensa Editions

enfants épouse Speusippe, son oncle maternel[1285]. Il ne lui faut pas plus de trente mines ; c'est une dot suffisante pour nous. Ensuite, quand ma mère mourra, il ne faudra pas plus de dix mines pour lui élever un tombeau. Voilà à peu près les seules dépenses que j'aie à faire maintenant. Si mon voyage en Sicile entraîne quelque autre dépense privée ou publique, nous nous conduirons comme nous en sommes convenus, [362a] c'est-à-dire que, de mon côté, je mettrai le plus d'économie possible ; mais tu fourniras le nécessaire.

Quant aux dépenses que tu pourrais avoir à faire à Athènes, pour un chœur ou pour autres choses semblables, je suis forcé de te prévenir que tu n'as pas ici, comme nous l'avions espéré, un seul ami disposé à me donner de l'argent. Il t'importerait beaucoup de rembourser le plutôt possible ce qu'on t'aura avancé, autrement on n'obtient pas d'avances ; il faut attendre jusqu'à ce qu'il arrive un exprès de ta part : et c'est un inconvénient, et de plus une honte. [362b] Je l'ai bien éprouvé avec Andromède d'Aegine, ton hôte, à qui tu m'avais adressé en cas de besoin. J'envoyai Éraste lui demander de l'argent pour acheter différents objets importants que tu m'avais demandés. Mais il me répondit une chose fort naturelle, comme tout homme aurait fait à sa place : qu'il avait autrefois prêté à ton père et qu'il n'avait pu obtenir que difficilement le remboursement de ses avances ; qu'aujourd'hui il voulait bien encore nous

Copyright Arvensa Editions

donner une petite somme, mais rien de plus. Je m'adressai donc à Leptines ; et il est juste de féliciter ce dernier, non de t'avoir prêté, mais de l'empressement avec lequel il l'a fait et du zèle qu'il a toujours montré [362c] dans ses discours et dans ses actions pour tes intérêts. Il faut en effet que je t'instruise fidèlement des bonnes comme des mauvaises dispositions de chacun a ton égard. Je te dirai donc franchement ma pensée sur l'état de tes affaires, que je connais parfaitement. Ceux qui doivent te rendre des comptes ne veulent pas parler des dépenses parce qu'ils craignent de te mécontenter. [362d] Recommande-leur, force-les de t'instruire exactement là-dessus comme sur le reste. Il faut autant que possible que tu voies tout, que tu sois juge de tout, et que tu n'évites jamais aucun éclaircissement. C'est ce qui convient surtout à un prince. Tu n'ignores pas et tu conviendras toujours qu'il importe à la bonne administration de tes biens et à les intérêts que les dépenses soient justifiées et les paiements exactement faits. Ne te laisse donc plus calomnier auprès des hommes par ceux mêmes qui se vantent de te servir. Cela te nuit et ne [362e] tourne pas à ta gloire.

J'arrive à présent à Dion. Avant ta réponse, je ne puis rien dire sur les autres points, mais pour ceux dont tu m'as défendu de lui parler, je ne lui ai fait aucune communication. Cependant je l'ai sondé pour découvrir s'il s'en fâcherait ou non, et il m'a paru qu'il en serait vivement blessé. Pour tout le reste, je n'ai trouvé dans les

Copyright Arvensa Editions

discours et dans les actions de Dion que des dispositions très modérées à ton égard.

[363a] Nous donnerons à Cratinus, frère de Timothée et mon ami, une cuirasse de notre belle infanterie pesamment armée, et aux filles de Cébès, trois robes de sept coudées, non des somptueuses étoffes d'Amorgine, mais des tissus de Sicile. Le nom de Cébès ne doit pas t'être inconnu : tu le trouveras dans les dialogues socratiques, discutant, sur l'âme avec Socrate et Simmias. C'est l'un de nos amis intimes.

[363b] Quant au signe qui distingue mes lettres sérieuses de celles qui ne le sont pas, je pense que tu ne l'as point oublié ; cependant songes-y avec la plus grande attention. Car tant de gens m'engagent à leur écrire qu'il n'est pas facile de s'en défaire ouvertement. Je commence mes lettres sérieuses par Dieu et les autres par les dieux.

Les ambassadeurs me pressaient de t'écrire et avec raison. Ils montrent un grand zèle à nous louer partout toi et moi, et surtout Philargos qui a dans ce moment la main malade. [363c] Philède, qui vient de la cour du grand roi, m'a aussi parlé de toi. Si ma lettre était moins longue, je t'écrirais ses discours, mais tu demanderas à Leptines de te les répéter.

Si tu n'as personne à qui tu puisses confier la cuirasse et les autres objets que je te prie de m'envoyer, donne-les à Terillos. Il fait continuellement la traversée : c'est d'ailleurs un de mes amis et fort instruit en philosophie. Il

Copyright Arvensa Editions

a épousé la fille de Tison, qui présidait à la police de la ville quand je m'embarquai.

Porte-toi bien, étudie la philosophie et excite les jeunes gens [363d] à en faire autant. Salue pour moi nos compagnons de jeux. Recommande à Aristocrite et aux autres de t'annoncer sans aucun retard quand il t'arrivera de ma part des lettres ou des écrits, et de te rappeler les choses que je te demande. N'oublie pas de rendre promptement à Leptines l'argent qu'il nous a avancé, afin que cet exemple engage les autres à mettre plus de zèle à nous servir.

[363e] Jatrocle, que j'affranchis avec Myronide, va s'embarquer avec tout ce que je t'envoie ; prends-le à ton service, car il t'est fort attaché, et uses-en à ton gré. Enfin, informe-toi si la lettre a été conservée ou au moins si l'on en a gardé copie.



Copyright Arvensa Editions



DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

PLATON

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres
Table des matières du titre

Table des matières

AXIOCHUS
DU JUSTE
DE LA VERTU
DÉMODOCUS
SISYPHE
ÉRYXIAS

Copyright Arvensa Editions

Certains dialogues sont considérés comme suspects et apocryphes. Ils s'inspirent néanmoins des idées de Platon ce qui justifie leur présence dans le présent Corpus. D'autres auraient été écrits par des associés de Platon lequel en aurait assumé la paternité.

La notion de « degré d'authenticité » et de « semi-authenticité » demeurent des notions vagues et difficiles d'application, surtout lorsqu'on est obligé de recourir au contenu philosophique des dialogues.[1286]

Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres

Table des matières du titre

AXIOCHUS

ou

Sur la Mort

Copyright Arvensa Editions

Axiochos (Axiochus) (en grec : *Ἄξίοχος / Axíochos*), dialogue de Platon sur la mort, est l'un des courts dialogues socratiques apocryphes, que les manuscrits joignent aux œuvres de Platon. Ce dialogue, qui est considéré comme non authentique, date du 1er siècle ap. J-C et serait d'inspiration néopytagoricienne. On y retrouve des passages de l'*Iliade*, de l'*Odyssée*, une citation d'Épicharme, une citation approximative de Bias de Priène (368b), et une citation d'Euripide.

Dans l'*Axiochos* Socrate marche le long de la rivière Ilissos à Athènes à en direction du palestre Cynosarge, quand Clinias, accompagné du maître de musique *Damon* (un des maîtres de Platon) et de Charmide vient lui annoncer que son père, l'homme politique athénien *Axiochos*, va mourir. En philosophe, Socrate développe une argumentation pour ne pas craindre la mort et narre un mythe raconté par *Gobryas* (371a-372a). Les arguments de Socrate une fois développés, Axiochos va mieux, redevient serein, Socrate le quitte et reprend sa route.

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :

Socrate, Clinias [1287], *Axiochus.* [1288]

SOCRATE.

J'étais sorti pour aller au Cynosarge[1289], et déjà j'avais gagné l'Ilissus[1290], quand j'entendis une voix qui me criait :

— Socrate, Socrate !

Je me retournai, et, cherchant autour de moi d'ou venait cette voix, j'aperçus Clinias, fils d'Axiochus, courant du côté de la Callirhoé[1291] avec Damon le musicien et Charmide[1292], fils de Glaucon, l'un son maitre de musique, l'autre un de ses compagnons et son amant aimé. Je quittai donc le chemin que je suivais et je marchai à leur rencontre pour les joindre plus tôt. Alors Clinias me dit en pleurant :

— Ô Socrate, c'est aujourd'hui qu'il faut montrer cette sagesse que tu te plais à célébrer ! Mon père est tombé malade à l'improviste et touche à sa fin. L'idée de quitter la vie le tourmente, quoique souvent avant ce jour il ait raillé et même un peu tourné en ridicule ceux qui

Copyright Arvensa Editions

s'effrayent de la mort. Viens donc l'encourager, comme tu as coutume de le faire, afin qu'il se soumette à la nécessité sans se plaindre, et que je remplisse mes devoirs de fils dans cette circonstance comme dans toutes les autres.

— Jamais je ne te refuserai, lui dis-je, une demande raisonnable ; encore moins quand tu m'appelles à remplir un devoir sacré. Hâtons-nous donc. Si ton père est dans un état désespéré, il n'y a pas un moment à perdre.

— Ta vue seule, Socrate, me répondit Clinias, sera un soulagement pour lui ; car il lui est souvent arrivé de se relever de pareilles chutes.

Nous suivîmes rapidement le chemin qui longe les murailles jusqu'aux portes Itoniennes, près desquelles demeure Axiochus, non loin de la colonne des Amazones. Quand nous arrivâmes, il avait déjà recouvré l'usage de ses mains ; son corps avait repris des forces ; mais son âme, faible encore, avait besoin d'être soutenue. Il se levait souvent et poussait des soupirs en pleurant et frappant ses mains. A ce spectacle :

— eh bien ! Axiochus, lui dis-je, qu'est-ce que cela signifie ? Où sont ces fiers discours, ces perpétuels éloges de la vertu, ce courage inébranlable ? Comme un lâche athlète qui fait parade de bravoure dans les gymnases, tu recules au moment de combattre ! A ton âge, avec tes lumières, et, ce qui tout seul suffirait, étant né à Athènes, peux-tu avoir oublié la loi de la nature, et cette vérité si connue, si souvent répétée par tout le monde, que la vie

Copyright Arvensa Editions

n'est qu'un voyage, et qu'il faut, après l'avoir achevé le mieux possible, se soumettre à la nécessité volontiers, pour ne pas dire avec des chants de triomphe ! Cet abattement, cette frayeur puérile de quitter la vie ne sied pas à l'âge de la raison.

AXIOCHUS.
Cela est vrai, Socrate, et je pense comme toi ; mais je ne sais pourquoi, à l'approche du moment fatal, ces excellentes et généreuses leçons tombent dans l'oubli et n'ont plus d'influence sur moi. Il ne me reste, pour me tourmenter de différentes manières, que la peur de perdre cette lumière et les biens de la vie. Je me vois avec horreur gisant sous terre, difforme, privé de sentiment, devenant pourriture et vers.

SOCRATE.
C'est que contre toute raison, mon cher Axiochus, tu joins la sensibilité et l'insensibilité, et tu te contredis toi-même en action et en parole, ne réfléchissant pas que tu déplores l'insensibilité en même temps que tu te plains de la putréfaction et de la privation des plaisirs de la vie, comme si tu mourais pour vivre encore et comme si tu ne passais pas à l'état d'insensibilité parfaite, ainsi qu'avant ta naissance. Sous le gouvernement de Dracon et de Clisthènes, tu ne souffrais aucun mal, car tu n'existais pas encore : tu n'en souffriras pas davantage après la mort, parce que tu n'existeras plus. Laisse donc ces enfantillages

Copyright Arvensa Editions

et réfléchis qu'une fois les liens de la vie rompus, quand l'âme est allée au séjour qui lui est destiné, ce qui reste, ce corps de terre et privé de sentiment, tout cela n'est pas l'homme. L'homme c'est l'âme, et être immortel enferme dans une prison mortelle. La nature nous a donne cette enveloppe pour notre malheur ; car les plaisirs qui y sont attachés sont superficiels, passagers et suivis d'un cortège de maux ; tandis que ses peines sont profondes, durables, et sans mélange de plaisirs. Les maladies et inflammations des organes, avec les maux intérieurs, tourmentent nécessairement l'âme répandue par toutes les voies du corps, lui inspirent le regret et le désir de l'Ether dont elle partage la nature, et la soif de la vie et des choeurs célestes. Sortir de cette vie, c'est donc passer d'un mal à un bien.

AXIOCHUS.
Si la vie est un mal, Socrate, pourquoi ne la quittes-tu pas, toi surtout penseur profond et d'une intelligence supérieure à celle du commun des hommes ?

SOCRATE.
Axiochus, tu me donnes là un éloge que je ne mérite guère ; tu crois, comme la plupart des Athéniens, que je possède la vérité, parce que je la cherche. Je suis si éloigné d'être plus savant que les autres, que je me croirais heureux de savoir ce que tout le monde sait. Ici je ne fais que répéter les paroles du sage Prodicus ; je les lui

Copyright Arvensa Editions

ai achetées en partie une demi-drachme, en partie deux et même quatre drachmes ; car un homme comme lui n'enseigne rien pour rien. Il a toujours à la bouche ce mot d'Epicharme : une main lave l'autre ; donne et tu recevras[1293]. Dernièrement encore, dans une séance chez Callias, fils d'Hipponique, il a si bien parlé contre la vie, que j'étais sur le point d'en finir avec la mienne et que depuis ce moment, Axiochus, mon âme n'aspire qu'à mourir.

AXIOCHUS.
Qu'a-t-il donc dit ?

SOCRATE.
Je vais le répéter ce que je me rappelle. Quel âge, dit-il, est exempt de maux ? A peine le nouveau-né a-t-il ouvert les yeux qu'il verse des larmes ; et c'est par la douleur qu'il apprend à connaître cette vie. Nulle peine ne lui manque, la faim, le froid, le chaud, les coups ; et s'il ne peut exprimer ce qu'il éprouve, il a des cris lamentables, seule voix de son malaise. Après bien des épreuves pénibles, il arrive à sa septième année, et les pédagogues, les grammairiens, les maitres d'exercices, le tyrannisent. Plus tard, les critiques, les géomètres, les tacticiens, viennent grossir la foule de ses despotes. Quand il est inscrit au nombre des adolescents, à l'âge où la contrainte est plus insupportable encore, viennent le lycée, l'académie, les

Copyright Arvensa Editions

maitres de gymnastique, avec leur cortège de verges et de peines de toutes sortes. Tout le temps de la jeunesse s'écoule sous des gouverneurs et sous la surveillance de l'aréopage[1294]. Ces ennuis passés, d'autres arrivent : il faut songer à choisir une carrière ; et auprès des chagrins qui les attendent alors, ceux dont nous parlions ne paraissent plus que des jeux et des épouvantails de petits enfants. Des campagnes, des blessures, des combats continuels. Puis insensiblement survient la vieillesse qui réunit toutes les faiblesses et toutes les misères de l'humanité. Tardez-vous un peu à payer votre dette à la nature, comme une usurière impatiente, elle prend en gage à l'un la vue, à l'autre l'ouïe, souvent tous les deux ensemble. Si vous vous obstinez, elle vous paralyse, vous estropie, vous ôte l'usage de votre corps. Quelques-uns se soutiennent jusque dans un âge très avance, mais leur esprit retombe dans l'enfance. Aussi les dieux, qui connaissent nos misères, ne prolongent point la vie de ceux qu'ils protègent. Agamède et Trophonius, âpres avoir élevé un temple à Apollon Pythien, demandèrent le plus grand bien possible, et après s'être endormis ils ne se réveillèrent plus. La prêtresse d'Argos avait demandé à Junon de donner à ses fils ce qui pouvait leur arriver de plus heureux, parce qu'un jour que ses chevaux n'arrivaient point ils s'étaient eux-mêmes attelés au char de leur mère et l'avaient conduite jusqu'au temple : tous deux moururent dans la nuit. Il serait trop long de réciter

Copyright Arvensa Editions

les passages des poètes, qui, dans leurs chants les plus divins, peignent les malheurs de la vie. Je ne citerai que les vers du plus célèbre d'entre eux:

Car les dieux, ont filé aux malheureux mortel
Une vie de douleur.

Et :

L'homme est le plus misérable des êtres
Qui respirent ou rampent sur la terre.

Que dit-il au sujet d'Araphiaraus ?

Celui qui est cher à Jupiter et à Apollon
Ne parvient pas au seuil de la vieillesse.

Et le poète qui dit :

Plaignons le nouveau-né des maux dans lesquels il va entrer,

que veut-il dire ? Mais c'est assez ; je n'en cite pas d'autres. Je te l'ai promis et je ne veux pas être long. Connais-tu un seul homme qui soit content et ne se plaigne pas de l'occupation ou du métier qu'il a choisi ? Allons chez les ouvriers et les forgerons, qui travaillent jour et nuit et gagnent à peine de quoi suffire aux premiers besoins de la vie ? ne se plaignent-ils pas aussi, et ne remplissent-ils pas leurs veilles de larmes et de

Copyright Arvensa Editions

lamentations ? Nous adresserons-nous au marin qui traverse tant de périls, et, comme dit Bias, n'est ni parmi les morts ni parmi les vivants ? Car l'homme, né pour la terre, s'est jeté à la mer comme un animal amphibie, en se livrant à la merci de la fortune. Mais l'agriculture est plus agréable ? Oui, en apparence ; mais, comme dit le proverbe, toute chose n'a-t-elle pas son mauvais côté ? On se plaint tantôt de la sécheresse, tantôt de la pluie, de l'adustion ou de la rouille, de la chaleur ou du froid. Et la politique si vantée, je passe sous silence bien d'autres carrières, à quels dangers nous expose-t-elle ! Elle a des joies enivrantes et des saillies de bonheur semblables aux accès de la fièvre ; mais ses revers sont cruels et pires que mille morts. Quel plaisir de vivre pour le peuple, tantôt hué, tantôt applaudi, ballotté par la foule, comme un vain jouet, sifflé, puni, tué, regretté ! C'est à toi que je le demande, Axiochus, à toi, homme d'État : où sont morts Miltiade, Thémistocle, Ephialtes, et les dix généraux qui ne sont plus ? Quand ceux-ci furent accusés, je refusai de recueillir les suffrages parce que je trouvais indigne de moi de me joindre à une populace en délire ; mais Théramène et Callixène, ayant le lendemain corrompu les présidents de l'assemblée, les firent condamner à mort sans jugement. Tu es le seul avec Eriptolème qui ayez pris leur défense dans une assemblée de trente mille hommes.

AXIOCHUS.

C'est vrai, Socrate ; et depuis lors je suis dégoûté de la

Copyright Arvensa Editions

tribune, et rien ne me semble plus pénible que la politique. Tous ceux qui ont mis la main à l'œuvre le savent. Tu en parles, toi, comme un spectateur éloigné ; mais nous savons bien à quoi nous en tenir, nous qui en avons fait l'expérience. Le peuple, mon cher Socrate, est un être ingrat, changeant, cruel, envieux, indomptable, composé d'une foule ramassée au hasard et d'imbéciles furieux. Celui qui s'attache à lui faire sa cour est le plus malheureux des hommes.

SOCRATE.
Eh bien, je te le demande, Axiochus, si tu regardes la carrière la plus libérale comme celle qu'on doit le moins rechercher, que penserons-nous des autres ? Ne faut-il pas les fuir ? J'ai encore entendu dire un jour à Prodicus que la mort n'existe ni pour les morts ni pour les vivants.

AXIOCHUS.
Comment cela, Socrate ?

SOCRATE.
C'est qu'elle n'existe pas pour les vivants, et que les morts n'existent pas. Ainsi, elle n'est pas pour toi puisque tu n'es pas mort ; et si tu mourais, elle ne serait pas davantage pour toi, puisque tu ne serais plus. C'est donc une vaine frayeur, et Axiochus se plaint d'un mal qui n'est point et qui ne sera jamais pour lui. C'est comme s'il redoutait

Copyright Arvensa Editions

Scylla ou un centaure qui n'existent pas à présent et qui n'existeront pas non plus après sa mort. Ce qui est redoutable ne l'est que pour ceux qui existent ; comment le serait-il pour ceux qui ne sont pas ?

AXIOCHUS.
C'est le bavardage à la mode qui t'inspire ces belles choses ; c'est la source de tous ces merveilleux discours qu'on compose pour la jeunesse. Mais ce qui me chagrine, c'est d'être privé des biens de cette vie ; et j'ai besoin, Socrate, que tu me donnes des raisons un peu plus persuasives. Mon esprit ne se laisse point entrainer à l'élégance de tes paroles, et tout cela ne me touche même pas l'épiderme. Il y a de la pompe, de l'éclat dans tes périodes, mais pas un mot de vrai. La souffrance ne se laisse pas désarmer par le sophisme ; il lui faut des choses qui pénètrent jusqu'à l'âme.

SOCRATE.
C'est que, contre toute raison, mon cher Axiochus, tu mets à côté de la privation des biens le sentiment des maux, sans songer que tu es mort. Celui qui est privé de certains biens ne s'afflige qu'à cause des maux qu'il éprouve à leur place ; mais celui qui n'existe plus ne sent pas de privation ; comment donc s'affligerait-il, n'ayant pas le sentiment de ce qui peut affliger ? Et si, dans le principe, tu n'avais pas fait la faute de prêter une certaine

Copyright Arvensa Editions

sensibilité à la mort, tu ne l'aurais jamais tant redoutée. Et maintenant tu tombes dans une nouvelle contradiction. Tu crains d'être privé de l'âme, et tu attribues une âme à la privation ; tu as peur d'être insensible et tu crois à une sensibilité qui te fera sentir que tu ne sens rien. Cependant, que d'excellentes raisons pour l'immortalité de l'âme ! Une nature mortelle ne se serait jamais élevée à une telle hauteur dans ses actions, jusqu'à mépriser la fureur des animaux féroces, franchir les mers, construire des villes, établir des gouvernements, porter ses regards vers le ciel et y observer les révolutions des astres, le cours du soleil et de la lune, leur lever, leur coucher, leurs éclipses et leurs retours, l'équinoxe et les tropiques, les pléiades de l'hiver et de l'été[1295], les vents, les pluies et les terribles effets de la foudre ; elle n'aurait pas comme fixe pour l'avenir les événements du monde, s'il n'y avait pas dans l'âme un souffle divin qui lui donne l'intelligence et la science de toutes ces merveilles. Ce n'est donc pas à la mort que tu vas, Axiochus, mais à l'immortalité. Tu ne seras pas prive du bonheur, mais une félicité plus pure t'attend ; tes plaisirs ne seront plus altérés par ce corps mortel ; ils ne seront mêlés d'aucune douleur. En quittant cette prison, tu iras, pur de tout mélange, dans des régions ou l'on ne connait ni peines, ni plaintes, ni vieillesse, où la vie, paisible et exempte de maux, se passe dans un heureux repos à contempler la nature et à philosopher, non plus pour la foule et le théâtre, mais à la

Copyright Arvensa Editions

lumière de l'éternelle vérité.

AXIOCHUS.
Tes paroles ont tout à fait changé mes dispositions. Je ne crains plus la mort, et, pour imiter à mon tour les hyperboles des rhéteurs, je la désire. Je plane déjà dans les cieux, je parcours la carrière éternelle et divine ; j'ai dépouillé ma faiblesse, et suis devenu un homme nouveau.

SOCRATE.
Si tu veux, je te répéterai aussi ce que m'a dit Gobryès le mage. Il prétend qu'à l'époque de l'expédition de Xerxès, son grand-père, de même nom que lui, envoyé à Délos pour garder cette île où naquirent les deux divinités[1296], apprit de certaines tables d'airain, apportées de chez les Hyperboréens par Opis[1297] et Hecaergos, que l'âme, après sa séparation d'avec le corps, va dans le séjour des ténèbres, sa demeure souterraine où est le royaume de Pluton, aussi grand que l'empire de Jupiter. Car la terre occupe le milieu de l'univers ; et le monde étant sphérique, les dieux célestes habitent l'hémisphère supérieur et les dieux infernaux l'autre hémisphère ; et si les premiers sont frères, les autres sont fils de frères. Le Vestibule de Pluton est fermé de portes et de serrures en fer. Quand ces portes sont ouvertes, on

Copyright Arvensa Editions

voit le fleuve Achéron, puis le Cocyte qu'il faut traverser tous deux pour arriver jusqu'à Minos et à Rhadamanthe, dans la plaine qui s'appelle le champ de la vérité. Là siègent des juges qui examinent quelles ont été la conduite et la vie de ceux qui arrivent, quand ils étaient sur la terre. Le mensonge est impossible. Ceux qui ont été inspirés par un bon démon pendant leur vie vont dans la demeure des justes, où croissent des fruits de toute espèce, où coulent des sources d'une eau limpide, où sont des prairies émaillées de fleurs, des conversations philosophiques, des théâtres pour les poètes, des chœurs de danse, des concerts, des repas délicieux que personne n'apprête, enfin, une paix continuelle et une joie sans mélange. Il n'y a ni chaleurs ni froids excessifs ; un air tempéré circule attiédi par de doux rayons de soleil. Les initiés président encore dans ce séjour et y célèbrent les saintes cérémonies. Ne seras-tu pas le premier à jouir de cet honneur, toi, l'allié de Cérès et de Proserpine ? C'est la, dit-on, qu'Hercule et Bacchus ont été initiés quand ils descendirent aux enfers, encouragés dans cette audacieuse entreprise par la prêtresse d'Eleusis. Ceux dont la vie s'est passée à mal faire sont trainés par les Furies à travers le Tartare, dans les ténèbres et le chaos, séjour des impies, où sont le tonneau toujours vide des Danaïdes, la soif de Tantale, les entrailles toujours déchirées de Tytie, le rocher sans cesse retombant de Sisyphe, obligé de recommencer toujours ses travaux.

Copyright Arvensa Editions

Léchés par les serpents, brûlés par les torches des Peines, déchirés par mille fouets, ils subissent d'éternels châtiments. Tels sont les récits de Gobryes, Axiochus ; vois ce que tu dois en penser : pour moi, ma raison ne me permet pas d'y ajouter foi ; et je ne suis parfaitement sûr que d'une chose, c'est que toute âme est immortelle, et que celle qui sort de ce séjour terrestre est heureuse. Ainsi, soit dans le ciel, soit aux enfers, tu seras nécessairement heureux, Axiochus, si tu as été vertueux.

AXIOCHUS.
Je rougis de te parler encore, Socrate ; je suis si éloigné maintenant de craindre la mort, que j'en ai plutôt un vif désir. Ce que tu viens de me dire sur les enfers, et ce que tu m'avais dit du ciel, m'a tout à-fait persuadé, et je méprise la vie puisque je dois passer dans un séjour plus heureux. Je vais réfléchir seul sur tes paroles ; mais à midi tu reviendras me voir, Socrate.

SOCRATE.
Volontiers, Axiochus ; je vais, en attendant, continuer ma promenade jusqu'au Cynosarge, où j'allais quand on m'a appelé près de toi.



Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres

Table des matières du titre

DU JUSTE

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :
SOCRATE ET SON AMI

SOCRATE
Veux-tu me dire ce que c'est que le juste ? Ou crois-tu que ce sujet soit indigne de nous occuper ?

L'AMI
Non vraiment, parlons-en.

SOCRATE
Qu'est-ce donc que le juste ?

L'AMI
Est-ce que cela peut être autre chose que ce qu'on croit juste ?

SOCRATE
Tu me réponds mal. Si, par exemple, tu me demandais ce que c'est que l'œil, je te répondrais que c'est ce qui nous fait voir : et si tu en voulais une démonstration, je te la donnerais ; si tu me demandais qu'est-ce que l'on appelle âme, je te dirais que c'est ce qui nous fait connaître ; si tu me demandais ce que c'est que la voix, je te répondrais ce qui nous sert à parler entre nous. Dis-moi, à ton tour, ce que c'est que le juste et à quoi il sert ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
Je ne puis répondre à cette question.

SOCRATE
Puisque tu ne peux pas me répondre de cette façon, peut-être arriverons-nous plus aisément au but par un autre chemin : dis-moi, qu'est-ce qui nous fait discerner le plus petit et le plus grand ? N'est-ce pas la mesure ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et avec la mesure, ne faut-il pas un art, l'art de mesurer ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Pour juger les choses légères et les lourdes, il faut une balance ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et avec la balance un art ; n'est-ce pas l'art de peser ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
Sans doute.

SOCRATE
Comment discernons-nous le plus et le moins ? N'est-ce pas par le nombre ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et avec le nombre ne faut-il pas un art, et cet art n'est-il pas l'arithmétique ?

L'AMI
Sans contredit.

SOCRATE
Eh bien ! quel est le moyen de discerner le juste et l'injuste, et quel art faut-il posséder pour se servir de ce moyen ? Ces exemples ne suffisent-ils pas pour t'éclairer ?

L'AMI
Non.

SOCRATE
Continuons donc : quand nous disputons sur le plus grand

Copyright Arvensa Editions

et le plus petit, qui prenons-nous pour juges ? N'est-ce pas les arpenteurs ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Quand il s'agit du plus ou du moins, n'avons-nous pas recours aux arithméticiens ?

L'AMI
Comment ferait-on autrement ?

SOCRATE
Eh bien ! quand nous disputons entre nous sur le juste et l'injuste, vers qui allons-nous ? Qui sont ceux qui décident entre nous ? Dis-moi ?

L'AMI
Est-ce que tu veux parler des juges, Socrate ?

SOCRATE
Tu l'as dit : tâche encore de me répondre à ceci : comment les arpenteurs discernent-ils le grand et le petit ? N'est-ce pas en mesurant ?

L'AMI
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Ne décide-t-on pas sur le lourd et le léger en pesant ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et sur le plus ou le moins, en comptant ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et comment les juges décident-ils sur le juste et l'injuste, dis-moi ?

L'AMI
Je ne sais.

SOCRATE
N'est-ce pas en parlant, dis-moi ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
C'est donc en parlant que les juges décident entre nous

Copyright Arvensa Editions

sur le juste et l'injuste.

L'AMI
Oui

SOCRATE
C'est en mesurant que les arpenteurs décident sur le plus petit et le plus grand, car c'est la mesure qui leur sert pour décider.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
C'est en pesant que les peseurs décident sur le léger et le pesant ; car ils se servent de balance peur décider.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et pour décider sur le plus ou le moins, les arithméticiens comptent, car ils se servent du nombre pour décider.

L'AMI
Oui.

SOCRATE

Copyright Arvensa Editions

Enfin, comme nous l'avons dit, c'est en parlant que les juges prononcent sur le juste et l'injuste ; car la parole leur sert à décider.

L'AMI
Tu as raison, Socrate.

SOCRATE
Si cela est vrai, c'est la parole qui sert à discerner le juste et l'injuste.

L'AMI
C'est évident.

SOCRATE
Mais qu'est-ce que le juste et l'injuste ? Si on nous demandait : puisque c'est la mesure, l'art de mesurer, et les arpenteurs qui décident sur le plus grand et le plus petit ; qu'est-ce que le plus grand, qu'est-ce que le plus petit ? Nous répondrions que le plus grand est ce qui surpasse, le plus petit ce qui est surpassé. Si on ajoutait : puisque la balance, l'art de peser et les peseurs, décident sur le léger et le pesant, dites-moi ce que c'est que le léger et le pesant ; nous répondrions que le léger est ce qui monte avec le plateau de la balance et le pesant ce qui descend. Enfin, si on nous disait : puisque c'est la parole, l'art de juger et les juges, qui prononcent sur le juste et l'injuste, qu'est-ce que le juste et l'injuste ? Que

Copyright Arvensa Editions

pourrions-nous répondre ou n'aurions-nous rien à dire ?

L'AMI
Non, rien.

SOCRATE
Crois-tu que l'injuste s'attache aux hommes de leur plein gré ou malgré eux ; ou pour mieux dire, crois-tu que les hommes injustes le sont volontairement ou involontairement ?

L'AMI
Volontairement, je crois, Socrate ; car ce sont des méchants.

SOCRATE
Tu crois donc que les méchants et les injustes le sont volontairement ?

L'AMI
Oui ; ne le crois-tu pas ?

SOCRATE
Non ; s'il faut ajouter foi au poète.

L'AMI
Quel poète ?

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Celui qui a dit :

Nul n'est volontairement malheureux, ni involontairement heureux[1299].

L'AMI
Il a donc bien raison, Socrate, ce vieux proverbe qui dit que les poètes sont de grands menteurs.

SOCRATE
Je serais bien étonné que le poète eut fait ici un mensonge. Mais cherchons ensemble s'il a menti ou dit la vérité. En as-tu le temps ?

L'AMI
J'ai tout le temps nécessaire.

SOCRATE
Eh bien ! crois-tu qu'il est juste de mentir ou de dire la vérité ?

L'AMI
De dire la vérité.

SOCRATE
Il est donc injuste de mentir.

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Est-il juste de tromper ou de ne pas tromper ?

L'AMI
De ne pas tromper.

SOCRATE
Est-il juste de nuire ou d'être utile ?

L'AMI
D'être utile.

SOCRATE
Il est donc injuste de nuire.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Il est donc juste de dire la vérité, de ne pas tromper et d'être utile, et injuste de mentir, de tromper et de nuire.

L'AMI
Oui, par Jupiter, et très injuste.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Même à l'égard des ennemis ?

L'AMI
Non vraiment.

SOCRATE
Il est donc juste de nuire aux ennemis et injuste de leur être utile.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
N'est-il pas juste aussi de leur nuire en les trompant ?

L'AMI
Certainement.

SOCRATE
Et mentir pour les tromper et leur nuire, n'est-ce pas juste ?

L'AMI
Je le crois.

SOCRATE
Eh quoi ! ne dis-tu pas qu'il est juste d'être utile à ses

Copyright Arvensa Editions

amis ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
En ne les trompant pas, ou en les trompant à leur avantage ?

L'AMI
Même en les trompant, par Jupiter !

SOCRATE
Il est donc juste d'être utile en trompant ; l'est-il aussi d'être utile en mentant ?

L'AMI
Oui, même en mentant.

SOCRATE
Il paraît donc qu'il est également juste et injuste de mentir et de dire la vérité.

L'AMI
Il paraît.

SOCRATE
De tromper et de ne pas tromper.

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
Mais oui.

SOCRATE
De nuire et d'être utile.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
En un mot, tout cela paraît être à la fois juste et injuste.

L'AMI
Évidemment.

SOCRATE
Écoute-donc. J'ai un œil droit et un œil gauche, comme tout le monde.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
J'ai aussi une narine droite et une gauche.

L'AMI
Sans doute.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Une main droite et une gauche.

L'AMI
Eh bien ?

SOCRATE
Or, si tu appelles les mêmes organes, les uns droits, les autres gauches, quand je te demanderai lesquels d'entre eux sont droits et lesquels gauches, tu me répondras que les droits sont d'un côté, les gauches de l'autre.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Appliquons cela à notre question. Puisque tu appelles les mêmes choses justes et injustes, dis-nous quelles sont les justes et quelles sont les injustes.

L'AMI
Je crois que toutes ces choses sont justes si on les fait à propos et quand il faut les faire, et qu'elles sont injustes dans le cas contraire.

SOCRATE
Tu as raison. Celui qui les fait à propos fait ce qui est juste,

Copyright Arvensa Editions

et celui qui les fait mal à propos fait ce qui est injuste.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Celui qui fait ce qui est juste n'est-il pas juste, et celui qui fait ce qui n'est pas juste, injuste ?

L'AMI
C'est vrai.

SOCRATE
Qui est-ce qui coupe, brûle et amaigrit les hommes quand il faut ?

L'AMI
Le médecin.

SOCRATE
Est-ce parce qu'il le sait, ou par quelque autre motif ?

L'AMI
Parce qu'il le sait.

SOCRATE
Et qui est capable de bêcher, de labourer et d'ensemencer la terre quand il faut et à propos ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
L'agriculteur.

SOCRATE
Parce qu'il le sait, ou parce qu'il ne le sait pas ?

L'AMI
Parce qu'il le sait.

SOCRATE
N'en est-il pas de même pour le reste ? Celui qui sait peut faire les choses à propos, celui qui ne sait pas ne le peut pas.

L'AMI
Fort bien.

SOCRATE
Ainsi donc, celui qui sait est aussi capable de mentir, de tromper et d'être utile à propos, mais non celui qui ne sait pas.?

L'AMI
Tu as raison.

SOCRATE
Et celui qui fait tout cela quand il faut le faire est-il juste ?

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et il le fait au moyen de la science ?

L'AMI
Sans contredit.

SOCRATE
Le juste est donc juste par la science.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et l'injuste n'est-il pas injuste par le contraire de ce qui fait que le juste est juste ?

L'AMI
Évidemment.

SOCRATE
Or, le juste était juste par la science.

L'AMI
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Donc, l'injuste est injuste par ignorance.

L'AMI
Cela est clair.

SOCRATE
Il semble donc que ce que nos ancêtres nous ont laissé sous le nom de science est la justice, et sous le nom d'ignorance l'injustice.

L'AMI
Il semble.

SOCRATE
Est-on ignorant volontairement ou involontairement ?

L'AMI
Assurément.

SOCRATE
On est donc injuste involontairement.

L'AMI
Cela est certain.

SOCRATE

Copyright Arvensa Editions

Mais les injustes sont méchants.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
On est donc involontairement méchant et injuste.

L'AMI
Sans contredit.

SOCRATE
Et les injustes, ils font ce qui est injuste parce qu'ils sont injustes.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Ils le font donc par quelque chose d'involontaire.

L'AMI
Tout à fait.

SOCRATE
Or, ce qui est volontaire ne se fait pas par ce qui est involontaire.

Copyright Arvensa Editions

L'AMI
C'est impossible.

SOCRATE
Mais c'est parce qu'on est injuste que l'on fait ce qui est injuste.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et l'injuste est involontaire.

L'AMI
Involontaire.

SOCRATE
C'est donc involontairement qu'on fait ce qui est injuste et qu'on est injuste et méchant.

L'AMI
Involontairement, à ce qu'il paraît.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Le poète n'avait donc pas menti.

L'AMI
Il paraît que non.



Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres

Table des matières du titre

DE LA VERTU

SI ELLE PEUT ÊTRE ENSEIGNÉE

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :
SOCRATE ET SON AMI

SOCRATE
La vertu peut-elle s'enseigner ou ne le peut-elle pas ? Et les hommes vertueux le sont-ils naturellement ou autrement ?

L'AMI
Je ne saurais te le dire actuellement, Socrate.

SOCRATE
Eh bien ! examinons la question de cette manière : si quelqu'un voulait acquérir cette vertu qui fait le bon cuisinier, comment s'y prendrait-il ?

L'AMI
Il est évident qu'il devrait s'instruire auprès des bons cuisiniers.

SOCRATE
Et s'il voulait être bon médecin, près de qui irait-il chercher des leçons ?

L'AMI

Copyright Arvensa Editions

Près de quelque habile médecin apparemment.

SOCRATE
Et pour acquérir la vertu qui fait les bons charpentiers ?

L'AMI
Chez les charpentiers.

SOCRATE
Et la vertu qui fait les hommes vertueux et sages, où faut-il aller pour l'apprendre ?

L'AMI
Si elle peut s'enseigner, ce ne peut être ailleurs que chez les hommes vertueux.

SOCRATE
Voyons ! nomme-moi les hommes vertueux de notre pays pour que nous nous assurions si ce sont eux qui rendent vertueux.

L'AMI
Thucydide, Thémistocle, Aristide et Périclès.

SOCRATE
Pouvons-nous nommer les maîtres de chacun d'eux ?

L'AMI

Copyright Arvensa Editions

Non vraiment, on n'en parle pas.

SOCRATE
Et peut-on nommer quelqu'un, soit parmi nos concitoyens, soit parmi les étrangers, libre ou esclave, qui doive à son commerce avec ces hommes la sagesse et la vertu ?

L'AMI
Pas davantage.

SOCRATE
Est-ce qu'ils sont jaloux de leur vertu au point de ne vouloir pas la communiquer à d'autres ?

L'AMI
Peut-être.

SOCRATE
Sans doute pour n'avoir pas de rivaux, comme les cuisiniers, les médecins et les charpentiers ; parce que la concurrence nuit à ceux-ci et qu'ils ne peuvent demeurer les uns à côté des autres. Mais est-il donc aussi désavantageux pour les hommes vertueux de demeurer ensemble ?

L'AMI
C'est possible.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Les hommes vertueux ne sont-ils pas justes aussi ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et serait-il avantageux à quelqu'un d'eux de demeurer non parmi les bons, mais parmi les méchants ?

L'AMI
Je ne saurais le dire.

SOCRATE
Mais saurais-tu me dire si ce sont les bons qui sont dangereux et les méchants utiles, ou si c'est le contraire ?

L'AMI
C'est le contraire.

SOCRATE
Les bons sont donc utiles et les méchants dangereux.

L'AMI
Oui.

SOCRATE

Copyright Arvensa Editions

Or, voit-on des gens préférer ce qui leur nuit à ce qui leur sert ?

L'AMI
Non certes.

SOCRATE
Personne ne préférera donc le voisinage des méchants à celui des bons.

L'AMI
Personne.

SOCRATE
Aucun homme de bien ne sera donc jaloux de sa vertu au point de ne vouloir pas rendre un autre vertueux et semblable à lui.

L'AMI
Évidemment non, d'après ce que nous avons dit.

SOCRATE
Ne sais-tu pas que Thémistocle a un fils nommé Cléophante ?

L'AMI
Je le sais.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Or, n'est-il pas évident que la jalousie n'a pas empêché Thémistocle de rendre son fils le meilleur possible, puisque s'il était vertueux il aurait dû ne pas faire ce tort même à personne, et nous avons dit qu'il était vertueux ?

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Tu sais sans doute que Thémistocle avait fait de son fils un excellent cavalier qui se tenait debout sur son cheval, lançait le trait dans cette position et faisait mille exercices étonnants. Il lui avait encore enseigné beaucoup d'autres choses, enfin tout ce que peuvent montrer d'habiles maîtres. N'as-tu pas entendu raconter cela à nos vieillards ?

L'AMI
Je l'ai entendu.

SOCRATE
On ne pourrait donc, en aucune manière, prétendre que le naturel de ce jeune homme fût mauvais.

L'AMI
Cela serait injuste, d'après ce que tu as dit.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Mais, dis-moi, as-tu jamais entendu dire à un vieillard ou à un jeune homme que Cléophante ait eu la même vertu et la même sagesse que son père ?

L'AMI
Non, je ne l'ai jamais entendu dire.

SOCRATE
Croirons-nous que Thémistocle ait voulu lui donner tous ces talents, mais qu'il n'ait pas voulu le rendre plus parfait que ses voisins dans la sagesse et la vertu qui brillaient en lui, si ces qualités peuvent s'enseigner ?

L'AMI
Ce n'est pas probable.

SOCRATE
C'était cependant un maître de vertu tel que tu l'avais indiqué toi-même ; mais passons à un autre. Aristide a élevé Lysimaque ; il lui a donné la meilleure éducation qu'on puisse donner pour tout ce qui peut s'enseigner ; mais il ne l'a pas rendu meilleur qu'un autre. Pour celui-là, nous l'avons vu et connu tous les deux.

L'AMI
Je m'en souviens.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Tu sais que Périclès a élevé deux fils, Parale et Xantippe ; je crois même que tu as aimé l'un d'eux. Il leur a montré, tu le sais, l'équitation, la musique et tant d'autres exercices que l'art enseigne, à tel point qu'ils surpassèrent tous les Athéniens ; mais n'a-t-il donc pas voulu les rendre hommes de bien ?

L'AMI
Peut-être le seraient-ils devenus, Socrate, s'ils n'étaient pas morts dans leur jeunesse.

SOCRATE
Tu as raison de prendre le parti de ton bien aimé. Mais si la vertu pouvait s'enseigner, et si Périclès avait pu rendre ses fils vertueux, il leur aurait inculqué sa propre vertu bien avant de leur montrer la musique et d'autres exercices. Je crains fort qu'elle ne puisse s'enseigner, puisque Thucydide a aussi élevé deux fils, Mélésias et Stéphanos, pour qui tu n'auras pas les mêmes excuses à alléguer ; car tu sais que l'un d'eux a vécu jusqu'à la vieillesse et que l'autre a atteint un âge beaucoup plus avancé encore. Ils avaient reçu la plus belle éducation, et entre autres, c'étaient les meilleurs lutteurs d'Athènes ; l'un était élève de Xantias et l'autre d'Eudore, les deux plus habiles maîtres en ce genre.

L'AMI

Copyright Arvensa Editions

C'est vrai.

SOCRATE
Or, n'est-il pas évident, si la vertu pouvait être enseignée, qu'il n'aurait pas fait apprendre à ses fils des arts coûteux, tandis qu'il aurait négligé de leur enseigner la vertu, ce qu'il pouvait faire sans rien dépenser ?

L'AMI
Tu as raison.

SOCRATE
Mais peut-être Thucydide était-il un homme de rien, qui n'avait d'amis ni dans Athènes ni chez nos alliés ? Au contraire, il était d'une grande maison, il avait un grand crédit dans toute la ville et dans la Grèce entière. De sorte que si la vertu s'enseignait, il aurait pu trouver, soit parmi ses concitoyens, soit parmi les étrangers, un homme capable de rendre ses fils vertueux, si le soin des affaires publiques ne lui en laissait pas a lui-même le loisir. Enfin, mon ami, je crois bien que la vertu ne peut pas s'enseigner.

L'AMI
Cela est possible.

SOCRATE
Si la vertu ne peut s'enseigner, il faut donc que les gens de

Copyright Arvensa Editions

bien le soient naturellement. Peut-être pourrons-nous le découvrir. Dis-moi, y a-t-il de bonnes natures de chevaux ?

L'AMI
Oui, il y en a.

SOCRATE
Mais il y a des hommes qui possèdent l'art de distinguer les bonnes natures de chevaux, tant à l'égard du corps pour la course qu'à l'égard du caractère, c'est-à-dire de leur courage et de leur mollesse.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Quel est cet art, quel nom lui donne-t-on ?

L'AMI
L'art de l'écuyer.

SOCRATE
Et pour les chiens, n'y a-t-il pas un art pareil de distinguer les bonnes natures des mauvaises ?

L'AMI
Il y en a un.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE
Et lequel ?

L'AMI
La cynégétique.

SOCRATE
Nous avons aussi des gens qui essaient l'or et l'argent et en discernent la qualité.

L'AMI
Oui.

SOCRATE
Et comment les nomme-t-on ?

L'AMI
Des argyronomes.

SOCRATE
Les maîtres d'exercices savent aussi distinguer la nature des corps humains, jeunes ou vieux : ils nous disent à quels exercices ils sont propres, et découvrent ceux qui promettent une heureuse perfection dans tous les exercices.

L'AMI

Copyright Arvensa Editions

Oui.

SOCRATE
Qu'y a-t-il de plus précieux pour les États, de bons chevaux, de bons chiens et autres choses semblables ou des hommes de bien ?

L'AMI
Des hommes de bien.

SOCRATE
Eh bien ! ne crois-tu pas, s'il y avait des natures humaines plus propres les unes que les autres à la vertu, que les hommes auraient tout fait pour trouver l'art de les distinguer ?

L'AMI
Cela est probable.

SOCRATE
Et connais-tu un art qui soit capable de distinguer et de juger les bonnes natures humaines ?

L'AMI
Non.

SOCRATE
Et cependant cet art et ceux qui le posséderaient seraient

Copyright Arvensa Editions

d'une grande utilité. Grâce à eux, on connaîtrait les jeunes gens qui promettent d'être des hommes vertueux ; l'État les garderait dans l'acropole comme le trésor public, et même avec plus de soin encore, afin qu'à l'abri des dangers de la guerre et de tous autres périls, ils grandissent pour être un jour dans l'âge mûr les sauveurs et les bienfaiteurs de la république. Mais il paraît que la vertu n'est ni un don de la nature ni un fruit de l'instruction.

L'AMI

Mais si ce n'est ni la nature ni l'éducation qui font les hommes vertueux, comment le deviennent-ils ?

SOCRATE

Je crois que c'est difficile à expliquer. Je présume cependant que c'est un don du ciel, et qu'il en est des hommes de bien comme des diseurs d'oracles et des devins vraiment divins : ce n'est ni l'art ni la nature qui les fait ce qu'ils sont, mais l'inspiration divine. Aussi les hommes de bien prédisent souvent aux États l'issue de leurs entreprises et les événements futurs d'après l'inspiration du ciel, avec plus de sagacité et de certitude que ceux mêmes qui rendent des oracles. Les femmes ne disent-elles pas souvent : c'est un homme divin ? Et les Lacédémoniens, quand ils veulent donner à quelqu'un un éloge extraordinaire, ne l'appellent-ils pas divin ? Souvent aussi Homère et les autres poètes se servent de la même

Copyright Arvensa Editions

expression. Quand Dieu veut faire du bien à une république, il lui donne des hommes vertueux, et quand il veut la punir, il la prive de ceux qu'elle possède. Il paraît donc que la vertu n'est ni un fruit de l'éducation, ni un don de la nature, mais un présent de la volonté divine.



Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres

Table des matières du titre

DÉMODOCUS

ou

Sur la délibération

Copyright Arvensa Editions



SOCRATE

Tu me pries, Démodocus[1300], de te donner, ainsi qu'à tes amis, un conseil sur l'objet de la délibération pour laquelle vous vous êtes réunis ; mais je crois qu'il est d'abord à propos d'examiner à quoi peuvent être bons, et cette réunion et ces conseils empressés, et ces suffrages que chacun de nous se dispose à donner. Car, en premier lieu, s'il n'est ni bon ni utile de délibérer sur l'objet qui doit vous occuper, comment ne serait-il pas ridicule de vous être assemblés pour une chose a laquelle la délibération ne convient pas ? D'un autre côté, s'il est bon et utile d'en délibérer, ne serait-il pas absurde de prétendre qu'il n'y a aucune science qui puisse nous en faire bien délibérer ? Et si cette science existe, n'est-il pas de toute nécessité qu'il y ait des gens qui la possèdent, et qui soient capables de bien diriger la délibération ? Or, s'il y a des gens qui sachent vous bien conseiller, vous-mêmes, ou vous le savez ou vous ne le savez pas : ou bien encore tels d'entre vous le savent, tandis que les autres l'ignorent. Si vous le savez tous, pourquoi vous êtes-vous réunis et voulez-vous délibérer, puisque chacun de vous peut donner le bon avis ? Et à quoi vous servira-t-il de délibérer si personne d'entre vous ne peut donner un conseil utile ? Enfin si, parmi vous, les uns savent ce qui

Copyright Arvensa Editions

convient, tandis que les autres l'ignorent et ont besoin de conseil, si, d'un autre côté, un homme sage peut donner des conseils à des gens sans expérience, il serait en état à lui tout seul de vous conseiller, si vous ne savez pas ; et quand tous vous sauriez, n'aboutiriez-vous pas au même résultat ? De sorte qu'après avoir une fois entendu celui-là, vous n'auriez plus qu'à vous retirer. Mais vous en agissez tout autrement, et vous voulez entendre un grand nombre d'avis. Cependant vous ne pensez pas que ceux qui vont vous conseiller sont parfaitement éclairés sur le sujet en question ; car si vous les supposiez éclairés, il vous suffirait d'en écouter un seul. Or, n'est-il pas absurde de croire faire une chose bien utile en se rassemblant pour écouter des gens parler sur ce qu'ils ignorent ? Voilà pourquoi votre réunion me tient dans un grand embarras.

Quant à ceux qui s'empressent de vous conseiller, je crois leur dessein déraisonnable. S'ils n'ont pas le même avis sur le même sujet, il est impossible qu'ils en donnent tous un bon, ne donnant pas celui que donnera le bon conseiller. Comment donc ne serait-il pas ridicule l'empressement de gens qui veulent délibérer sur des choses qu'ils ne connaissent pas ? Leur inexpérience ne leur permettra pas de vous donner un bon conseil. Si, d'un autre côté, tous ceux qui conseillent sont du même avis, pourquoi faut-il les écouter tous ? Un seul d'entre eux qui donne cet avis suffit. Par conséquent, un dessein qui ne tend qu'à une chose inutile n'est-il pas absurde ? Un pareil empressement, chez des ignorants, serait le comble du

Copyright Arvensa Editions

délire, et il ne pourrait pas tomber dans l'esprit des gens sensés, parce que ceux-là sauraient qu'un seul d'entre eux en donnant un bon avis ferait tout autant de bien. De telle sorte qu'il m'est impossible de ne pas trouver complètement ridicule l'empressement de ceux qui veulent vous conseiller.

Quant aux avantages que vous espérez retirer des suffrages que vous vous disposez à donner, je suis encore dans un plus grand embarras. Choisirez-vous les plus habiles dans le conseil ? Mais il n'y en aura pas plus d'un pour vous conseiller, parce qu'ils n'auront pas chacun un avis différent sur la même chose. Vous n'aurez donc pas soin de recourir aux suffrages. Choisirez-vous les hommes sans expérience et sans utilité dans le conseil ? Mais n'est-il pas plus convenable de les écarter de la délibération comme des insensés ? Et si vous ne choisissez ni les habiles ni les incapables, qui choisirez-vous donc ? Mais, d'abord, faut-il absolument que vous demandiez conseil à d'autres si vous pouvez vous-mêmes discerner la vérité ? Et si vous ne le pouvez pas, que pourront y faire les suffrages ? N'est-ce pas une chose risible que vous vous rassembliez pour délibérer, parce que votre incapacité particulière vous rend la délibération nécessaire, et qu'une fois réunis vous vous imaginiez qu'il faut aller au scrutin pour choisir ceux qui sont capables ? Chacun de vous en particulier est ignorant : suffira-t-il de vous rassembler pour vous donner la science ? A part vous, vous êtes incertains : en vous réunissant, cette incertitude

Copyright Arvensa Editions

va faire place à la connaissance éclairée de ce que vous avez à faire, et cela sans que vous l'ayez apprise de personne, et sans que vous l'ayez découverte, ce qui est le plus difficile ! Enfin, si vous n'êtes pas capables de discerner la conduite que vous devez tenir, vous ne le serez pas plus de reconnaître l'homme qui peut vous donner un bon conseil. Et celui même qui vous engagerait à recourir aux leçons d'autrui pour savoir ce que vous devez faire, et à juger ceux qui peuvent vous donner de mauvais ou de bons conseils, ne vous dira pas que cela va se faire en un instant dès que vous vous serez rassemblés en grand nombre : rien au monde ne paraîtrait plus dénué de sens commun. Or, si les conseils ne sont pas plus propres que la réunion à vous rendre capables de bien juger, à quoi vous serviront les suffrages ? Ou plutôt, n'y a-t-il pas une contradiction évidente entre votre réunion et vos suffrages, comme entre vos suffrages et l'empressement de ceux qui veulent vous conseiller ? Car vous vous réunissez, parce que vous êtes incapables et que vous avez besoin de conseils ; et quand vous portez des suffrages, vous agissez non plus en gens qui ont besoin de conseils, mais en hommes qui peuvent eux-mêmes juger et conseiller. D'un autre côté, quand on vous conseille, on se donne pour habile ; et vos suffrages ne font qu'accuser vos conseillers d'ignorance. Et si on vous demandait, à vous, après vos suffrages, ou à votre conseiller, quand il a donné son avis, si vous savez le motif qui vous porté à faire ce que vous avez voté, je ne pense

Copyright Arvensa Editions

pas que vous fussiez en état de répondre. Et s'il y a en effet un motif à votre décision, savez-vous si cette décision vous sera avantageuse ? Je crois encore que ni vous ni votre conseiller ne pourriez répondre à cette question. Enfin, quel est l'homme que vous estimez assez sage pour savoir tout cela ? C'est encore un point sur lequel je crois que vous ne tomberiez pas d'accord. Quand donc les choses sur lesquelles vous délibérez sont loin d'être d'une évidence frappante, quand vous les ignorez tous, suffragants et conseillers, vous avez bien raison de dire que souvent les mêmes hommes ont passé d'une conviction absolue au doute et au repentir sur les choses qu'ils conseillent ou qu'ils votent. Une telle conduite ne convient pas à des hommes de bien : ceux-ci savent ce qu'ils conseillent ; ils savent pourquoi ils le conseillent, et que ni eux ni leurs consultants n'auront jamais à s'en repentir. Voilà sur quelles matières je crois que des hommes raisonnables peuvent donner des conseils ; mais non pas sur celles pour lesquelles tu me demandes mon avis. Dans le premier cas, l'issue de la délibération ne peut être qu'heureuse ; et dans le second, après de vaines discussions on n'arrive qu'au malheur.

J'entendais un homme reprocher à son ami d'avoir ajoutée foi à son accusateur et de n'avoir prêté l'oreille

Copyright Arvensa Editions

qu'à ses discours, sans se soucier de la défense qu'on voulait lui présenter. Il lui disait que c'est une mauvaise action que de condamner un homme sans l'entendre, sans entendre ses amis, qui peuvent avoir d'excellentes raisons a donner, et de se fier légèrement à une accusation avant d'avoir entendu les deux côtés ; qu'il est juste de connaître l'apologie aussi bien que l'accusation, avant de louer ou de blâmer. Comment peut-on prononcer une sentence juste et juger suivant les formes, sans entendre les deux parties ? Car il faut prononcer entre les discours de chaque côté comme entre l'or et le porphyre. Dans quel but donnerait-on aux deux parties le temps de se défendre ; dans quel but forcerait-on les juges à promettre avec serment de les écouter également, si le législateur n'avait pensé qu'avec ces précautions la sentence du tribunal serait plus juste et mieux rendue ? Mais pour toi, il semble que tu n'aies jamais entendu parler de ce principe familier à tout le monde. — Quel principe ?

Ne juge pas avant d'avoir entendu les deux côtés.

Ce principe ne serait pas si répandu, s'il n'était bon et convenable. Je te conseille donc à l'avenir de ne pas blâmer et louer si légèrement.

L'autre répondit qu'il lui paraissait absurde, si l'on ne pouvait distinguer le mensonge de la vérité en entendant un seul, qu'on le pût davantage quand on en entendrait deux. On ne peut s'éclairer en entendant seulement celui qui dit vrai, et si après lui, on entend encore celui qui

Copyright Arvensa Editions

ment, on le pourra ! Mais si celui qui parle suivant la raison et la vérité ne peut donner le caractère de l'évidence à ce qu'il dit, deux hommes dont l'un mentira et parlera contre toute raison, pourront-ils prouver ce que ne pouvait faire découvrir l'homme qui ne disait que des choses vraies et sensées ? Quant à moi, je ne comprends pas d'où viendrait cette évidence. Est-ce de leur silence ou de leurs discours ? Si c'est de leur silence, il faudrait n'écouter ni l'un ni l'autre au lieu de les entendre tous deux. Et si c'est de leurs discours à tous deux, il n'est pas vrai qu'ils fassent un discours à deux, car ils parlent chacun dans un sens différent. Comment donc pourraient-ils concourir à persuader ? Pour faire naître la même évidence, il faudrait qu'ils tinssent le même langage ; or, ils ne le font pas ; de telle sorte, à présent, que si la persuasion découle de leurs discours, c'est du discours de chacun d'eux en particulier. Si l'un parle, celui-là aura raison ; si l'un parle le premier, l'autre le second, ils persuaderont l'un après l'autre. Et si tous deux peuvent faire connaître la vérité séparément, pourquoi écouterait-on le dernier ? Quand le premier a parlé, l'évidence a lui. S'ils peuvent ensemble faire connaître la vérité, ajouta-t-il, comment un seul d'entre eux ne suffirait-il pas pour la découvrir ? Si chacun d'eux ne peut la faire paraître, comment pourraient-ils le faire tous deux ? Et si chacun d'eux peut le faire séparément, il est évident que le premier qui parlera persuadera, de sorte qu'après avoir entendu celui-là seul, on ne peut plus connaître la vérité.

Copyright Arvensa Editions

En les entendant parler ainsi, j'étais fort indécis et incapable de prononcer entre eux. Les autres assistants donnaient raison au premier. N'aurais-tu rien à me dire sur cette question, si pour connaître la vérité il vaut mieux n'entendre qu'une partie, ou s'il convient plutôt d'attendre la réponse, ou encore s'il n'est pas nécessaire d'entendre les deux ensemble ? ou as-tu quelque autre méthode ?

Dernièrement un homme reprochait à quelqu'un de n'avoir pas eu assez de confiance pour lui prêter de l'argent. Celui à qui on adressait ce reproche se défendait ; l'un des assistants demanda à l'accusateur si celui qui n'avait pas eu confiance en lui et n'avait pas voulu lui prêter avait fait une faute : et toi-même, qui n'as pu lui persuader de te prêter, n'es-tu pas en faute ? — Comment, en faute ? — Lequel te semble avoir commis une faute, celui qui manque son but ou celui qui l'atteint ? — Celui qui le manque. — Or, tu l'as manqué, puisque tu voulais qu'on te prêtât ; et celui qui refusait de te prêter n'a pas manqué le but qu'il voulait atteindre en cette circonstance. — Je l'avoue, dit l'accusateur, mais comment serais-je en faute parce qu'il ne m'a rien donné ? — Si tu le priais de faire une chose qu'il ne devait pas faire, ne penses-tu pas avoir commis une faute ? Et lui, n'a-t-il pas eu raison de le la refuser ? Si, au contraire,

Copyright Arvensa Editions

tu avais raison de l'en prier, il n'y a qu'une faute de ta part qui ait pu te faire manquer ton but. — C'est possible, reprit l'accusateur ; mais lui, n'est-il pas en faute d'avoir manqué de confiance en moi ? — Si tu as employé auprès de lui les efforts et les sollicitations convenables, tu n'es pas en faute. — Non, certes. — Tu ne l'as donc pas assez bien prié ? — Il paraît. — Si c'est par ta faute qu'il n'a pas été persuadé, comment serait-il juste à toi de lui faire des reproches ? — Je n'ai plus rien à dire. — Et trouves-tu à redire à ce qu'on ne s'occupe pas de ceux qui agissent mal ? — Non, certainement. — Et ceux qui négligent de faire les sollicitations convenables ne le paraissent-ils pas mal agir ? — Oui, dit notre accusateur. — Comment donc ton ami aurait-il tort, si tu t'es mal conduit ? — Tu as raison. — Pourquoi, continua l'interlocuteur, les hommes se font-ils de pareils reproches ? Pourquoi accusent-ils ceux qu'ils n'ont pu persuader de n'être pas persuadés, tandis qu'ils ne songent pas à s'accuser eux-mêmes de n'avoir pas su persuader ? — Ici un autre des assistants prit la parole : si quelqu'un, dit-il, devait faire un bon usage de cet argent prêté et en éprouver un heureux secours, et qu'après avoir prié qu'on lui accordât ce secours, il n'essuyât qu'un refus, n'aurait-il pas bien raison de se plaindre ? — Celui à qui cet homme croit devoir s'adresser, ou peut lui prêter ou ne le peut pas. S'il ne le peut pas, comment aurait-on raison de lui demander une chose impossible ? Et s'il le peut, pourquoi ne l'a-t-on pas persuadé ? Comment ceux qui font de pareils

Copyright Arvensa Editions

raisonnements pourraient-ils avoir le sens commun ? — Mais par Jupiter, dit l'autre, il doit faire ces reproches pour que celui à qui il les adresse agisse mieux à son égard à l'avenir, ainsi que les autres amis qui l'écoutent. — Crois-tu donc qu'on réformera sa conduite, en écoutant quelqu'un qui pense et parle bien, ou en écoutant un homme qui se trompe ? — En écoutant celui qui parle bien. — Or, l'homme dont nous parlons ne te semblait pas bien penser. — En effet. — Comment donc ceux qui écouteront de pareils reproches en agiront-ils mieux ? — En aucune façon. — Dans quel but donc ferait-on ces reproches ? — L'interlocuteur avoua qu'il n'en savait rien.

Quelqu'un reprochait à un homme la faiblesse avec laquelle il ajoutait foi aux paroles du premier venu : qu'on se fie aux paroles de ses concitoyens, de ses compatriotes, on le conçoit ; mais à de tels hommes, qu'on n'a jamais ni vus ni connus, et cela, quand on n'ignore pas que presque tous les hommes sont vaniteux et pervers, c'est le signe le moins équivoque de la folie. Un des assistants lui dit : je croyais que tu faisais bien plus d'estime de celui qui comprend tout d'un coup et du premier coup d'oeil que de celui qui y met plus de temps. — Et c'est encore mon avis, dit le premier. — Pourquoi donc, reprit l'autre, lui reproches-tu de croire tout de suite les premiers venus qui lui disent la vérité ? — Ce n'est pas là ce que je lui

Copyright Arvensa Editions

reproche, mais de croire tout de suite ceux qui mentent. — Mais s'il y mettait plus de temps, s'il cessait de se confier et de s'en rapporter aux premiers venus, tu ne lui adresserais plus de reproches ? — Non, certainement. — Et cela sans doute parce qu'il ne donnerait sa confiance que lentement et a des personnes sûres. — Sans doute. — Car il me semble que ton sentiment n'est pas qu'il faille accuser un homme pour donner sa confiance, mais bien pour la donner a des hommes sans foi. — C'est là mon sentiment. — Or, n'est-il pas vrai que tu crois devoir lui adresser des reproches, parce qu'il donne sa confiance tout de suite aux premiers venus, et qu'au contraire il n'en mériterait aucun, s'il prenait son temps et ne donnait pas sa confiance au hasard ? — Aucun, c'est mon avis. — Pourquoi donc lui fais-tu des reproches ? Parce qu'il s'est trompé en se fiant à des inconnus avant d'avoir examiné avec soin ? Et s'il n'avait donné sa confiance qu'après un certain temps, mais avant d'examiner, ne se serait-il pas trompé ? — Par Jupiter, dit l'accusateur, il ne se serait pas moins trompé. Mais ce que je crois, c'est qu'il ne faut avoir aucune confiance aux premiers venus. — Mais si tu crois qu'il ne faut pas se fier aux premiers venus, doit-on se fier tout de suite à des inconnus ? Ou faut-il auparavant examiner s'ils disent la vérité ? — Il le faut, répondit l'autre. — Quant aux compatriotes, aux hommes que nous voyons habituellement, il est inutile d'examiner s'ils disent la vérité. — C'est mon opinion. — Cependant quelques-uns d'entre eux sont peut-être de mauvaise foi ? — Peut-

Copyright Arvensa Editions

être bien. — Pourquoi donc alors paraît-il plus raisonnable de se fier à des compatriotes et à des voisins qu'aux premiers venus ? — Je ne saurais le dire. — Et s'il ne faut pas plus se fier à des compatriotes qu'aux premiers venus, ne faut-il pas les regarder comme moins dignes de foi ? — On ne peut dire le contraire. — Si donc des hommes sont compatriotes des uns et inconnus aux autres, comment la confiance qu'ils inspirent ne serait-elle pas nécessairement inégale, puisque l'on ne doit pas regarder comme également dignes de foi les compatriotes et les inconnus, à ce que tu dis ? — En effet, cela ne me paraît pas soutenable. — Leurs paroles paraîtront aux uns dignes de foi et aux autres incroyables ; et ni les uns ni les autres n'auront tort malgré cela. — Voilà qui est absurde. — Ensuite, continua l'autre, si compatriotes et inconnus tiennent les mêmes discours, comment ces discours ne seraient-ils pas également ou dignes de foi ou incroyables ? — Il le faut bien. — Quand ils disent la même chose, cette chose mérite donc confiance. — Il semble que oui, repartit l'interlocuteur.

Quand ils eurent ainsi parlé, j'étais fort incertain à qui il fallait se fier, à qui ne pas se fier : si c'était plutôt aux hommes dignes de foi et instruits des choses dont ils parlent qu'aux compatriotes et aux gens que l'on connaît. Quel est ton avis là-dessus ?

Copyright Arvensa Editions



Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres

Table des matières du titre

SISYPHE

Copyright Arvensa Editions



Interlocuteurs :
SOCRATE, SISYPHE

SOCRATE.
Nous t'avons attendu longtemps hier, Sisyphe, pour le discours de Stratonicos. Nous espérions que tu viendrais entendre avec nous ce savant homme développer tant et de si belles choses en paroles et en actes [1303]. Mais quand nous avons compris que tu ne viendrais plus, nous avons été nous-mêmes écouter cet homme.

SISYPHE.
C'est, ma foi, vrai ! Mais il m'est survenu une affaire plus importante que je ne pouvais négliger. Nos magistrats tenaient conseil hier : ils ont voulu que je prisse part à leurs délibérations. Or, chez nous, Pharsaliens, la loi elle-même exige qu'on obéisse aux magistrats quand ils invitent l'un d'entre nous à délibérer avec eux.

SOCRATE.
Il est beau certes d'obéir à la loi, et aussi de passer aux yeux de ses concitoyens pour un bon conseiller, comme toi précisément qui es regardé comme tel parmi les Pharsaliens. Mais, Sisyphe, je ne pourrais pour le moment engager avec toi une conversation sur ce qu'on entend

Copyright Arvensa Editions

par bien délibérer : cela demanderait, je crois, beaucoup de temps et un long entretien. Cependant, volontiers je discuterais avec toi tout d'abord sur la délibération elle-même, sur ce qu'elle est. Pourrais-tu me dire ce qu'il faut entendre par délibérer ? Ne me dis pas ce qu'est bien ou mal délibérer, ou ce que tu nommes en quelque manière la belle délibération, mais définis simplement l'acte même de délibérer. Cela ne t'est-il pas très facile, à toi, du moins, qui es un si habile conseiller ? Mais je crains d'être bien indiscret en t'interrogeant ainsi sur ce sujet ?

SISYPHE.
Quoi ! tu ignores vraiment ce que c'est que délibérer ?

SOCRATE.
Mais oui, Sisyphe, à moins que ce ne soit pas autre chose que rendre des oracles, sans aucune science, sur ce qu'on doit faire, et improviser au petit bonheur, se faisant à soi-même des conjectures, absolument comme les gens qui jouent à pair et impair : ces derniers ignorent, en effet, s'ils ont pair ou impair dans la main, et pourtant il se trouve que leur réponse est juste[1304]. Délibérer est souvent quelque chose de semblable : on ne sait rien sur l'objet même de la délibération et, au petit bonheur, il arrive qu'on dise la vérité. Si c'est cela, je vois ce qu'est la délibération ; si ce n'est rien de tel, j'avoue que je ne comprends pas bien.

Copyright Arvensa Editions

SISYPHE.
Non, ce n'est pas la même chose que l'ignorance complète d'un sujet, mais c'est connaître une partie de la question, sans toutefois savoir encore le reste.

SOCRATE.
Par Zeus, est-ce que délibérer — car je crois en quelque sorte deviner aussi ta pensée sur la bonne délibération — est pour toi quelque chose comme chercher à découvrir ce qu'on a de mieux à faire sans le savoir encore clairement, mais en en ayant en partie l'idée ? Est-ce bien là ce que tu dis ?

SISYPHE.
Parfaitement.

SOCRATE.
Or, ce que les hommes recherchent des choses, est-ce bien ce qu'ils connaissent, ou aussi ce qu'ils ne connaissent pas ?

SISYPHE.
Les deux.

SOCRATE.
En disant que « les hommes recherchent les deux, et ce qu'ils savent et ce qu'ils ne savent pas! », entends-tu, par

Copyright Arvensa Editions

exemple, que quelqu'un, au sujet de Gallistratos, sait qui est Callistratos, mais ignore où il se trouve ? Est-ce là ta pensée en disant : il faut chercher les deux ?

SISYPHE.
Oui.

SOCRATE.
Donc ce que cet homme chercherait, ce ne serait pas précisément de connaître Gallistratos, puisqu'il le connaît ?

SISYPHE.
Évidemment non.

SOCRATE.
Mais il chercherait où il se trouve.

SISYPHE.
C'est mon avis.

SOCRATE.
Il ne chercherait pas non plus où il pourrait le trouver, s'il le savait, mais il le trouverait aussitôt ?

SISYPHE.
Oui.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
On ne cherche donc pas ce que l'on sait, mais ce que l'on ne sait pas, à ce qu'il paraît. Et si ce discours te semble éristique, Sisyphe, et n'avoir d'autre but que le seul plaisir de discuter, non la découverte de la vérité, je vois encore de cette manière si cela ne te semble pas être comme nous le disons : tu sais évidemment ce qui a lieu en aussi, qu'une devinette, et telle sera, en fait, la conclusion de la géométrie. A propos de la diagonale, ce que les géomètres ignorent, ce n'est pas si elle est ou non diagonale, et ce n'est pas cela qu'ils essaient de trouver, mais ils se demandent quelle est sa grandeur par rapport aux côtés des surfaces qu'elle divise. N'est-ce pas là ce qu'ils recherchent à son sujet ?

SISYPHE.
Il me le semble.

SOCRATE.
Cela même qu'ils ignorent, n'est-il pas vrai ?

SOCRATE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Et encore : tu sais que la duplication du cube est l'objet des recherches et des raisonnements des géomètres ; quant au cube lui-même, ils ne recherchent pas s'il est

Copyright Arvensa Editions

cube ou non, mais cela, ils le savent, n'est-ce pas ?

SISYPHE.
Oui.

SOCRATE.
De même à propos de l'air, Anaxagore, Empédocle et tous les autres rêveurs, comme tu le sais, recherchaient s'il est fini ou infini.

SISYPHE.
Oui.

SOCRATE.
Mais non si l'air existe, n'est-ce pas ?

SISYPHE.
Non certes.

SOCRATE.
Donc tu m'accorderas qu'il en est ainsi de tout le reste : personne ne cherche jamais ce qu'il sait, mais plutôt ce qu'il ignore ?

SISYPHE.
Parfaitement,

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Or délibérer nous a paru consister en ceci : chercher à découvrir ce qu'on a de mieux à faire quand on doit agir ?

SISYPHE.
Oui.

SOCRATE.
Mais cette recherche qu'est la délibération, elle porte sur les faits, n'est-ce pas ?

SISYPHE.
Absolument.

SOCRATE.
Donc, il nous faut voir à présent ce qui empêche les chercheurs de découvrir ce qu'ils cherchent.

SISYPHE.
C'est mon avis.

SOCRATE.
Pouvons-nous dire que ce soit autre chose que l'ignorance ?

SISYPHE.
Examinons, par Zeus.

SOCRATE.

Copyright Arvensa Editions

Oui, de notre mieux, et, comme on dit, larguons toutes les voiles et donnons toute notre voix. Examine donc avec moi ceci : penses-tu qu'il soit possible à un homme de délibérer sur la musique, s'il ne connaît rien en fait de musique, ni comment il faut jouer de la cithare, ni quoi que ce soit concernant cet art ?

SISYPHE.
Certes non.

SOCRATE.
Et le commandement militaire, et l'art de la navigation, qu'en dis-tu ? Celui qui n'y entend rien, serait-il, à ton avis, en état de délibérer sur l'un ou l'autre de ces métiers, comment il devrait s'y prendre, de quelle manière il pourrait commander une armée ou gouverner un navire, lui qui ne sait ni commander, ni gouverner ?

SOCRATE.
Nullement.

SOCRATE.
Ne crois-tu pas qu'il en soit ainsi pour tout ? Sur les choses qu'on ne sait pas on ne saurait ni ne pourrait délibérer dès lors qu'on les ignore.

SISYPHE.
Parfaitement.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Mais on peut chercher ce que l'on ignore, n'est-ce pas ?

SISYPHE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Donc chercher n'est pas la même chose que délibérer.

SISYPHE.
Comment cela ?

SOCRATE.
Parce que la recherche porte précisément sur ce que l'on ne sait pas, et il ne nous paraît pas possible que l'on délibère sur ce qu'on ne sait pas. N'est-ce pas là ce que nous avons dit ?

SISYPHE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Par conséquent, vous autres, hier, vous avez cherché à découvrir ce qu'il y avait de mieux pour la cité, mais vous ne le saviez pas. Si vous l'aviez su, vous ne l'auriez plus cherché, pas plus que nous ne cherchons quoi que ce soit que nous savons déjà. N'est-il pas vrai ?

Copyright Arvensa Editions

SISYPHE.
En effet.

SOCRATE.
Que faut-il faire, d'après toi, Sisyphe, quand on ne sait pas, chercher ou apprendre ?

SISYPHE.
Apprendre, par Zeus.

SOCRATE.
Tu as raison. Mais pourquoi penses-tu qu'il faille apprendre plutôt que chercher ? Parce qu'on trouvera plus facilement et plus vite en apprenant de ceux qui savent qu'en cherchant soi-même lorsqu'on ignore, ou pour une autre raison ?

SISYPHE.
Pour celle-là même.

SOCRATE.
Mais pourquoi alors, vous autres, hier, au lieu de délibérer sur ce que vous ignoriez et de chercher ce qu'il y a de mieux à réaliser dans la cité, n'avez-vous pas appris de gens compétents comment vous pourriez réaliser ce qu'il y a de mieux pour la cité ? En vérité, vous me semblez avoir passé toute la journée d'hier à improviser et à

Copyright Arvensa Editions

vaticiner sur des questions que vous ne connaissiez pas, au lieu d'apprendre, les magistrats de la ville, et toi avec eux. Tu diras peut-être que je m'amuse avec toi, que tout cela est pure dialectique et que je n'ai pas voulu te faire une démonstration sérieuse.
Mais ! Par Zeus, examine maintenant ceci sérieusement, Sisyphe. Si on accorde que la délibération est quelque chose, et non, comme nous le pensions tout à l'heure, une pure ignorance, ou une conjecture, ou une improvisation, pour me servir seulement de ce mot plus relevé au lieu d'un autre, crois-tu que les uns soient supérieurs aux autres dans l'art de délibérer et de bien conseiller, comme dans toutes les autres sciences, les uns diffèrent des autres, charpentiers, médecins, joueurs de flûte, et en général tous les gens de métier qui diffèrent entre eux. Et de même que ceux-ci dans leurs arts, penses-tu que dans la délibération, les uns soient supérieurs aux autres ?

SISYPHE.
Parfaitement.

SOCRATE.
Dis-moi donc : tous, n'est-il pas vrai, et ceux qui sont bons dans l'art de délibérer, et ceux qui y sont mauvais, délibèrent sur des choses futures ?

SISYPHE.
Tout à fait.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
N'est-il pas vrai que les choses futures ne sont pas encore ?

SISYPHE.
Elles ne sont certainement pas.

SOCRATE.
Car si elles étaient, elles ne seraient plus à venir, mais elles seraient présentes déjà. N'est-ce pas ?

SISYPHE.
Oui.

SOCRATE.
Donc, si elles ne sont pas encore, elles ne sont point nées, puisqu'elles ne sont pas.

SISYPHE.
Non, en effet.

SOCRATE.
Et si elles ne sont point nées, elles ne peuvent donc encore avoir aucune nature propre.

SISYPHE.
Forcément aucune.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Alors, tous ceux qui délibèrent, bien ou plus facilement et plus vite en apprenant d'autrui, qu'en cherchant par soi-même. C'est le rôle des conseillers de posséder la science qu'ils doivent communiquer aux délibérants. Quand on cherche la lumière sur une question, on s'adresse aux gens compétents. Ne délibèrent-ils pas sur des choses qui ne sont pas, qui n'ont pas été, qui n'ont aucune nature, puisqu'ils délibèrent sur des choses futures ?

SISYPHE.
Il le paraît bien.

SOCRATE.
Te semble-t-il à toi, qu'il soit possible de trouver, bien ou mal, ce qui n'est pas ?

SISYPHE.
Que veux-tu dire ?

SOCRATE.
Je vais t'expliquer ma pensée. Écoute. Comment, entre plusieurs archers, reconnaitrais-tu ceux qui sont habiles et ceux qui sont maladroits ? N'est-ce pas facile à distinguer ? Sans doute, tu leur ferais viser un but, n'est-ce pas ?

SISYPHE.

Copyright Arvensa Editions

Certainement.

SOCRATE.
Et c'est celui qui a atteint le plus souvent le but que tu proclamerais vainqueur ?

SISYPHE.
Parfaitement.

SOCRATE.
Mais si aucun but ne leur était proposé, et que chacun tirât comme il voudrait, te serait-il possible de discerner ceux qui tirent bien ou mal ?

SISYPHE.
D'aucune manière.

SOCRATE.
Eh bien ! pour discerner aussi ceux qui délibèrent bien ou mal, alors qu'ils ignorent sur quoi portent leur délibération, ne te trouverais-tu pas dans l'embarras ?

SISYPHE.
Parfaitement.

SOCRATE.
Et s'ils délibèrent sur des choses futures, ils délibèrent sur ce qui n'est pas ?

Copyright Arvensa Editions

SISYPHE.
Tout à fait.

SOCRATE.
Et n'est-il pas impossible à qui que ce soit, de trouver ce qui n'est pas ? Dis-moi, te semble-t-il, à toi, qu'on puisse trouver ce qui n'est pas ?

SISYPHE.
En aucune manière.

SOCRATE.
Donc, puisqu'il n'y a pas moyen d'atteindre ce qui n'est pas, personne, non plus, délibérant sur ce qui n'est pas, ne pourrait atteindre son objet ? car le futur est dans la catégorie des choses qui ne sont pas, n'est-il pas vrai ?

SISYPHE.
Il me le semble.

SOCRATE.
Par conséquent, ne pouvant même pas atteindre les choses futures, aucun homme ne saurait plus être ni bon ni mauvais conseiller ?

SISYPHE.
Il ne le paraît pas.

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE.
Et nul ne sera meilleur ou pire conseiller l'un que l'autre, puisque nul n'est ni plus apte ni moins apte à atteindre ce qui n'est pas.

SISYPHE.
En effet.

SOCRATE.
De quelle norme se servent donc les hommes pour déclarer certains d'entre eux bons ou mauvais conseillers ? N'y a-t-il pas là matière à de nouvelles réflexions, Sisyphe ?



Copyright Arvensa Editions

DIALOGUES NON AUTHENTIQUES

Liste des titres
Table des matières du titre

ÉRYXIAS

ou

Sur la richesse

Copyright Arvensa Editions



Introduction

Nous étions en train de nous promener sous le portique de Zeus Libérateur[1305], Eryxias de Steiria[1306] et moi, quand vinrent à nous Critias et Erasistratos le neveu de Phéax, fils d'Erasistratos. Ce dernier était rentré tout récemment de Sicile et de ces régions.

— Salut, Socrate, dit-il, en nous abordant.

— Salut à toi pareillement, répondis-je. Et alors ? Nous rapportes-tu quelque bonne nouvelle de Sicile ?

— Mais tout à fait. Voulez-vous, continua-t-il, que nous nous asseyons d'abord ? car je suis fatigué d'avoir fait la route à pied depuis Mégare.

— Volontiers, si cela te fait plaisir.

— Eh bien ! que voulez-vous savoir en premier lieu des gens de là-bas ? Ce qu'ils font ou quels sentiments ils ont à l'égard de notre ville ? Leur humeur envers nous me fait tout à fait penser aux guêpes : si, en effet, on les excite un tant soit peu et si on les irrite, on n'en peut venir à bout, à moins de s'attaquer à l'essaim et de le détruire complètement. Ainsi des gens de Syracuse. Si on ne se donne la peine d'armer une flotte puissante pour aller là-bas, il n'y aura pas moyen de soumettre cette ville ; de

Copyright Arvensa Editions

petites expéditions ne feraient que les irriter davantage et les rendraient souverainement insupportables. Ils viennent de nous envoyer des ambassadeurs, mais je crois bien que c'est pour tendre quelque embûche à notre cité.

Tandis que nous causions, voici que les ambassadeurs passèrent. Alors, Erasistratos me montrant l'un d'entre eux, me dit : « Tiens, celui-là, Socrate, c'est le plus riche des Siciliens et des Italiens. Comment ne le serait-il pas, poursuivit-il, lui qui possède une telle étendue de terrain qu'il lui serait facile, s'il voulait, de faire des labours d'une étendue immense ! On n'en trouverait certainement pas une pareille dans toute la Grèce. De plus, ses autres richesses sont considérables, esclaves, chevaux, or, argent... »

Comme je le voyais lancé à pérorer sur la fortune de cet homme, je lui demandai :

— Eh bien ! Erasistratos, pour quelle sorte d'homme passe-t-il en Sicile ?

— Lui, dit-il, il passe pour le plus scélérat des Siciliens et des Italiens, et il l'est plus que tous, d'autant plus scélérat qu'il est plus riche. Aussi, demande à n'importe quel Sicilien quel homme, à son avis, est le plus scélérat et le plus riche, personne ne t'en désignera un autre que lui.

Première thèse

M'apercevant qu'il mettait la conversation sur un sujet

Copyright Arvensa Editions

qui n'était pas de médiocre importance, puisqu'il s'agissait des questions qui passent pour les plus graves, c'est-à-dire la vertu et la richesse, je lui demandai lequel des deux hommes lui semblait le plus riche, celui qui se trouve avoir des talents d'argent, ou celui qui possède un champ d'une valeur de deux talents.

— C'est, je pense, répondit-il, celui qui possède le champ.

— Donc, repris-je, d'après ce même raisonnement, si quelqu'un avait des vêtements, des tapis, ou d'autres objets de plus de valeur encore que tout ce que possède cet étranger, il serait plus riche que lui.

Il en convint également.

— Mais si on te donnait le choix entre les deux, que prendrais-tu ?

— Moi, répondit-il, ce qui a le plus de valeur.

— Et tu croirais ainsi être plus riche ?

— Précisément.

— Donc, celui-là nous paraît être le plus riche qui possède des objets de la plus grande valeur ?

— Oui, dit-il.

— Par conséquent, continuai-je, les gens bien portants seraient plus riches que les malades, si la santé est un trésor beaucoup plus précieux que les biens possédés par le malade. Il n'est, en effet, personne qui ne préfère la santé, avec une petite fortune, à la maladie, jointe à toutes les richesses du grand roi, parce qu'on estime évidemment la santé comme de bien plus grande valeur.

Copyright Arvensa Editions

Or, on ne la préférerait certes pas, si on ne la jugeait supérieure à la fortune.

— Evidemment non.

— Et si on pouvait trouver quelque autre chose de plus précieux que la santé, c'est celui qui la posséderait qui serait le plus riche.

— Oui.

— Eh bien ! si quelqu'un à présent nous abordait et nous demandait : O vous, Socrate, Eryxias, Erasistratos, pourriez-vous me dire quel est pour l'homme le bien le plus précieux? N'est-ce pas celui dont la possession lui permettra de prendre les décisions les plus utiles sur la manière de conduire le mieux possible ses propres affaires et celles de ses amis. Qu'est-ce donc à notre avis?

— Il me semble, Socrate, que le bonheur est ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme.

— Et tu n'as pas tort, répliquai-je. Mais estimerons-nous que les plus heureux parmi les hommes sont ceux qui réussissent le mieux ?

— Il me le paraît bien.

— Or, ceux qui réussissent le mieux, ne sont-ils pas ceux qui se trompent le plus rarement sur ce qui les concerne eux et les autres, et qui généralement obtiennent les plus grands succès ?

— Tout à fait.

— Et ce sont, n'est-ce pas, ceux qui savent ce qui est bien ou mal, ce qu'il faut faire ou non, qui réussissent le mieux et se trompent le moins ?

Copyright Arvensa Editions

Là-dessus, il fut aussi de mon avis.

— Donc ce sont les mêmes hommes qui nous paraissent à la fois les plus sages, les plus avisés dans leurs affaires, les plus heureux et les plus riches, si toutefois c'est la sagesse qui, de tous les biens, nous semble être le plus précieux.

— Oui.

— Mais, Socrate, reprit Eryxias, à quoi servirait à l'homme d'être plus sage que Nestor, s'il n'avait même pas le nécessaire pour vivre, en fait de nourriture, de boisson, de vêtements et de toute autre chose du même genre ? De quelle utilité lui serait la sagesse ? Comment pourrait-il être le plus riche, celui qui en serait presque réduit à mendier, puisqu'il manquerait des objets de première nécessité ?

Il me sembla tout à fait que son objection était sérieuse.

— Mais, répondis-je, celui qui possède la sagesse subira-t-il une telle infortune, s'il vient à manquer de ces biens ; et, au contraire, qui aurait la maison de Poulytion[1307], même pleine d'or et d'argent, ne manquerait-il de rien ?

— Qui l'empêche, reprit-il, de disposer de ces ressources et d'avoir aussitôt en échange tout ce dont il a besoin pour vivre, ou de l'argent qui lui permettra de se le procurer, et sur-le-champ de se munir de toutes choses en abondance ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui, répliquai-je, à condition de tomber sur des hommes qui préfèrent une semblable maison à la sagesse de Nestor, car s'ils étaient capables d'apprécier davantage la sagesse humaine et ce qu'elle produit, le sage aurait un bien plus riche objet d'échange si, en cas de besoin, il voulait disposer de sa sagesse et de ses œuvres. L'utilité de la maison est-elle si grande et si impérieuse, importe-t-il tellement à la vie de l'homme d'habiter une demeure de cette richesse plutôt qu'une étroite et pauvre maisonnette, et l'utilité de la sagesse, au contraire, est-elle si insignifiante, importe-t-il si peu d'être un sage ou un sot en ce qui concerne les problèmes les plus graves ? Est-ce une chose méprisable pour les hommes et qui ne trouve point d'acheteurs, tandis que le cyprès ornant la maison de Poulytion et les marbres penléliques[1308], tant de gens en éprouvent le besoin et veulent les acheter ? S'agit-il d'un habile pilote, d'un médecin compétent ou de tout homme capable d'exercer avec adresse un art de ce genre, il n'est pas un d'entre eux qui ne soit plus estimé que les plus précieux des biens, et quiconque est capable de délibérer avec sagesse sur la meilleure conduite à tenir concernant ses propres affaires et celles des autres, ne (395a) trouverait donc pas acheteur, s'il voulait vendre ?

Là-dessus, Eryxias me regarda de l'air d'un homme froissé :

— Mais alors, toi, Socrate, si tu dois dire la vérité, tu te

Copyright Arvensa Editions

prétendrais plus riche que Callias le fils d'Hipponicos[1309] ? Car, évidemment, tu ne t'avouerais inférieur à lui sur aucune des questions les plus graves, mais tu t'estimes plus sage. Et cependant, tu n'en es pas plus riche.

— Tu crois peut-être, Eryxias, répondis-je, que nos discours présents sont un pur jeu et n'ont aucune vérité, mais que nous faisons comme au jeu de trictrac, où, si l'on enlève une pièce, on peut à tel point dominer l'adversaire qu'il est incapable de riposter. Tu supposes, sans doute, que, dans cette question des richesses, une thèse n'est pas plus vraie que l'autre et qu'il y a certains raisonnements qui ne sont pas plus vrais que faux : en les employant, on vient à bout des contradicteurs, qui disent, par exemple, que les plus sages sont aussi les plus riches, et, ce disant, on soutient le faux contre ceux qui affirment la vérité. A cela, rien peut-être de bien étonnant. C'est comme si deux hommes discutaient à propos des lettres, l'un prétendant que Socrate commence par une S, l'autre, par un A. Il se pourrait que le raisonnement de celui qui dit qu'il commence par un A fût plus fort que le raisonnement de celui qui dit qu'il commence par une S.

Eryxias jeta ses regards sur les assistants, moitié souriant moitié rougissant, comme s'il avait été absent jusque-là de notre conversation :

— Pour moi, Socrate, dit-il, je ne pensais pas qu'on dût tenir des discours dont on n'arrivera à persuader aucun de

Copyright Arvensa Editions

ceux qui les entendent et auxquels on ne peut rien gagner,— quel homme sensé se laisserait, en effet, jamais convaincre que les plus sages sont aussi les plus riches ? Mais plutôt, puisqu'il s'agit de richesses, il faudrait discuter comment il est beau ou comment il est honteux de s'enrichir, et voir si le fait même d'être riche est un bien ou un mal.

— Soit, répondis-je, nous allons donc désormais nous tenir sur nos gardes, et tu fais bien de nous avertir. Mais puisque tu introduis la discussion, pourquoi n'essaierais-tu pas toi-même de dire si cela te paraît à toi un bien ou un mal de s'enrichir, étant donné, d'après toi, que nos discours précédents n'ont pas touché ce sujet ?

— Eh bien ! pour moi, répondit-il, je crois que c'est un bien de s'enrichir.

Deuxième thèse

Il voulait encore ajouter quelque chose, mais Critias interrompit :

— Or ça, dis-moi, Eryxias, tu penses que c'est un bien d'être riche ?

— Certes oui, par Zeus, sinon je serais toqué, et il n'est personne, je suppose, qui n'en convienne.

— Pourtant, répliqua l'autre, il n'est, je crois, personne non plus que je ne fasse convenir avec moi que, pour certaines gens, c'est un mal d'être riche. Or, si c'était un

Copyright Arvensa Editions

bien, cela ne pourrait paraître un mal pour quelques-uns d'entre nous.

Je leur dis alors :

— Si vous vous trouviez en désaccord sur la question de savoir lequel de vous deux avance les propositions les plus exactes sur l'équitation, comment on monte le mieux à cheval, et s'il arrivait que je fusse moi-même un homme compétent dans la matière, je m'efforcerais de terminer votre différend, — j'aurais honte, moi présent, de ne pas faire tout mon possible pour empêcher vos dissentiments. Ainsi de tout autre sujet de désaccord, car forcément, si vous ne finissez par vous entendre, vous vous séparerez plus ennemis qu'amis. Or maintenant, puisque vous voilà divisés à propos d'une chose dont il faut faire usage durant toute la vie et pour laquelle il importe tant de savoir le cas qu'il en faut faire, si elle est utile ou non, — et cette chose n'est pas de celles qui passent parmi les Grecs pour insignifiante, mais pour très sérieuse : les parents, dès que leurs fils leur paraissent en âge de raisonner, les engagent d'abord à rechercher les moyens de faire fortune, car si tu as quelque chose, on t'estime ; autrement, non, — puisque donc, on se préoccupe si fort de cette affaire, et que vous, d'accord sur tout le reste, vous différez d'avis en matière si grave ; puisque, de plus, votre désaccord ne porte pas sur le fait de savoir si la richesse est noire ou blanche, légère ou lourde, mais si elle est un bien ou un mal, et que rien ne peut mettre l'inimitié entre vous comme ce dissentiment sur les biens

Copyright Arvensa Editions

et les maux, alors que les liens du sang et de l'amitié vous unissent si étroitement, — moi, autant que c'est en mon pouvoir, je ne souffrirais pas de vous voir en désaccord l'un contre l'autre, mais, si j'en étais capable, je vous dirais ce qui en est et ferais cesser ainsi ce désaccord. Présentement, puisque je m'en trouve incapable et que, d'autre part, chacun de vous deux se croit de taille à forcer l'assentiment de l'autre, je suis prêt à vous aider autant que je le puis, à convenir entre vous de la vérité sur ce point. A toi donc, Critias, ajoutai-je, de nous amener à ton avis, comme tu as entrepris de le faire.

— Mais, répondit-il, ainsi que j'avais commencé, je demanderais volontiers à Eryxias s'il pense qu'il y a des hommes justes et injustes.

— Oui, par Zeus, dit celui-ci, absolument.

— Mais quoi, commettre une injustice, est-ce un mal, selon toi, ou un bien ?

— Un mal, évidemment.

— Te semble-t-il qu'un homme entretenant, au moyen d'argent, une liaison adultère avec les femmes de ses voisins, commette une injustice, oui ou non ? Et cela, malgré les défenses de la cité et des lois ?

— Pour moi, je crois qu'il commet une injustice.

— Donc, poursuivit-il, s'il est riche et peut dépenser de l'argent, le premier homme injuste venu et quiconque voudra, pourra se rendre coupable. Si, au contraire, il n'est pas riche et n'a pas de quoi dépenser, il ne pourra faire ce qu'il veut et, par conséquent, ne saurait se rendre

Copyright Arvensa Editions

coupable. C'est pourquoi, il est plus avantageux à l'homme de ne pas être riche, puisque ainsi, il fait moins ce qu'il veut, — et il veut ce qui est mauvais. Mais encore, diras-tu que la maladie est un mal ou un bien ?

— Un mal certes.

— Eh quoi ! Ne crois-tu pas qu'il y ait des gens intempérants ?

— Je le crois.

— Or, s'il valait mieux pour cet homme, eu égard à sa santé, s'abstenir des mets, des boissons et des autres prétendus plaisirs, et s'il n'en avait pas le courage à cause de son intempérance, ne serait-il pas préférable pour lui de ne pas avoir de quoi se les procurer, plutôt que de posséder en abondance ces commodités de la vie ? De cette sorte, il serait dans l'impossibilité de commettre des fautes, même s'il en avait le plus vif désir.

Intermède

Critias parut avoir bien parlé, — et si bien, que, n'eût été une certaine pudeur qui le retenait devant l'assistance, Eryxias n'aurait pu s'empêcher de se lever pour aller le battre, tant il croyait avoir perdu à s'apercevoir clairement de la fausseté de son opinion sur la richesse. Mais moi, voyant l'attitude d'Eryxias et craignant qu'on en vînt aux injures et aux altercations, je pris la parole :

Copyright Arvensa Editions

— Ce raisonnement, naguère, au Lycée, un homme sage, Prodicos de Géos le soutenait[1310], mais les assistants jugeaient qu'il disait des bêtises, si bien qu'il n'arrivait à persuader personne que telle était la vérité. Alors, un tout petit jeune homme s'avança. Il babillait agréablement et, s'asseyant, se mit à rire, à se moquer, à tourmenter Prodicos pour qu'il rendît raison de ses paroles. Je vous assure qu'il eut beaucoup plus de succès auprès des auditeurs que Prodicos.

— Pourrais-tu nous rapporter la discussion? demanda Erasistratos.

— Tout à fait, pourvu que je m'en souvienne. Voici je crois bien à peu près comment cela se passa.

Le jeune homme demandait à Prodicos en quoi, d'après lui, la richesse était un mal, en quoi elle était un bien. Celui-ci répondit comme tu viens de le faire : « Elle est un bien pour les gens honnêtes, pour ceux qui savent l'usage qu'il faut faire des richesses, oui, pour eux, elle est un bien, mais, pour les méchants, pour ceux qui ne savent pas, elle est un mal. Il en est ainsi de toutes choses, ajouta-t-il : tant valent ceux qui s'en servent, tant nécessairement valent pour eux les choses. Et le vers d'Archiloque me paraît bien juste :

Aux sages, les choses sont ce qu'ils les font[1311].

Par conséquent, dit le jeune homme, si on me rend

Copyright Arvensa Editions

sage de cette sagesse qu'ont les gens de bien, on devra forcément rendre bonnes pour moi toutes choses, sans se préoccuper d'elles le moins du monde, mais par le simple fait d'avoir changé mon ignorance en sagesse. Ainsi, fait-on de moi présentement un grammairien ? on me rendra nécessairement toutes choses grammaticales ; si c'est musicien, elles deviendront musicales, et de même, quand on fait de moi un homme de bien, on rendra également toutes choses bonnes pour moi ». Prodicos n'admit pas le dernier exemple, mais il convint des premiers. « Te semble-t-il, demanda le jeune homme, que c'est une oeuvre d'homme d'accomplir de bonnes actions, comme de bâtir une maison ? ou, nécessairement, telles ont été les actions dès le début, bonnes ou mauvaises, telles doivent-elles rester jusqu'à la fin? ».

Prodicos me parut soupçonner où tendait très habilement le discours. Pour ne pas avoir l'air d'être confondu devant tout le monde par un jeune homme, — car subir seul cette défaite lui était indifférent, — il répondit que c'était une oeuvre d'homme.

— Et crois-tu, reprit le jeune homme, que la vertu puisse être enseignée ou qu'elle soit innée ?

— Je crois qu'on peut l'enseigner.

— Dès lors, tu regarderais comme un sot celui qui s'imaginerait, en priant les dieux, devenir grammairien ou musicien ou acquérir quelque autre science, alors qu'on ne peut s'en rendre maître sans l'apprendre d'un autre ou sans la découvrir par soi-même ?

Copyright Arvensa Editions

Il convint aussi de cela.

— Par conséquent, dit le jeune homme, toi, Prodicos, quand tu demandes aux dieux le bonheur et les biens, tu ne leur demandes rien de plus que de te rendre honnête et bon, puisque tout est bon pour les gens honnêtes et bons, tout est mauvais pour les méchants. Et s'il est vrai que la vertu peut s'enseigner, tu m'as l'air de leur demander simplement qu'ils t'enseignent ce que tu ne sais pas.

Alors, moi, je dis à Prodicos que ce n'était pas, à mon avis, une petite affaire, s'il lui arrivait de se tromper sur ce point et de croire que tout ce que nous demandons aux dieux, nous l'obtenons aussitôt. « Si toutes les fois que tu te rends à la ville, tu pries avec ferveur, demandant aux dieux de t'accorder les biens, tu ne sais pas pourtant s'ils peuvent te donner ce que tu leur demandes ; c'est comme si tu allais frapper à la porte d'un grammairien et le suppliais de t'accorder la science grammaticale, sans rien faire de plus, espérant la recevoir sur-le-champ et pouvoir accomplir l'œuvre du grammairien ».

Tandis que je parlais, Prodicos se préparait à faire une charge contre le jeune homme, pour se défendre et démontrer les mêmes choses que toi, tout à l'heure. Il se fâchait de paraître invoquer les dieux en vain. Mais le gymnasiarque survint et le pria de quitter le gymnase, car il débitait des discours qui ne convenaient pas pour les jeunes gens, et du moment qu'ils ne convenaient pas, il est évident qu'ils étaient mauvais.

Copyright Arvensa Editions

Je t'ai raconté cette scène pour que tu voies quels sont les sentiments des hommes à l'égard de la philosophie. Quand c'était Prodicos qui tenait ce discours, il paraissait aux auditeurs délirer à tel point qu'on le chassait du gymnase, et toi, au contraire, tu sembles à l'instant avoir si bien parlé que non seulement tes auditeurs ont été convaincus, mais même ton contradicteur a été forcé de se ranger à ton avis. Il est clair que c'est comme au tribunal : s'il arrive que deux hommes apportent le même témoignage, l'un des deux passant pour honnête et l'autre pour méchant, le témoignage du méchant, loin de convaincre les juges, les inclinerait plutôt vers l'opinion contraire, mais l'affirmation de l'honnête homme donnera aux mêmes choses une grande apparence de vérité. Tes auditeurs et ceux de Prodicos ont peut-être éprouvé des sentiments analogues. En celui-ci, on a vu un sophiste et un bavard ; en toi, un homme politique et de grand mérite. De plus, ils s'imaginent que ce n'est pas au discours qu'il faut regarder, mais aux discoureurs et voir quelle sorte de gens ils sont.

— En vérité, Socrate, dit Erasistratos, tu as beau parler en plaisantant, Critias me paraît bien dire quelque chose.

— Mais, par Zeus, répondis-je, je ne plaisante pas le moins du monde. Pourquoi donc, puisque vous dissertez si bellement, ne pas terminer la discussion ? Il vous reste encore, je crois, un point à examiner, après vous être mis d'accord sur ce fait que la richesse est un bien pour les uns, un mal pour les autres. Il vous reste à chercher, en

Copyright Arvensa Editions

effet, ce que c'est précisément que d'être riche. Car, si vous ne savez d'abord cela, vous ne pourrez jamais convenir entre vous si c'est un bien ou un mal. Je suis prêt de mon côté, autant que j'en suis capable, à chercher avec vous.

Troisième thèse

Qu'il nous dise, celui qui affirme que la richesse est un bien, ce qu'elle est en réalité.

— Mais Socrate, moi, je ne dis rien de plus que les autres hommes sur la nature de la richesse : posséder beaucoup de biens, voilà ce que c'est que d'être riche. Et je suppose que Critias ne pense pas autrement là-dessus.

— Même en ce cas, continuai-je, il resterait encore à examiner quels sont les biens, de peur que, sous peu, vous ne vous trouviez de nouveau en désaccord sur ce sujet. Par exemple, voici la monnaie dont se servent les Carthaginois : ils cousent dans un petit sac de cuir un objet de la grandeur environ d'un statère. Nul ne connaît la nature de l'objet ainsi cousu, sauf ceux qui l'ont fait ; ensuite, ils mettent le sceau légal et utilisent l'objet comme monnaie. Qui en possède la plus grande quantité croit posséder le plus de biens et être le plus riche. Mais chez nous, qui en aurait beaucoup ne se trouverait pas plus riche qu'avec force cailloux de la montagne. A Lacédémone, on emploie comme monnaie des poids de

Copyright Arvensa Editions

fer, et de fer inutile : celui qui possède une masse considérable de ce fer s'imagine être riche. Ailleurs, cela ne vaudrait rien. En Ethiopie, on se sert de pierres gravées dont un Laconien ne saurait faire aucun usage. Chez les Scythes nomades, si on possédait la maison de Poulytion, on ne passerait pas pour plus riche que si chez nous on possédait le Lycabette. Il est donc évident que ces divers objets ne peuvent être des biens, puisque, avec eux, il y a des gens qui n'en paraîtraient pas plus riches. Mais quelques-uns sont des richesses pour certains et ceux qui les possèdent sont riches ; pour les autres, ce ne sont pas des richesses et ils ne rendent pas plus riches : ainsi le beau et le laid ne sont pas les mêmes pour tous, mais varient suivant chacun. Et si nous voulions rechercher pourquoi, chez les Scythes, les maisons ne sont pas des richesses et le sont au contraire chez nous ; pour les Carthaginois, pourquoi ce sont les sacs de cuir et pas pour nous ; le fer, pour les Lacédémoniens, et pas pour nous, ne trouverions-nous pas cette solution ? Par exemple, si un Athénien possédait de ces cailloux de l'agora, qui ne nous sont d'aucune utilité, pour un poids de mille talents, l'estimerait-on plus riche pour cela ?

— Je ne le crois pas.

— Mais si c'étaient mille talents de pierre lychnite, ne le dirions-nous pas fort riche ?

— Assurément.

— Et n'est-ce pas, repris-je, pour ce fait que cet objet nous est utile, tandis que l'autre ne l'est pas ?

Copyright Arvensa Editions

— Oui.

— C'est encore pour cela que, chez les Scythes, les maisons ne sont pas des richesses, car chez eux, la maison n'est d'aucun usage : un Scythe ne préférerait pas la plus belle maison à une peau de cuir ; celle-ci lui est utile, et le reste ne lui sert de rien. De même, nous ne regardons pas comme richesse la monnaie carthaginoise : avec elle, nous ne pourrions nous procurer le nécessaire comme avec l'argent, de sorte qu'elle nous serait inutile.

— Apparemment.

— Donc, toutes les choses qui nous sont utiles, voilà des richesses ; toutes celles qui ne servent pas, ne le sont pas.

Eryxias prenant la parole :

— Comment, Socrate, dit-il, n'est-il pas vrai que nous nous servons vis-à-vis les uns des autres de procédés tels que discuter, nuire... et bien d'autres ? Seraient-ce là des richesses pour nous ? car, ce sont sans doute des choses utiles. Ce n'est donc pas encore ainsi que s'est révélée à nous la nature des biens. Que ce caractère d'utilité doive se rencontrer pour qu'il puisse y avoir richesse, cela tout le monde l'accorde ou à peu près ; mais parmi les choses utiles, lesquelles sont des richesses, puisque toutes ne le sont pas ?

— Voyons, si nous essayons de cette manière, n'aurons-nous pas plus de chance de trouver ce que nous cherchons ? pourquoi usons-nous des richesses, dans quel but a-t-on inventé la possession des richesses, de même

Copyright Arvensa Editions

que les remèdes ont été inventés pour se débarrasser des maladies ? peut-être ainsi cela nous paraîtrait plus clair. Puisqu'il semble nécessaire que tout ce qui est richesse soit en même temps utile, et que, parmi les choses utiles, il y a une catégorie que nous appelons richesses, il resterait à examiner pour quel usage l'utilisation des richesses est utile. Est peut-être utile, tout ce dont nous nous servons pour produire, de même que tout ce qui est animé est vivant, mais, parmi les vivants, il y a un genre qu'on appelle homme. Si toutefois on nous demandait : que faudrait-il écarter de nous pour n'avoir besoin ni de la médecine, ni de ses instruments, nous répondrions : il suffit que les maladies s'éloignent de nos corps ou ne puissent les atteindre, ou, si elles surviennent, qu'elles disparaissent aussitôt. D'où il faut conclure que, parmi les sciences, la médecine est celle qui est utile à ce but : chasser les maladies. Et si maintenant on nous demandait : de quoi devrions-nous nous débarrasser pour ne plus avoir besoin des richesses, pourrions-nous répondre ? Si nous ne le pouvons, cherchons encore de cette autre manière : voyons, en supposant que l'homme puisse vivre sans nourriture et sans boisson et n'éprouve ni faim ni soif, aurait-il besoin de ces moyens, argent ou toute autre chose, qui lui permettraient de se les procurer ?

— Il ne me le semble pas.

— Et pour le reste, de même. Si l'entretien du corps ne nous imposait les besoins qu'il nous impose actuellement,

Copyright Arvensa Editions

besoin tantôt du chaud, tantôt du froid, et en général de ce que le corps dans son indigence réclame, elles nous seraient inutiles ces soi-disant richesses, à supposer qu'on n'éprouvât absolument aucun de ces besoins qui provoquent notre désir actuel de richesses, désireux que nous sommes de subvenir aux appétits et nécessités du corps toutes les fois qu'ils se font sentir. Si c'est donc à cela que sert la possession des richesses, à satisfaire aux exigences du corps, supprimez ces exigences et les richesses ne nous seront plus nécessaires : peut-être même n'existeront-elles plus du tout.

— Il le paraît.

— Il nous paraît donc, sans doute, que toutes choses utiles à ce résultat sont des richesses.

Il convint que c'étaient, en effet, des richesses, non toutefois sans être fort troublé par mon petit discours.

— Et de ceci, qu'en dis-tu ? Est-il possible que la même chose soit à l'égard de la même opération tantôt utile, tantôt inutile ?

— Je n'oserais l'affirmer, mais si nous en avons besoin pour la même opération, elle me paraît être utile ; sinon, non.

— Si donc nous pouvions fabriquer sans feu une statue de bronze, nous n'aurions nullement besoin de feu pour cette opération, et si nous n'en avions pas besoin, il ne nous serait pas utile. Le même raisonnement vaut pour tout le reste.

— Il le paraît.

Copyright Arvensa Editions

— Donc, tout ce sans quoi un résultat peut être atteint, tout cela nous paraît inutile pour ce résultat.

— Inutile.

— Par conséquent, s'il arrivait que jamais, sans or, sans argent, sans toutes ces choses dont nous ne faisons pas directement usage pour le corps, comme nous faisons de la nourriture, de la boisson, des vêtements, des couvertures, des maisons, nous avions la possibilité d'apaiser les exigences du corps, au point de n'en plus éprouver le besoin, l'or, l'argent et tous ces autres biens ne nous seraient d'aucune utilité pour ce but, puisque sans cela nous pourrions l'atteindre.

— Evidemment.

— Et cela ne nous semblerait plus richesse, puisque ce serait inutile ; mais ce qui serait richesse, ce serait les objets qui nous permettraient de nous procurer les biens utiles.

— Socrate, on n'arrivera pas à me persuader que l'or, l'argent et autres biens du même genre ne soient pas des richesses. Oui, je crois tout à fait que ce qui est inutile n'est pas richesse et que les richesses comptent parmi les biens les plus utiles pour cela [c'est-à-dire pour satisfaire aux nécessités du corps]. Mais je ne saurais admettre que ces richesses ne servent de rien à notre vie, puisque par elles nous nous procurons le nécessaire.

— Eh bien ! qu'allons-nous dire de ceci ? Y a-t-il des gens qui enseignent la musique, la grammaire, ou quelque autre science, et reçoivent eh échange le nécessaire,

Copyright Arvensa Editions

faisant argent de ces sciences ?

— Oui, il y en a.

— Donc ces gens-là, grâce à leur science, pourraient se procurer le nécessaire en l'obtenant en échange de cette science, comme nous en échange de l'or et de l'argent.

— Oui.

— Et si de cette manière ils se procurent ce qu'il faut pour vivre, cette science aussi sera utile à la vie, car voilà pourquoi, nous l'avons dit, l'argent est utile : par lui, nous avons la possibilité d'acquérir ce qui est nécessaire à l'entretien du corps.

— C'est cela.

— Si donc, les sciences elles-mêmes appartiennent à la catégorie des objets utiles à ce but, les sciences nous semblent être des richesses au même titre que l'or et l'argent. Et il est évident que leurs possesseurs se trouvent plus riches. Or, il n'y a pas longtemps, nous avons très mal accueilli cette affirmation que ce sont les plus riches. Pourtant c'est nécessaire, et de ce que nous avons admis, il ressort comme conséquence que parfois les plus savants sont les plus riches. Si on nous demandait, en effet ; pensez-vous qu'un cheval soit utile à tout le monde, répondrais-tu que oui ? Ne dirais-tu pas plutôt : il sera utile à ceux qui savent s'en servir, non à ceux qui ne savent pas ?

— Je le dirais.

— Donc, repris-je, pour la même raison, un remède non plus ne sera pas utile à tout le monde, mais à qui sait

Copyright Arvensa Editions

comment s'en servir ?

— Je l'avoue.

— Et de même pour tout le reste ?

— Apparemment.

— Par conséquent, l'or, l'argent et en général tout ce qui passe pour richesse, ne seraient utiles qu'à celui-là seul qui sait comment s'en servir.

— Il en est ainsi.

— Mais précédemment ne nous semblait-il pas qu'il appartient à l'honnête homme de savoir où et comment il faut faire usage de ces biens ?

— Oui.

— Donc, c'est aux honnêtes gens, et à eux seuls, que ces richesses seraient utiles, puisque ce sont eux qui en connaissent l'usage. Et si elles leur sont utiles à eux seuls, pour eux seuls également il semblerait qu'elles soient des richesses. Mais, évidemment, pour un ignorant de l'équitation, les chevaux qu'il possède ne sont d'aucune utilité. Vient-on à faire de lui un cavalier, en même temps on l'enrichira, puisqu'on rend utile pour lui ce qui auparavant ne l'était pas, car en donnant à un homme la science, on lui donne du même coup la richesse.

— Il le paraît du moins.

Intervention de Critias et discussion finale

— Néanmoins, je jurerais que Critias n'est convaincu

Copyright Arvensa Editions

par aucun de ces discours.

— Non, par Zeus, dit-il, et je serais bien fou de me laisser convaincre. Mais pourquoi ne pas achever ta démonstration : que ce qui en a l'apparence n'est pas richesse, l'or, l'argent et le reste ? Je suis ravi d'écouter ces discours que tu es en train de développer.

— Oui, Critias, repris-je, tu parais ravi de m'entendre, comme on entend les rhapsodes qui chantent les vers d'Homère, puisque tu ne crois à la vérité d'aucun de mes discours. Cependant, voyons, qu'allons-nous dire de ceci ? Admettrais-tu que certains objets sont utiles aux architectes pour la construction des maisons ?

— Il me le semble.

— Or, ces objets que nous appellerions utiles, ne seraient-ils pas ceux dont ils se servent pour construire, les pierres, les briques, le bois, et autres matériaux du même genre ? et encore les outils au moyen desquels ils bâtissent la maison, et ceux qui leur permettent de se procurer ces matériaux, bois et pierres, et de plus les instruments nécessaires à la fabrication de ces outils ?

— Oui, répondit-il, tout cela me paraît être utile à ces différents buts.

— N'en est-il pas de même pour les autres travaux ? Sont utiles, non seulement les matériaux que nous employons pour chacun d'eux, mais aussi tout ce qui nous permet de nous les procurer et sans quoi ils n'existeraient pas ?

— Très certainement.

Copyright Arvensa Editions

— Et encore les instruments nécessaires à la fabrication des précédents, et d'autres avant ceux-ci, et ceux qui aident à se procurer ces derniers, et toujours de nouveaux en remontant plus haut, en sorte qu'aboutissant à une série sans fin, tout cela forcément nous semble utile pour l'accomplissement de ces travaux ?

— Rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi.

— Mais quoi ! si l'homme était pourvu de nourriture, de boisson, de vêtements, en un mot de tout ce qu'exige le service du corps, aurait-il encore besoin d'or, d'argent ou de toute autre chose pour se procurer ce qu'il a déjà ?

— Je ne le crois pas.

— Ainsi, il y aurait des cas où l'homme ne semblerait avoir besoin d'aucune de ces richesses pour le service du corps ?

— Non, en effet.

— Et si elles semblent inutiles à cette opération, jamais elles ne sauraient apparaître de nouveau utiles ? car il a été établi qu'elles ne pouvaient être pour la même opération tantôt utiles, tantôt inutiles.

— Mais de cette manière, dit-il, nous serions bien peut-être, toi et moi, du même avis, car s'il arrive qu'elles servent à ce but jamais elles ne pourraient redevenir inutiles. Je dirais plutôt que tantôt elles aident à accomplir des œuvres mauvaises, tantôt, des œuvres bonnes.

— Mais se peut-il qu'une chose mauvaise soit utile à l'accomplissement de quelque bien ?

Copyright Arvensa Editions

— Il ne me paraît pas.

— N'appellerions-nous pas choses bonnes celles que l'homme fait par vertu ?

— Oui.

— Mais l'homme serait-il capable d'apprendre quelqu'une des connaissances qui se communiquent par la parole, s'il était complètement privé de la faculté d'entendre quelque autre homme ?

— Par Zeus, je ne le pense pas.

— L'ouïe est donc de la catégorie des choses qui nous paraissent utiles en vue de la vertu, puisque c'est au moyen de l'ouïe que la vertu nous est communiquée par l'enseignement et que nous nous servons de cette faculté pour apprendre ?

— Il le paraît.

— Et si la médecine a le pouvoir de guérir les maladies, la médecine aussi devrait être rangée parfois parmi les choses utiles en vue de la vertu, puisque par elle on recouvrerait l'ouïe ?

— Rien ne s'y oppose.

— Et si à son tour, nous pouvions nous procurer la médecine grâce à la fortune, il est clair qu'alors la fortune serait utile en vue de la vertu ?

— Oui, c'est vrai, dit-il.

— Et de même aussi ce par quoi nous nous procurerions la fortune ?

— Oui, absolument tout.

— Ne crois-tu pas qu'un homme, par des actions

Copyright Arvensa Editions

mauvaises et honteuses ne puisse arriver à se procurer l'argent qui lui permettra d'acquérir la science de la médecine, grâce à laquelle il entendra, chose impossible auparavant ? Et ne pourrait-il se servir de cela précisément en vue de la vertu ou d'autre chose semblable ?

— Mais je le crois tout à fait.

— N'est-il pas vrai que ce qui est mauvais ne saurait être utile en vue de la vertu ?

— Non, en effet.

— Il n'est donc pas nécessaire que les moyens nous aidant à acquérir les choses utiles à tel ou tel but, soient eux-mêmes utiles à ce but, sans quoi, nous devrions avouer que des choses mauvaises sont parfois utiles en vue d'un but honnête.

— Mais voici qui va éclairer encore davantage ce sujet. S'il est vrai qu'il faille entendre par utile aux différents buts ce qui doit d'abord exister pour que ces buts se réalisent, voyons, que répondrais-tu à ceci : se peut-il que l'ignorance soit utile en vue de la science, ou la maladie en vue de la santé, ou le vice en vue de la vertu ?

— Je n'oserais le dire.

— Et pourtant, nous devrons bien avouer que la science ne peut se trouver là où n'existait d'abord l'ignorance, la santé, là où ne se trouvait la maladie, la vertu là où n'était le vice.

Il le concéda, me semble-t-il.

— Il ne paraît donc pas nécessaire que tout ce qu'exige

Copyright Arvensa Editions

la réalisation d'un but soit en même temps utile en vue de ce but. S'il en était ainsi, l'ignorance serait utile en vue de la science, la maladie en vue de la santé, le vice en vue de la vertu.

Il ne se laissait pas facilement dissuader, même par ces raisons, que tous ces objets fussent des richesses. Je vis donc qu'il n'y avait pas plus moyen de le convaincre que de faire cuire une pierre, comme dit le proverbe.

— Eh bien ! continuai-je, laissons de côté ces discours, puisque nous ne parvenons pas à nous mettre d'accord sur le fait de reconnaître si choses utiles et richesses se confondent. Mais que dirons-nous de ceci ? Jugerons-nous l'homme plus heureux et meilleur s'il a une foule de besoins concernant le corps et son régime de vie, ou s'il en a très peu et d'insignifiants ? Mais peut-être pourrions-nous considérer plutôt la chose sous un autre aspect, en comparant l'homme avec lui-même et en nous demandant quel est pour lui l'état le meilleur, celui de santé ou celui de maladie ?

— Voilà, répondit-il, qui ne réclame pas un long examen.

— Sans doute, repris-je, tout le monde comprend facilement que l'état de santé est meilleur que l'état de maladie. Mais quand donc avons-nous le plus de besoins et des plus variés ? Quand nous sommes malades ou quand nous sommes en bonne santé ?

— Quand nous sommes malades.

— Par conséquent, c'est lorsque nous nous trouvons

Copyright Arvensa Editions

dans l'état le plus pitoyable que le plus vivement et le plus fréquemment, les plaisirs du corps provoquent nos désirs et nos besoins ?

— Il en est ainsi.

— Et pour la même raison, comme un homme paraît être dans le meilleur état lorsqu'il se trouve le moins agité de pareils besoins, ainsi quand il s'agit de deux individus dont l'un est torturé par la multiplicité de ses désirs et de ses appétits, l'autre fort peu inquiété et calme ? Par exemple : tous ceux qui jouent, et ceux qui boivent, et ceux qui sont gloutons, car tout cela n'est pas autre chose que passions.

— Absolument.

— Et toutes les passions ne sont pas autre chose que des besoins. Donc les gens qui en éprouvent le plus, sont dans une situation bien plus pénible que ceux qui n'en éprouvent aucune ou fort peu.

— Oui, je comprends aussi que ces gens-là sont très malheureux, et plus ils se trouvent dans cet état plus ils sont malheureux.

— Ne nous paraît-il pas qu'une chose ne peut être utile à un but si nous n'en éprouvons pas le besoin pour atteindre ce but ?

— Oui.

— Pour que les biens soient utiles en vue du corps et de ses nécessités, il faut donc en même temps que nous en éprouvions le besoin pour atteindre ce but ?

— Il me le semble.

Copyright Arvensa Editions

— Donc, qui possède le plus de choses utiles à ce but, paraît avoir également le plus de besoins à satisfaire dans ce but, puisque nécessairement c'est de toutes les choses utiles que l'on a besoin.

— Je crois bien qu'il en doit être ainsi.

— Donc, d'après ce raisonnement, il paraît nécessaire que ceux qui possèdent d'abondantes richesses éprouvent aussi des besoins nombreux relativement aux soins du corps : c'est, en effet, ce qui sert à ce but qui s'est révélé richesse. Ainsi, forcément, les plus riches nous paraissent être dans l'état le plus misérable, puisqu'ils manquent de tant de biens.



Copyright Arvensa Editions



TESTAMENT DE PLATON

Traduction : Victor COUSIN

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :

editions@arvensa.com

Ou rendez-vous sur :

www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Platon laisse et lègue ce qui suit:

La métairie d'Hephæstia[1312] qui a au Nord le chemin du temple de Céphisias[1313], au Midi le temple d'Hercule chez les Hephæstiades, à l'Orient Archestrate de Phréarres[1314], à l'Occident Philippe de Chollides[1315]. Je défends de la vendre ou de l'aliéner ; mais je la donne en toute propriété au fils d'Adimante. Je lui donne de plus la métairie d'Érésides[1316] que j'ai achetée de Callimaque, et qui a au Nord Eurymédon de Myrrhinuse[1317], au Midi Démostrate de Xipète[1318], à l'Orient le même Eurymédon, et à l'Occident le Céphise ; trois mines en espèces, un vase d'argent qui pèse cent soixante-cinq drachmes, une coupe qui en pèse quarante-cinq, une bague d'or et une paire de pendants d'or pesant ensemble quatre drachmes trois oboles. Euclide, le tailleur de pierres, me doit trois mines. J'affranchis Artémis ; je laisse quatre esclaves, Tychon, Bictas, Apolloniade, Denys ; enfin, le mobilier dont l'inventaire est entre les mains de Démétrius. Je ne dois rien à personne. Curateurs, Sosthène, Speusippe, Démétrius, Hégias, Eurymédon, Callimaque, Thrasippe.

Copyright Arvensa Editions



PLATON SELON DIOGÈNE LAËRCE

[1319]Traduction Robert Genaille.

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

Platon[1320], fils d'Ariston et de Périctioné (ou de Potoné), était Athénien. Sa mère remontait par sa famille jusqu'à Solon. Solon avait en effet pour frère Dropidès, qui engendra Critias, d'où descendirent successivement Callaischros, puis Critias, qui fut un des Trente[1321], et Glaucon, puis Charmide et Périctioné, laquelle de son union avec Ariston enfanta Platon, de la sixième génération depuis Solon. Quant à Solon, il descendait de Nélée et de Poséidon, et l'on dit même que le père de Platon, de son côté, descendait de Codrus[1322], fils de Mélanthos, lesquels, au témoignage de Thrasylos l'historien, descendaient de Poséidon.

Speusippe dans son ouvrage intitulé *le Banquet de Platon,* Cléarque dans son *Eloge de Platon* et Anaxilédès dans le second livre de son *Traité des philosophes* rapportent une histoire qui courait à Athènes : quand Périctioné fut nubile, Ariston voulut la violer, mais ne put y parvenir ; ayant cessé ses violences, il vit le visage d'Apollon, dont l'intervention conserva Périctioné vierge jusqu'à son accouchement. Platon naquit (cf. Apollodore, *Chroniques)* la quatre-vingt-huitième olympiade[1323], le sept mai, jour anniversaire de la naissance d'Apollon[1324] à Delphes. Il mourut, dit Hermippe, dans un repas de noces, la première année de la cent-huitième

Copyright Arvensa Editions

olympiade[1325], à l'âge de quatre-vingt et un ans. Néanthe toutefois dit qu'il mourut à l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Il est donc de six ans plus jeune qu'Isocrate[1326]. Ce dernier naquit en effet sous l'archontat de Lysimaque, et Platon sous l'archontat d'Aminias, vers le temps de la mort de Périclès. Il était du dème de Collytès (cf. Antiléon, *Temps,* livre II). Il naquit selon certains auteurs à Égine, dans la maison de Phidiadas, fils de Thaïes (cf. Phavorinos, *Mélanges historiques).* Son père avait été envoyé avec d'autres comme colon. Il rentra à Athènes lorsque les colons furent chassés par les Spartiates venus aider les Éginètes. Il fut encore chorège[1327] à Athènes, grâce aux largesses de Dion, comme l'a dit Athénodore (*Promenades,* livre VIII). Platon avait deux frères, Adimante et Glaucon[1328], et une soeur, Potoné, dont Speusippe était le fils. Il alla à l'école chez Dionysos, qui parle de lui dans son livre des *Rivaux.* Il fit sa gymnastique[1329] chez Ariston, le lutteur argien, qui lui donna son surnom de Platon d'après sa taille, car il s'appelait avant cela Aristoclès, comme son grand-père (cf. Alexandros, *Successions).* D'autres veulent aussi qu'on l'ait appelé ainsi à cause de la large abondance de son débit oratoire, ou encore parce qu'il avait le front large. C'est l'avis de Néanthe. Quelques-uns veulent qu'il ait lutté aux jeux isthmiques (cf. Dicéarque, *Vies,* livre I). On dit encore qu'il s'initia à la peinture, qu'il écrivit des

Copyright Arvensa Editions

poèmes, d'abord des dithyrambes, puis des vers lyriques et des tragédies. Il avait une voix grêle (cf. Timothée d'Athènes, *des Vies).* On raconte que Socrate eut un songe : il vit sur ses genoux un cygne qui se couvrit de plumes et s'envola. Le lendemain, Platon vint se joindre à lui comme disciple. Et Socrate déclara que Platon était l'oiseau qu'il avait vu en songe.

Il donna ses cours de philosophie d'abord à l'Académie, puis dans un jardin proche de Colonne (cf. témoignage d'Héraclite dans Alexandre, *Successions).* Étant sur le point de concourir pour la tragédie, il rencontra Socrate devant le théâtre dionysiaque, et à la suite de leur entretien, il brûla ce qu'il avait écrit en disant :

Héphaïstos, viens ici. Platon maintenant a besoin de toi[1330].

Dès ce moment, à l'âge de vingt ans, il devint disciple de Socrate. Après sa mort, il s'attacha à Cratyle, disciple d'Héraclite, et à Hermogène, disciple de Parménide. A l'âge de vingt-huit ans, selon Hermodore, il s'en alla à Mégare, chez Euclide[1331], accompagné de quelques autres élèves de Socrate. Puis il alla à Cyrène, auprès de Théodore le mathématicien, et de chez lui en Italie, chez Philolaos et Eurytos, tous deux pythagoriciens, puis en

Copyright Arvensa Editions

Égypte, chez les prophètes[1332]. Il y fut accompagné, dit-on, par Euripide, et tombé malade en ce pays, il fut guéri par les prêtres grâce à un remède d'eau de mer, ce qui lui fit dire :

La mer lave tous les maux de l'homme,

et ajouter, appuyant l'opinion d'Homère, que tous les Égyptiens savaient la médecine. Platon avait eu l'intention aussi d'aller trouver les Mages, mais les guerres déchirant l'Asie lui firent renoncer à son dessein. Revenu à Athènes, il vécut à l'Académie[1333]. C'est un gymnase des faubourgs, ombragé par des bois, qui tient son nom du héros Hécadémos, selon Eupolis dans ses *Astrateutes :*

Dans les jardins ombreux du dieu Hécadémos,

et selon Timon dans ses vers contre Platon :

Entre tous venait leur chef à la large stature,
Le parler melliflu, image des cigales qui, sur les arbres
D'Hécadémos, font entendre des chants doux comme des lis.

(Autrefois, en effet, on disait Hécadémos avec « Hé ».) Notre philosophe était ami d'Isocrate, et Praxiphanès écrit

Copyright Arvensa Editions

même qu'ils eurent un entretien sur la poésie, quand Isocrate était l'hôte de Platon à la campagne.

Aristoxène rapporte qu'il fit trois campagnes militaires, une à Tanagra, une à Corinthe, et la troisième à Délos, où il se comporta en brave. Il fit une synthèse des théories de Pythagore, d'Héraclite et de Socrate, prenant à Héraclite sa théorie de la sensation, à Pythagore sa théorie de l'intelligence, à Socrate sa politique. D'autres, et parmi eux Satyros, disent qu'il écrivit à Dion en Sicile de lui acheter trois livres de Pythagore appartenant à Philolaos, et de les payer cent mines : ce qu'il pouvait faire, disent-ils, puisqu'il avait reçu de Denys plus de huit cents talents, comme le dit Onêtor dans son ouvrage intitulé : *Un philosophe peut-il s'enrichir?*

Platon a beaucoup utilisé les ouvrages du poète comique Épicharme[1334], et il en a transcrit maint passage. Tout ceci nous est connu par Alcimos *(Ouvrages adressés à Amyntas,* 4 livres). Il écrit dans le premier : « Il est évident que Platon reprend de nombreux passages d'Épicharme. Qu'on en juge. Platon écrit que le sensible, c'est ce qui ne demeure ni en qualité, ni en quantité, mais coule sans cesse et sans cesse se transforme. Ainsi, quand à un groupe de choses on enlève un certain nombre, ces choses ne sont plus semblables sous aucun rapport, ni en nature, ni en quantité, ni en qualité. Telles sont les choses qui participent de l'existence, mais non de la substance. L'intelligible au contraire ne perd ni n'acquiert rien, il est

Copyright Arvensa Editions

d'essence éternelle, toujours semblable et identique à lui-même. Or Épicharme dit fort clairement la même chose du sensible et de l'intelligible :

A. — Les dieux ont toujours existé, toujours été
Et ce dont je parle n'a jamais varié.
B. — Mais on dit que le chaos fut le premier dieu?
A. — Pourquoi ? Quelque chose n'a pas pu venir de rien.
B. — Rien ne s'est donc produit pour la première fois?
A. — Ni même pour la seconde, par Zeus, de celles du moins
Dont nous parlons maintenant. Considère ceci :
Si tu retranches un nombre, pair ou impair,
Le total est-il encore le même?
B. — Non certes.
A. — Et si à une mesure on enlève une longueur
Ou si on en ajoute une, la mesure
N'est plus la même?
B. — Non certes.
A. — Il en est de même pour les hommes, regarde,
L'un grandit quand l'autre dépérit, tous changent
A tout moment, l'un varie sans cesse,
Il est autre maintenant qu'il n'était tout à l'heure,
Ni vous ni moi ne sommes tels qu'hier ; nous serons autres
Demain, et toujours divers, en vérité[1335].

Et Alcimos dit encore : « Selon les philosophes, l'âme

Copyright Arvensa Editions

perçoit certaines choses par le moyen du corps, comme par les yeux ou les oreilles, et elle a l'intuition des autres choses par elle-même sans le secours du corps. C'est pourquoi on divise les choses en sensibles et intelligibles. Et c'est aussi pourquoi Platon propose à qui veut connaître les principes des choses la distinction suivante : d'abord les idées en soi (ressemblance, unité, grandeur, repos, mouvement), puis le beau en soi, le bien en soi, le juste en soi, etc., en troisième lieu les idées conçues par relation (science, grandeur, pouvoir) : tout ce qui est en vous ne prend son nom que par sa participation à ces idées, je veux dire que sont justes les choses qui participent du juste, et belles celles qui participent du beau. Chacune de ces idées est éternelle, intelligible et pure[1336]. Aussi Platon dit-il que les idées sont dans la nature comme des symboles, et que toute chose leur ressemble quand elle en est l'image fidèle.

« Eh bien, Épicharme parle de la même façon du bien et des idées :

A. — Le jeu de la flûte est-il une chose?
B. — Oui.
A. — Est-ce un homme, le jeu de la flûte?
B. — Pas du tout.
A. — Et le joueur de flûte, qu'est-il?
Est-ce un homme?

Copyright Arvensa Editions

B. — Bien sûr.
A. — Eh bien ! Il en va de même du bien, vois-tu. Le bien
Est en soi une chose, et qui l'apprend et le sait
Devient un homme de bien,
Comme devient joueur de flûte qui sait en jouer,
Danseur qui sait danser, tisserand qui sait tisser,
Et ainsi pour tous les arts, qui les saura
Ne sera pas semblable à l'art mais artiste. »

Platon dans sa théorie des idées parle ainsi : « Si la mémoire existe, c'est qu'il y a dans les choses réelles des idées, puisque la mémoire est mémoire de quelque chose en repos et qui subsiste, et que seules les idées sont en repos. Comment les êtres vivants subsisteraient-ils, s'ils n'étaient pas liés à une idée et si la nature ne leur avait pas donné la connaissance ? Et Platon montre comme leur façon de vivre se ressemble, et comme tous les vivants ont par nature la connaissance de cette ressemblance qui leur fait reconnaître tout ce qui est de même genre. Or Épicharme ne dit-il pas la même chose? »

Eumée, la sagesse n'est pas donnée à un seul genre;
Quiconque vit a une connaissance,
Car la femelle des coqs,
Si vous voulez y prendre garde, n'enfante pas des petits
Vivants, elle couve les oeufs et leur donne vie,
Et pourtant elle sait, et la cause de sa sagesse
Est la nature qui l'a instruite.

Copyright Arvensa Editions

Et encore :

Il n'y a donc pour moi rien d'extraordinaire à dire
Que la poule et les poussins se plaisent et se trouvent
Bien faits, car un chien paraît une merveille
A un chien, et de même le boeuf au boeuf,
L'âne à l'âne, et le porc au porc. »

Voilà ce qu'entre autres choses, tout au long de ses quatre livres, Alcimos épingle comme preuves, pour démontrer de quel secours le livre d'Épicharme fut pour Platon. Épicharme lui-même n'était pas ignorant de sa propre sagesse, on peut le voir d'après ces vers où il révèle qu'il aura un disciple :

Je le crois, j'en suis sûr même,
On connaîtra plus tard mes écrits,
Quelqu'un prendra mes vers, leur ôtera leur rythme,
Leur donnera un vêtement de pourpre et les enjolivera,
Et devenu irrésistible, il convaincra les plus rebelles.

On croit aussi que Platon introduisit pour la première fois à Athènes les livres de Sophron le Mimographe, jusqu'alors négligés, et qu'il régla sa conduite sur ces livres.

Il fit trois voyages en Sicile[1337], d'abord pour voir

Copyright Arvensa Editions

l'île et les volcans, et invité par Denys, fils d'Hermocrate, tyran de l'île. Platon s'entretint avec lui de la tyrannie, et lui répétait constamment que ce qui n'était utile qu'à un homme n'était pas un bien, si cet homme n'était pas très vertueux. Par là il offensa Denys, qui se mit en colère et lui dit : « Tu me tiens des discours de vieillard! » — « Et toi des discours de tyran », répliqua Platon. Là-dessus, plus irrité que jamais, le tyran s'élança pour le faire périr, mais sur la sollicitation de Dion et d'Aristomène, il se contenta de le remettre aux mains du Spartiate Pollis, qui se trouvait pour lors en ambassade en Sicile, pour le faire vendre comme esclave. Pollis emmena Platon à Égine et le vendit. C'est alors que Charmandre, fils de Charmandride, lui intenta un procès capital, selon une loi locale qui ordonnait de faire mettre à mort sans jugement le premier Athénien qui débarquerait dans l'île. Cet homme était d'ailleurs l'auteur du projet de loi (cf. Phavorinos, *Mélanges historiques).* Mais quelqu'un ayant dit, par plaisanterie, que l'accusé n'était qu'un philosophe, Platon fut acquitté. Selon une autre tradition, il fut conduit à l'assemblée. Là, devant son silence, son calme et sa patience, au lieu de le condamner à mort, on le fit mettre en vente comme un prisonnier de guerre. D'aventure vint à passer devant lui Annicéris de Cyrène, qui le racheta pour vingt mines (d'autres disent pour trente) et le renvoya à Athènes, à ses amis. Ceux-ci remboursèrent aussitôt l'argent à Annicéris, qui le refusa en leur disant qu'ils n'avaient pas le privilège de prendre soin de Platon.

Copyright Arvensa Editions

On dit encore que ce fut Dion qui envoya l'argent à Annicéris, et que ce dernier, n'en voulant point, employa cette somme à l'achat d'un petit jardin pour Platon à l'Académie. Quant à Pollis, la fable veut qu'il ait été vaincu par Chabrias, puis qu'il se soit noyé à Héliée[1338], victime de la colère divine (cf. Phavorinos, *Mémoires,* liv. I). Denys lui-même ne fut pas sans inquiétudes, mais ayant appris ce qui s'était passé, il écrivit à Platon, en lui demandant de ne pas médire de lui. A quoi Platon répondit par lettre qu'il n'avait pas tellement de loisirs qu'il pût se souvenir de Denys. Platon alla une seconde fois en Sicile pour voir Denys le jeune, et lui demander une terre et des hommes désireux de vivre selon ses lois. Denys les lui promit, mais ne les lui donna pas. Platon fut même, paraît-il, en danger de mort pour avoir voulu persuader Dion et Théodote de libérer l'île. C'est à ce moment qu'Archytas, le pythagoricien, intervint en sa faveur par une lettre à Denys, et obtint que Platon pût rentrer sain et sauf à Athènes. Voici cette lettre :

ARCHYTAS A DENYS

« Nous tous, amis de Platon, vous avons envoyé Lamiscos et Photidès, avec mission de nous ramener ce philosophe, en souvenir des accords passés avec vous. Vous agirez bien en vous rappelant votre désir empressé de recevoir Platon, vos promesses de le recevoir avec

Copyright Arvensa Editions

bienveillance, de lui laisser la liberté d'aller et venir. Souvenez-vous encore avec quelle impatience vous avez souhaité sa venue, et comme vous l'aimiez alors plus que personne. S'il vous a causé du souci, soyez généreux, et libérez-le sans lui faire aucun mal. Ce faisant, vous serez juste et vous nous ferez grand plaisir. »

La troisième fois, il y alla pour réconcilier Dion avec Denys, mais il échoua et revint dans son pays.

Il ne voulut point se mêler de gouvernement, bien qu'il fût fort habile en la matière, si l'on en juge par ses écrits[1339]. Mais la raison de sa décision fut que le peuple était trop accoutumé à d'autres modes de gouvernement que le sien. Pamphile *(Souvenirs,* liv. XXV) dit que les Arcadiens et les Thébains, construisant Mégalopolis[1340], le demandèrent pour législateur, mais qu'ayant appris qu'ils ne voulaient pas d'un régime égalitaire, il refusa de se déplacer. La fable veut qu'il ait défendu le général Chabrias[1341] menacé d'une condamnation capitale, alors qu'aucun autre Athénien n'avait consenti à le faire. Tandis qu'il montait à l'Acropole avec Chabrias, Crobyle le sycophante le croisa et lui dit : « Tu viens parler en faveur d'autrui, sans te douter que c'est toi qu'attend la ciguë de Socrate. » Platon lui répondit : « Quand je combattais pour défendre ma patrie, je m'exposais au danger, je n'en cours pas de plus

Copyright Arvensa Editions

grands maintenant pour défendre un ami. »

C'est Platon qui le premier (cf. Phavorinos, *Mélanges historiques,* liv. VIII) introduisit l'art du dialogue, apprit à Léodamas de Thasos le mode de recherche analytique, parla en philosophie d'antipodes, d'éléments, de dialectique, de qualité, du produit de deux facteurs inégaux, du carré des extrêmes et de la providence, répondit au discours de Lysias, fils de Képhalos, le reprenant mot pour mot dans son *Phèdre,* étudia la valeur de la grammaire, et contredit presque tous ses devanciers. On ignore toutefois pourquoi il n'a pas parlé de Démocrite.

Néanthe de Cyzique dit qu'un jour où il était monté à Olympie, tous les Grecs se retournèrent pour le voir, et qu'il se lia avec Dion, qui voulait prendre les armes contre Denys. Phavorinos *(Mémoires,* liv. I) raconte que Mithridate de Perse plaça la statue de Platon dans l'Académie avec cette inscription : « Mithridate de Perse, fils de Rhodobate, a dédié aux Muses cette image de Platon, oeuvre de Silanion. » Héraclide dit que dans sa jeunesse le philosophe était réservé et sage au point qu'on ne le vit jamais rire aux éclats. Ces qualités n'empêchèrent pas qu'il fût aussi l'objet des sarcasmes des comiques. Ainsi, Théopompe dans son *Hédycare* écrit :

... Un n'est même pas un
Et deux sont à peine un comme dit Platon.

Copyright Arvensa Editions

Anaxandride[1342] dit dans *Thésée :*

Quand il dévorait des olives à l'instar de Platon.

Timon à son tour, en jouant sur les mots :

Comme Platon plaçait de plastiques paroles.

Alexis dans sa *Méropide :*

Tu viens à point car dans mon embarras.
J'allais de haut en bas comme Platon,
Sans rien trouver de sage, et en fatiguant seulement mes jambes.

Il dit encore dans son *Angklion :*

Tu parles de choses que tu ignores, en courant exactement
Comme Platon, et tu connaîtras seulement la soude et l'oignon.

Amphis dans *Amphicrate :*

Ce qu'est le bien que tu essaies d'atteindre
A cause de celle-ci, je sais qu'il vaut encore moins,

Copyright Arvensa Editions

O mon maître, que celui de Platon. Écoute donc...

et dans *Dexidemis :*

... O Platon,
Tu ne savais rien que prendre un air morose
En rentrant gravement les sourcils comme les limaçons.

Cratinos dans son *Pseudopobolimaios :*

Tu es un homme assurément et tu as une âme.
Si je suis les préceptes de Platon, je n'en sais rien, mais je le suppose.

Alexis dans son *Olympiodore :*

Mon corps, ce qu'il y avait de mortel en moi, s'est desséché,
Et ce qui était immortel s'est élevé dans le ciel,
Voilà bien les leçons de Platon.

et dans son *Parasite :*

Ou parler tout seul sottement avec Platon.

Anaxilas le raille encore dans son *Botrylion,* dans *Circé* et dans *les Femmes riches.* Aristippe *(Plaisirs des Anciens,* livre IV) dit que Platon s'éprit d'un jeune homme nommé

Copyright Arvensa Editions

Astre, qui étudiait avec lui l'astrologie, et encore de Dion, dont j'ai parlé plus haut. Quelques-uns ajoutent Phèdre au nombre de ses mignons, et donnent pour preuve de cet amour les épigrammes suivantes qu'il a écrites pour eux :

Tu admires les astres, mon Astre. Que ne suis-je
Le ciel, et que n'ai-je tous ses yeux pour te regarder !

et encore :

Astre, autrefois tu brillais parmi les vivants comme l'étoile du matin;
Tu es mort, mais tu brilles parmi les morts comme l'étoile du soir.

En voici une faite pour Dion :

Des larmes pour Hécube[1343] *et les filles d'Ilion*
Furent préparées par les Destinées,
Mais pour toi, Dion, après tant de hauts faits,
Les divinités ont renversé les vastes espoirs,
Tu gis maintenant honoré par tes concitoyens dans ta vaste patrie,
O Dion qui as affolé mon coeur d'amour !

Ces vers ont été écrits, dit-on, à Syracuse sur son tombeau. On dit encore qu'il fut l'amant d'Alexis, comme je l'ai dit de Phèdre, et qu'il fit pour eux ces vers :

Copyright Arvensa Editions

J'ai seulement dit qu'Alexis me paraissait beau,
Et voilà que de toutes parts tout le monde se tourne vers lui.
Mon coeur, pourquoi montres-tu l'os aux chiens ? Tu te plaindras
Plus tard. N'est-ce pas ainsi que j'ai perdu Phèdre ?

On lui donne pour amante Archéanassa. Il lui adressa ce quatrain :

Archéanassa est à moi, la courtisane de Colophon;
Malgré ses rides, je l'aime d'un amour ardent;
Malheureux vous qui la rencontrâtes
A sa première traversée, et connûtes ses premières flammes.

Il écrivit pour Agathon :

En aimant Agathon j'avais mon âme au bord des lèvres
Et la pauvre est passée en lui.

Voici d'autres vers :

Je te lance une pomme ; si tu m'aimes vraiment,
Prends-la, et me donne ta virginité;
Si tu refuses, prends quand même la pomme
Et regarde comme elle sera vite flétrie.

Copyright Arvensa Editions

Et encore :

Je suis une pomme. Quelqu'un qui t'aime m'a jetée à toi.
Prends-la, Xanthippe, moi et toi nous nous flétrirons
comme elle.

On lui attribue aussi ces vers adressés aux Érétriens qui s'étaient laissé enfermer comme dans une souricière :

Nous sommes d'Erétrie d'Eubée, mais près de Suse
Nous gisons ! Ah ! Nous sommes loin de notre patrie !

En voici d'autres :

Cypris![1344] dit aux Muses : Vierges, honorez Aphrodite;
Sinon j'armerai Eros contre vous.
Et les Muses dirent à Cypris : Garde ton babillage
Pour Arès ; ce jeune homme ne vole pas vers nous.

Et encore :

Un homme se voulait pendre : il trouva de l'or et laissa son lacet,
Et l'autre, qui ne trouvait pas son or, vit le lacet et se pendit.

Copyright Arvensa Editions

Molon, ennemi de Platon, dit que : « Ce dont il fallait s'étonner ce n'était pas de voir Denys à Corinthe, mais bien de voir Platon en Sicile. » Xénophon semble avoir été son rival : tous deux, par esprit de rivalité, écrivirent sur des sujets semblables *(Banquet, Apologie de Socrate, Commentaires sur la morale).* L'un écrivit une *Constitution,* l'autre une *Education de Cyrus.* Platon dit dans ses *Lois* que ce livre de Xénophon est faux, car le vrai Cyrus était tout différent. Tous les deux ont cité Socrate dans leurs écrits, mais ne se sont jamais cités l'un l'autre. Toutefois Xénophon a cité Platon dans ses *Mémorables,* au livre III[1345]. On raconte encore l'anecdote suivante : Antisthène voulait lire en public un de ses ouvrages. Il demanda à Platon d'assister à la lecture. Celui-ci lui en demanda le sujet. Antisthène répondit qu'il parlerait sur ce sujet : « Qu'il ne faut pas contredire. » Sur quoi Platon de s'étonner qu'il ait choisi un pareil sujet, d'en prendre le contrepied et de contredire, tant et si bien qu'Antisthène se brouilla avec Platon et écrivit contre lui un dialogue intitulé *Sathon.* On dit aussi que Socrate, entendant Platon lire son *Lysis:* « Bons dieux, dit-il, comme ce jeune homme me fait dire des choses qui ne sont pas de moi! » Et certainement, il a écrit beaucoup de choses que Socrate n'avait pas dites. Platon fut aussi ennemi d'Aristippe, et il est sûr en tout cas que dans son traité de l'âme il l'accuse de n'avoir pas assisté Socrate lors de sa mort bien qu'il fût alors à Égine et tout près. On veut qu'il

Copyright Arvensa Editions

ait été ennemi même d'Eschine, parce qu'au temps où celui-ci était tenu en grande estime par Denys, il vint trouver Platon, qui le méprisa à cause de sa pauvreté, tandis qu'Aristippe le soutint. Les discours qu'il met dans la bouche de Criton conseillant à Socrate de s'enfuir de sa prison ne sont pas de Criton, selon Idoménée, mais d'Eschine, et c'est pour être désagréable à ce dernier que Platon les aurait attribués à un autre. Par surcroît, Platon ne fait mention d'Eschine en aucun de ses écrits, sauf dans son traité de l'âme et son apologie.

Aristote dit que la forme de ses discours tient le milieu entre les vers et la prose. Cet Aristote fut le seul, selon Phavorinos, à écouter Platon lisant son traité de l'âme, tous les autres auditeurs s'en allèrent avant la fin. Une tradition veut que Philippe d'Opunte[1346] ait transcrit ses lois qui étaient inscrites sur des tables de cire et l'on prétend qu'il fut l'auteur d'un *Epinomis*[1347]. Euphorion et Panaetios ont dit qu'ils ont trouvé souvent le début de la *République* bouleversé et corrigé, cette *République* dont Aristoxène prétend qu'elle se trouve déjà tout entière dans les *Controverses* de Protagoras. La tradition veut qu'il ait écrit d'abord le *Phèdre,* parce que le sujet en a quelque chose de juvénile. Dicéarque blâme absolument sa façon d'écrire, qu'il déclare pesante. Platon fit un jour, dit-on, des reproches à un homme qui jouait aux dés. L'autre lui répond qu'il s'emportait pour bien peu de chose, et Platon lui dit : « Mais l'habitude d'y jouer n'est

Copyright Arvensa Editions

pas peu de chose[1348]. »

Comme on lui demandait s'il laisserait quelque parole mémorable comme les anciens, il répondit : « Il faut d'abord laisser un nom, ensuite les paroles mémorables abonderont[1349]. » A Xénocrate, qui entrait un jour chez lui, il demanda de fouetter son esclave, car lui ne pouvait le faire, étant trop en colère. Il dit aussi une autre fois à un autre esclave : « Tu recevrais le fouet si je n'étais aussi en colère. » Étant monté à cheval, il en descendit brusquement, alléguant qu'il craignait une incartade du cheval. Il conseillait aux ivrognes de se regarder dans un miroir, ce qui les débarrasserait de cette mauvaise habitude. Il déclarait qu'il est toujours inconvenant de boire jusqu'à s'enivrer, sauf toutefois aux fêtes du dieu qui nous a donné le vin. Trop dormir lui déplaisait, et il a écrit dans ses *Lois :* « Quiconque dort ne vaut rien. » Il croyait que la vérité était la chose la plus agréable à entendre (d'autres disent : à dire). Voici comme il parle de la vérité dans ses *Lois :* « C'est une belle chose que la vérité, ô étranger, et une chose durable, mais il ne paraît pas aisé d'en persuader les gens. » Il voulait laisser quelque souvenir de lui soit dans l'esprit de ses amis, soit dans ses livres. Il fuyait la foule.

Il mourut, comme je l'ai raconté[1350], la treizième année du règne de Philippe (cf. Phavorinos, *Mémoires,* liv. III), duquel, selon Théopompe, il reçut des honneurs funèbres. Myronianos *(Similitudes)* dit que Philon cite un

Copyright Arvensa Editions

proverbe sur les poux de Platon, d'après lequel il serait mort rongé par la vermine[1351]. Il fut enterré dans l'Académie, où il avait philosophé pendant la plus grande partie de sa vie. La secte qu'il fonda en prit le nom de secte académique. Ses voisins l'enterrèrent en grande pompe. On connaît son testament : « Voici ce que moi, Platon, je laisse par testament : ma terre du territoire des Iphestiades, attenante, du côté du Borée, à la route qui vient du temple des Céphisiades, du côté du Notus, au temple d'Héraclès d'Iphestiade, du côté du Levant, aux biens d'Archestrate du dème de Phréares, et du côté du couchant, aux biens de Philippe du dème de Chollidès. J'interdis de la vendre ou de l'aliéner. Elle sera, autant que possible, donnée à mon fils Adimante. Ma terre du lieu dit des Eirésides, que j'ai achetée à Callimaque, attenante au nord aux biens d'Eurymédon de Myrrinonte, au sud aux biens de Démostrate de Xypète, à l'est aux biens d'Eurymédon, au couchant aux biens de Céphise. Je laisse encore trois mines d'argent[1352], une coupe d'or pesant cent cinquante-cinq[1353], un cymbium[1354] pesant quarante-cinq, un anneau et des boucles d'oreilles d'or, pesant ensemble quatre drachmes trois oboles[1355]. Le tailleur de pierres Euclide me doit trois mines. J'affranchis Artémis. Je laisse quatre esclaves : Tychon, Bicta, Apolloniade et Denis. Mes affaires sont inscrites sur une liste que détient Démétrios. Je ne dois rien à personne.

Copyright Arvensa Editions

Mes exécuteurs testamentaires sont Sosthène, Speusippe, Démétrios, Hégias, Eurymédon, Callimaque et Thrasippe. »

Voilà donc son testament. Voici maintenant les épitaphes de son tombeau. D'abord celle-ci :

Juste plus que tous, et de moeurs irréprochables,
Ci-gît un homme tout divin, Aristoclès;
Si la sagesse a jamais mérité récompense,
Il obtint la plus grande, car il n'a pas connu la haine.

En voici une autre :

La terre cache en son sein le corps de Platon,
Mais son âme est chez les immortels bienheureux,
L'âme du fils d'Ariston, que même les pays lointains
Honorent et respectent comme un dieu.

En voici une autre, plus récente :

Aigle, quelle tombe survoles-tu, dis-moi ?
De quel dieu regardes-tu la demeure éthérée ?
— De l'âme de Platon s'envolant vers l'Olympe
Je suis l'image, son corps est dans le sol altique.

J'ai moi-même écrit celle-ci :

Copyright Arvensa Editions

Si Phoebus n'avait engendré Platon en Grèce, comment
Guérirait-il par des écrits les âmes des hommes ?
Asclépios son fils est bien le médecin des corps,
Mais Platon est celui des âmes immortelles.

et cette autre sur sa mort :

Phoebus a engendré Esculape et Platon,
Un pour guérir les âmes, un pour guérir les corps,
Et pour faire un mariage, il vint à la ville
Fondée par lui, et construite sur le sol de Zeus.

Voilà pour les épitaphes. Voici maintenant ses disciples : Ce furent : Speusippe d'Athènes, Xénocrate de Chalcédoine, Aristote de Stagyre, Philippe d'Opunte, Estiée de Périnthe, Dion de Syracuse, Amyclée d'Héraclée, Éraste et Coriscos de Scepsium, Timolaos de Cyzique, Énaios de Lampsaque, Pithon et Héraclide d'Aenium, Hippothalès et Callipe d'Athènes, Démétrios d'Amphipolis, Héraclide du Pont et des quantités d'autres, ainsi que deux femmes : Lasténéia de Mantinée et Axiothée de Phlionte, qui s'habillait en homme, si l'on en croit Dicéarque. On lui donne encore parfois comme auditeur Théophraste. Caméléon ajoute encore Hypéride et Lycurgue, et Polémon est de son avis. Sabinos ajoute encore Démosthène, en prenant pour témoin Mnésitrate de Thasos *(Recueil d'exercices,* liv. IV), et la chose est

Copyright Arvensa Editions

vraisemblable.

Mais puisque tu[1356] es une amie de Platon, et avec raison, et puisque tout particulièrement tu as le désir ardent de connaître les théories de ce philosophe, il m'a paru nécessaire de présenter ici par ordre la nature de ses discours, la suite de ses dialogues, le progrès de ses raisonnements, pour ainsi dire, par paragraphes et par chapitres, afin qu'au récit de sa vie s'ajoute l'exposé de sa théorie. Oublier d'exposer ses idées, ce serait, comme on dit, porter une chouette à Athéna[1357].

Zenon d'Élée passe pour l'auteur du genre dialogué, Aristote *(Poètes,* liv. I) prétend que ce fut Alexamène de Styra ou de Téos (cf. Phavorinos, *Mémoires).* Mais je crois pour ma part que Platon, pour en avoir arrêté merveilleusement la forme[1358], doit être considéré à juste titre comme responsable, non seulement de sa beauté, mais encore de son existence. Voici ce que c'est qu'un dialogue : c'est, sur une question philosophique et politique, un discours par questions et réponses, en un style harmonieux, avec des paroles appropriées au caractère des interlocuteurs. La dialectique, c'est la science des discours par lesquels on réfute ou on prouve par l'intermédiaire d'interlocuteurs s'interrogeant et se répondant. Chez Platon le dialogue a deux formes : ou bien il est diégétique[1359], ou bien il est zététique[1360] ; la première se divise en deux genres : un

Copyright Arvensa Editions

théorique, un pratique, le théorique se divise lui-même en deux genres : métaphysique et rationnel ; le pratique aussi en deux genres : moral et politique. Le dialogue zététique peut lui aussi avoir deux formes différentes : genre gymnique (d'exercice) et agonistique (de combat). Le genre gymnique se divise en maïeutique[1361] et peirastique[1362] et l'agonistique à son tour se subdivise en deux genres : le genre endictique[1363] et le genre anatreptique[1364].

D'autres auteurs, je le sais, divisent les discours de Platon d'une façon différente. Ils disent que les uns sont dramatiques, les autres narratifs et les autres mixtes. Mais c'est là faire une distinction plus littéraire que philosophique. Parmi ces dialogues, les uns traitent de la Nature, comme le *Timée,* d'autres de logique, comme le *Politique,* le *Cratyle,* le *Parménide,* le *Sophiste;* d'autres de morale, comme *l'Apologie, Criton, Phédon, Phèdre,* le *Banquet, Ménéxène, Clitophon,* les *Lettres, Philèbe, Hipparque,* les *Antérastes;* d'autres de politique, comme la *République, Minos,* les *Lois, l'Epinomis, l'Atlantique.* Sont du genre maïeutique les deux *Alcibiade, Théagène, Lysis, Lachès;* du genre peirastique *Euthyphron, Ménon, Ion, Charmide, Théétète;* du genre endictique le *Protagoras,* et du genre anatreptique *Euthydème, Gorgias* et les deux *Hippias.*

Du dialogue et de ses différents genres, j'ai

Copyright Arvensa Editions

suffisamment parlé. Maintenant, puisqu'il y a un grand débat, et que les uns veulent que Platon ait dogmatisé et les autres non, parlons un peu de la question. Dogmatiser, c'est établir des dogmes, comme légiférer, c'est faire des lois. Mais le mot de dogme désigne à la fois ce sur quoi on émet une opinion et cette opinion elle-même. Des deux, l'un est proposition, l'autre conception. Eh bien, Platon a exposé ce qu'il comprenait, réfuté ce qui était erroné et s'est abstenu sur ce qui était douteux. Ses opinions propres, il les a exposées par l'intermédiaire de quatre personnages : Socrate, Timée, l'hôte d'Athènes et l'hôte d'Élée. Ce sont des étrangers et non pas, comme certains l'ont cru, Platon et Parménide, mais des fictions à quoi il ne faut pas donner de nom. Quand il fait parler Socrate et Timée, Platon dogmatise ; les opinions fausses, il les fait énoncer par des gens comme Thrasymaque, Challiclès, Polos, Gorgias, Protagoras, et encore Hippias, Euthydème, etc. Lorsqu'il veut démontrer quelque chose, il se sert de préférence de l'induction, et sous ses deux formes. L'induction est en effet un raisonnement qui consiste, des vérités étant données, à déclarer vraie une autre qui leur ressemble. Il y a deux formes d'induction, l'une qui se fait par la contradiction, l'autre par la conséquence. L'induction par contradiction est un raisonnement par lequel on fait suivre toute réponse à une question du contraire. Exemple : « Mon père est autre que ton père ou est le même. Si ton père est autre que mon père, l'un étant père, l'autre ne l'est pas ; si d'autre part il est le

Copyright Arvensa Editions

même que mon père, il est mon père. » Autre exemple : « Si l'homme n'est pas un animal, il est une pierre ou du bois. Mais il n'est pas une pierre ou du bois, car il est animé et se meut par lui-même, il est donc un animal ; mais s'il est un animal, et si le chien ou le boeuf sont des animaux, l'homme étant un animal est un chien et un boeuf. » Voilà le genre d'induction par les contraires, genre de combat, dont Platon se servait, non pour exposer ses propres théories, mais pour réfuter celles des autres. Quant à l'induction par la conséquence, elle est double : l'une démontre la partie par la partie, l'autre le tout par la partie ; la première est un procédé de rhétorique, la seconde un procédé de dialectique. Ainsi, par la première, on demande si un tel a tué, la preuve sera le fait de trouver cet homme souillé de sang à ce moment. C'est là une forme d'induction propre aux orateurs, puisque la rhétorique s'occupe des choses particulières, et non du général. Elle ne s'occupe pas de la justice, mais des choses justes. L'autre est un raisonnement de dialectique, démontrant le tout par la partie. Ainsi on se demande si l'âme est immortelle, ou si ceux qui vivent sont au nombre des morts, ce qui est prouvé dans le livre *de l'Ame* par un argument universel, comme le fait que les contraires naissent des contraires, et cet universel résulte de quelque particulier, comme le sommeil naissant de la veille et inversement, le plus grand du plus petit et inversement. Platon usait de ce raisonnement pour démontrer ses propres idées. Ainsi la philosophie eut le

Copyright Arvensa Editions

sort de la tragédie. Le choeur autrefois jouait à lui seul tout le drame. Thespis inventa ensuite un acteur pour reposer le choeur, Eschyle en créa un second, Sophocle un troisième, et le genre fut fixé. De même, la physique fut d'abord toute la philosophie, Socrate y ajouta la morale, Platon la dialectique, et par ces trois objets, la philosophie prit sa forme définitive[1365].

Selon Thrasylle, Platon composait ses dialogues sur le modèle des tétralogies tragiques (comme les auteurs tragiques concouraient par quatre drames aux Dionysies, aux Lénéennes, aux Panathénées, à la fête des Marmites, le quatrième drame étant un drame satirique ; ces quatre drames formaient ce qu'on appelait une tétralogie[1366]).

Les dialogues authentiques de Platon, dit Thrasylle, sont au nombre de cinquante-six (la *République* comptant pour dix livres, ouvrage dont Phavorinos, *Mélanges historiques,* liv. II, dit avoir trouvé presque tout le texte dans les *Contradictions* de Protagoras, et les *Lois* comptant pour douze livres). Il y a neuf tétralogies[1367] si l'on compte pour un seul livre la *République* et pour un seul les *Lois.* La première tétralogie est consacrée à un même sujet : « Quelle doit être la vie du philosophe? » Chaque livre a deux titres, l'un qui vient du nom d'un personnage, l'autre du sujet du livre. Cette première tétralogie se compose de : *Euthyphron ou de la Piété* (dialogue péirastique), *l'Apologie de Socrate* (dialogue moral), *Criton ou de ce qu'il faut faire* (moral), *Phé-don ou*

Copyright Arvensa Editions

de l'Ame (moral). La deuxième tétralogie comprend : *Cratyle ou de la Justesse des termes* (logique), *Théétète ou du Savoir* (péirastique), *le Sophiste ou de l'Être* (logique), *le Politique ou de la Royauté* (logique). La troisième comprend : le *Parménide ou des Idées* (logique), *Philèbe ou du Plaisir* (moral), *le Banquet ou du Bien* (moral), *Phèdre ou de l'Amour* (moral). La quatrième comprend : *Alcibiade ou de la Nature humaine* (maïeutique), *le second Alcibiade ou des Prières* (maïeutique), *Hipparque ou l'Amour du gain* (moral), *les Antérastes ou de la Philosophie* (moral). La cinquième comprend : *Théagène*[1368] *ou de la Philosophie* (maïeutique), *Charmide ou de la Sagesse* (péirastique), *Lachès ou du Courage* (maïeutique), *Lysis ou de l'Amitié* (maïeutique). La sixième comprend : *Euthydème ou l'Eristique* (anatreptique), *Protagoras ou les Sophistes* (endictique), *Gorgias ou de la Rhétorique* (anatreptique), *Ménon ou de la Vertu* (péirastique). La septième comprend : les deux *Hippias :* le premier ou *du Beau,* le deuxième ou *du Mensonge* (anatreptiques), *Ion ou de l'Iliade* (péirastique), *Ménéxène ou l'Epitaphe* (moral). La huitième comprend : *Clitophon*[1369] *ou le Protreptique* (moral), la *République ou de la Justice* (politique), *Timée ou de la Nature* (physique), *Critias ou l'Atlantique* (moral). La neuvième comprend : *Minos*[1370] *ou de la Loi* (politique), les *Lois ou du Gouvernement* (politique), *l'Epinomis ou l'Assemblée nocturne ou le Philosophe* (politique) et treize

Copyright Arvensa Editions

Lettres (morales) à la fin desquelles il emploie la formule : « Soyez heureux », tandis qu'Épicure dit : « Vivez bien », et Cléon : « Réjouissez-vous » (une à Aristodème, deux à Archytas, quatre à Denys, une à Hermias, à Éraste, à Coriscos, une à Léodamas, une à Dion, une à Perdicca, deux aux familiers de Dion).

Voilà donc comment Thrasylle et quelques autres divisent les ouvrages de Platon. Aristophane le grammairien[1371], de son côté, les groupe en trilogies de la façon suivante : 1. — *République, Timée, Critias. 2.* — *Sophiste, Politique, Cratyle.* 3. — *Lois, Minos, Epinomis.* 4. — *Théétète, Euthyphron, Apologie.* 5. — *Criton, Phédon, Lettres*[1372]. Et pour le reste il le divise par livres et le cite sans ordre. On commence tantôt, comme je l'ai dit, par la *République,* tantôt par *Alcibiade majeur,* tantôt par *Théagène,* tantôt par *Euthyphron,* tantôt par *Clitophon,* ou par *Timée,* ou encore par *Phèdre* ou *Théétète,* et très souvent par *l'Apologie*[1373].

Les discours suspects sont, de l'avis général : *Midon ou l'Eleveur de chevaux, Eryxias ou Erasistrate, Alcyon, les Acéphales ou Sisyphe, Axiochos, Phéaciens, Démodocus, l'Hirondelle,* le *Septième, Epiménide.* De ces discours, *l'Alcyon* paraît être d'un certain Léon (cf. Phavorinos, *Mémoires,* livre V) ; Platon usait de titres très variés, pour n'être pas compris des ignorants.

Il définissait la sagesse la science des choses intelligibles et réellement existantes, science qui consiste

Copyright Arvensa Editions

dans la connaissance du divin et de l'âme à l'exclusion du corps. Il donne encore ce nom de sagesse à la philosophie, parce qu'elle est une déesse de la sagesse divine. Il donne aussi communément le nom de sagesse à toute espèce d'expérience, c'est ainsi qu'il appelle sage un artisan. Il emploie volontiers les mêmes mots pour signifier des choses différentes : il dit indifféremment humble ou simple, comme fait aussi Euripide, parlant d'Hercule, dans son *Licymnion :*

Humble, inélégant, excellent dans les grandes choses,
Montrant sa sagesse par ses actes,
Et peu habile en paroles.

Platon se sert aussi parfois de ce mot humble pour dire laid ou petit. A d'autres moments, il emploie au contraire des termes différents pour exprimer la même notion. Ainsi il appelle l'idée tantôt image, tantôt genre, tantôt exemple, tantôt principe, tantôt cause. Il lui arrive d'employer des termes contradictoires pour désigner une même notion. Le sensible est appelé par lui tantôt être et tantôt non-être : être parce qu'il participe de la génération, non-être parce qu'il se transforme sans cesse. L'idée est tantôt ce qui est immobile et tantôt ce qui se meut, etc.

L'exposé de sa doctrine doit être divisé en trois parties : Ce qu'il dit — pourquoi il le dit (pour l'affirmer ou

Copyright Arvensa Editions

pour illustrer simplement son idée) — comment il le dit. Comme il y a des signes ajoutés à ses livres, il me faut bien en dire quelques mots. Le signe : × sert pour les citations, les figures et d'une façon générale pour tout ce qui est proprement platonicien. Le signe : ×× pour les théories les plus chères à Platon. Le signe : ×[1374] pour les belles sentences et les beaux endroits. Le signe : ×[1375] pour les corrections à faire. L'obel : ÷ pour les passages vraisemblablement fautifs. L'antisigma pointé:. pour les dittographies et les fautes d'écriture. Le céraunion : ~~~ [1376] pour guider les progrès du raisonnement. L'astérisque pour indiquer les théories exactes. L'obel simple : — pour indiquer au contraire les erreurs. Voilà donc ce que je sais des signes et du nombre de livres. Si quelqu'un voulait connaître les livres dès qu'ils paraissaient, il payait une certaine somme à leur possesseur (cf. Antigone de Caryste, *livre sur Zenon*).

Voici maintenant les idées maîtresses de Platon : L'âme est immortelle et passe de corps en corps. Elle a un principe arithmétique, à la différence du corps qui a un principe géométrique. Elle est l'idée d'un souffle répandu partout, elle a un mouvement autonome, et elle est divisible en trois parties : une partie raisonnable qui a son siège dans le cerveau, une partie agissante qui a pour siège le coeur, et une partie sensible qui a pour siège le nombril et le foie. Elle contient le corps en elle-même, et l'enveloppe continuellement comme en une sphère. Elle

Copyright Arvensa Editions

se divise en éléments et en intervalles harmoniques de façon à former deux cercles tangents[1377]. L'un d'eux, inscrit dans l'autre, comprend dix divisions et forme sept cercles. Il est inscrit selon un diamètre et incliné vers la gauche ; le cercle circonscrit est au contraire incliné vers la droite. Par suite, il est unique, tandis que le cercle inscrit est subdivisé. Ces deux cercles sont de nature différente : l'un est le Cercle du Même, l'autre le Cercle de l'Autre[1378]. L'un a le mouvement de l'âme, l'autre le mouvement de l'univers et des planètes. L'âme, étant ainsi divisée par le milieu, et en harmonie avec les extrêmes, connaît le réel, et, comme elle est composée d'éléments, le conçoit d'une façon ordonnée. L'opinion droite[1379] vient du Cercle de l'Autre, la science vient du Cercle du Même.

L'univers vient de deux principes : le dieu ou idée et la matière. Platon donne encore au premier le nom de cause ou d'esprit. La matière est informe, indéterminée, elle donne naissance aux corps. Elle était d'abord un chaos, mais elle fut rassemblée en un seul lieu par le dieu, qui pensa que l'ordre valait mieux que le désordre[1380]. Cette matière se convertit en quatre éléments : le feu, l'air, l'eau, la terre. De ces éléments naquit l'univers et son contenu. Seule la terre n'est pas soumise au changement. Ceci s'explique par la différence des figures qui la composent. Alors que les autres éléments ont des figures

Copyright Arvensa Editions

semblables, toutes formées d'un seul triangle scalène[1381], la terre a sa figure propre. Le feu est pyramidal, l'air octaédrique[1382], l'eau icosaédrique[1383], tandis que la terre est cubique. Pour cette raison, la terre ne peut se transformer en autre élément, ni les autres éléments devenir terre. Ces éléments ne sont pas en des lieux différents et distincts, parce que la circonférence qui les force à se rassembler en son milieu réunit les plus petits et divise les grands. Aussi changent-ils de lieu en changeant de forme. Le monde a été créé unique et sensible par le principe divin. Il est animé, parce qu'avoir une âme est plus parfait que n'en avoir pas. Ouvrage parfait, il est l'oeuvre d'une cause elle-même parfaite. Il est unique et fini, car il a été créé d'après un modèle lui-même unique. Il est sphérique parce que son créateur l'était aussi, et qu'il contient tous les êtres vivants, comme le dieu contient toutes les formes. Il est léger, et sa surface ne s'appuie sur rien, parce qu'elle n'a pas besoin de soutien. Il est impérissable, parce qu'il ne peut pas se dissoudre et retourner au néant[1384]. Le principe divin est cause de la création entière, parce que, par définition, le bien crée le bien. Il est encore créateur souverain du ciel, parce que le créateur de ce qu'il y a de plus beau au monde ne peut être que la plus parfaite des choses intelligibles. Comme le dieu est tel, le ciel semblable à lui est parfait, et étant

Copyright Arvensa Editions

parfait, il ne peut ressembler à aucun des êtres engendrés, mais il ressemble au dieu. Le monde est un composé de feu, d'eau, d'air et de terre. De feu d'abord pour être visible, puis de terre pour être solide, d'eau et d'air enfin pour être bien proportionné. Car la nature des corps solides est faite d'une proportion de deux principes moyens qui en se combinant forment un corps unique, et de tous les principes, pour que ce corps soit achevé et impérissable. Le Temps est l'image de l'éternité et subsiste éternellement. Le temps, c'est le mouvement du ciel, puisque la nuit, le jour, le mois, etc. sont des parties du temps. Donc qui supprime la création du monde, supprime aussi le temps. Dès le moment où le monde fut créé, le temps exista. Après le temps, le soleil, la lune et les planètes furent créés. Pour que le nombre des heures soit sensible et que les êtres vivants participent au nombre, le dieu leur a donné la lumière du soleil. La lune est au-dessus du cercle de la terre, le soleil est dans les cercles voisins, et les planètes dans les cercles supérieurs. Le monde est animé parce qu'il est attaché à un mouvement animé. Pour parfaire le monde, et lui donner l'image d'un être intelligible, les autres êtres vivants furent créés[1385]. Les dieux, pour la plupart, sont de feu. Pour le reste, il y a trois genres d'êtres vivants : les volatiles, les aquatiques, les terrestres. La terre est le plus ancien de tous les dieux du ciel. Elle a été faite de façon qu'il y ait le jour et la nuit. Étant au centre, elle se meut

Copyright Arvensa Editions

autour d'un point. Et comme il y a deux causes, les unes viennent d'un dieu créateur, les autres de la nécessité[1386]. Donc il y a deux principes et deux causes, je le répète, dont les exemplaires sont le dieu et la matière. Celle-ci est informe, comme tout ce qui est fait pour recevoir une forme, et dont la cause est la nécessité. Recevant les idées, elle forme les êtres, elle se meut par la dissemblance de sa nature, et son mouvement donne le mouvement aux êtres qu'elle crée. Ceux-ci d'abord se mouvaient sans ordre ni raison, mais quand ils commencèrent à se former en un monde, par suite des idées ajoutées à la matière, ils prirent un mouvement harmonieux et ordonné[1387]. Ces causes étaient déjà au nombre de deux, même avant la création du ciel, cette création fut la troisième, mais elles restaient très confuses, elles n'étaient que des ébauches, et fort désordonnées. Quand le cosmos fut créé, elles s'ordonnèrent. Le ciel s'est formé de tous les corps existants. Platon croit encore que le dieu est, comme l'âme, incorporel, et qu'ainsi il n'est sujet à aucune altération et à aucune corruption. Quant aux idées, je le répète, il en fait des principes et des causes, existant par soi.

Voici maintenant ses théories sur le bien et sur le mal. Il faut tendre à la ressemblance avec le dieu. La vertu suffit à donner le bonheur, mais elle a besoin, comme soutien, des biens corporels : force, santé, finesse des

Copyright Arvensa Editions

sens, etc. et aussi des avantages extérieurs : richesse, noblesse, gloire. Toutefois l'absence de ces biens extérieurs ne saurait empêcher le sage d'atteindre le bonheur. Il lui reste la joie de participer au gouvernement, de prendre femme, de ne pas transgresser les lois. Outre ces lois reçues, il en établira de nouvelles pour sa patrie, à moins qu'il ne trouve cette tâche trop ardue, à cause de la trop grande corruption de la foule. Platon croit encore que les dieux ont un regard sur les affaires humaines, et qu'il existe des démons. C'est lui qui le premier définit la notion du beau, comme liée au louable, au raisonnable, à l'utile, au convenable, à l'harmonieux, toutes choses voisines et en accord.

Il a traité aussi dans ses dialogues de l'exactitude des termes, si bien que le premier il a établi la science de bien interroger et de bien répondre, science qui lui a été d'un grand secours.

Dans ses dialogues, il émet la théorie que la justice est une loi divine, afin de persuader aux hommes de l'observer, et pour éviter aux méchants une punition après leur mort.

C'est pourquoi quelques-uns disent qu'il raconte des fables, parce qu'il a mêlé à ses écrits des passages, par lesquels il force les gens à s'abstenir de commettre l'injustice, en les laissant dans l'incertitude de ce qui pourra bien leur arriver après leur mort. Voilà ses théories favorites.

Voici maintenant comment, selon Aristote, il divisait

Copyright Arvensa Editions

les choses[1388].

Parmi les biens, il y a ceux de l'âme, ceux du corps et les biens extérieurs. Ex : la justice, la prudence, le courage, la sagesse sont des biens de l'âme ; la beauté, la belle taille, la santé, la force sont des biens du corps ; les amis, le bonheur de la patrie, la richesse sont des biens extérieurs. Donc il y a trois sortes de biens : ceux de l'âme, ceux du corps et les biens extérieurs.

Il y a aussi trois sortes d'amitié : celle qui vient de la nature, celle qui vient de la société, celle qui vient de l'hospitalité. Par amitié naturelle nous entendons celle qui lie les pères aux enfants et les parents entre eux, c'est l'amitié qu'ont en partage tous les êtres vivants. Par amitié d'origine sociale, nous entendons celle qui vient de la fréquentation sans aucune parenté, comme celle de Pylade pour Oreste ; enfin l'amitié d'hospitalité est celle que l'on a pour des étrangers, soit par recommandations, soit par lettres. Ainsi donc il y a trois sortes d'amitié : une naturelle, une de camaraderie, une d'hospitalité. On ajoute parfois une quatrième sorte : celle d'amour.

Il y a cinq sortes de constitution : démocratique, aristocratique, oligarchique, monarchique et tyrannique. La démocratique est celle des cités où le peuple a le pouvoir, nomme les magistrats et fait les lois. L'aristocratique est celle où ne gouvernent ni les riches, ni les pauvres, ni les gens célèbres, mais les nobles. L'oligarchique est celle où le cens fait le magistrat, car les

Copyright Arvensa Editions

riches sont moins nombreux que les pauvres. La monarchique l'est ou selon la loi, ou selon la naissance : à Carthage, elle l'est selon la loi, car elle est décernée par les citoyens ; à Sparte et en Macédoine, elle l'est selon la naissance, car ce sont les descendants d'une certaine famille qui sont rois. Enfin la tyrannie est le régime où les citoyens sont gouvernés par un homme qui a usurpé son pouvoir, ou par un violent. Ainsi donc, le gouvernement peut être ou démocratique, ou aristocratique, ou oligarchique, ou monarchique, ou tyrannique.

Il y a trois formes de justice : la justice divine, la justice humaine, la justice des morts. Ceux qui font des sacrifices selon les lois, et qui donnent leurs soins au culte, montrent évidemment de la piété envers les dieux ; ceux qui rendent l'argent qu'ils ont emprunté ou le dépôt qu'ils ont reçu, sont justes envers les hommes ; ceux enfin qui prennent soin des tombeaux sont de toute évidence justes envers les morts. Ainsi donc il y trois formes de justice : la justice divine, la justice humaine, et la justice envers les morts.

Il y a trois sortes de savoir : le savoir pratique, le savoir poétique[1389], le savoir théorique : ainsi l'architecture ou la construction des vaisseaux sont des sciences poétiques, parce qu'il résulte d'elles une oeuvre créée ; la politique, l'art de la flûte ou de la cithare sont des sciences pratiques, car, si elles ne créent rien, elles sont action : jouer de la flûte, jouer de la cithare, faire de la

Copyright Arvensa Editions

politique ; enfin la géométrie, la musique, l'astrologie sont des sciences théoriques. Elles ne créent rien, elles ne sont pas action, elles sont étude : étude des lignes, des sons, des astres et du monde. Ainsi donc, il y a trois sortes de savoir : théorique, pratique et poétique.

Il y a cinq sortes de médecine : la pharmaceutique, la chirurgique, la diététique[1390], la nosognomonique[1391], la boéthétique[1392]. La pharmaceutique soulage les malades par des médicaments, la chirurgique guérit par des incisions et des cautérisations, la diététique se borne à mettre le malade au régime, la nosognomonique soulage le malade par la détermination exacte de sa maladie, la boéthétique supprime le mal par un remède immédiat. Ainsi donc, il y a cinq sortes de médecine : pharmaceutique, chirurgique, diététique, nosognomonique, boéthétique.

Il y a deux sortes de droit : la loi écrite, la loi non écrite. La loi écrite est celle par laquelle on gouverne les cités. L'autre qui vient de la coutume et des moeurs est pour cela appelée non écrite. Ex : celle qui défend d'aller se promener tout nu sur la place publique, ou de se déguiser en femme ; aucun texte de loi ne l'interdit, et pourtant nous ne le faisons pas parce que la loi non écrite nous le défend. Ainsi donc, il y a deux sortes de lois : la loi écrite et la loi non écrite.

Il y a cinq sortes de discours : celui dont se servent les hommes politiques à l'assemblée du peuple, et qu'on

Copyright Arvensa Editions

appelle politique ; celui qu'écrivent les orateurs pour leurs démonstrations, leurs éloges, leurs blâmes, leurs accusations, et qu'on appelle oratoire ; celui dont se servent les profanes dans leurs entretiens, et qu'on appelle profane ; celui des dialogues où l'on s'interroge et où l'on répond par petites phrases, et qu'on appelle dialectique ; celui par lequel les artisans parlent de leur métier, et qu'on appelle technique. Il y a donc cinq sortes de discours : politique, oratoire, profane, dialectique ou technique.

Il y a trois sortes de musique : celle qui est produite par la bouche seule : (ex. : le chant), celle qui est produite à la fois par la bouche et par les mains (ex. : le chant accompagné de cithare), et celle qui n'est produite que par la main (ex : quand on joue de la cithare). Ainsi donc il y a trois sortes de musique : celle de la voix, celle de la voix mêlée à l'instrument, celle de l'instrument.

Il y a quatre sortes de noblesse : la première est celle des gens issus d'ancêtres honnêtes et justes : leurs fils sont appelés nobles ; la seconde est celle des gens issus d'ancêtres puissants et qui ont exercé le pouvoir : leurs fils aussi sont appelés nobles ; la troisième est celle des gens dont les ancêtres étaient réputés pour leur gloire militaire ou leurs victoires athlétiques : leurs fils aussi sont appelés nobles ; la quatrième enfin est celle des gens qui se distinguent par leur grandeur d'âme : ceux-là aussi sont appelés nobles, et c'est la meilleure forme de noblesse. Ainsi donc on peut être noble de quatre façons, selon que

Copyright Arvensa Editions

les ancêtres furent honnêtes, puissants, ou illustres, ou qu'on est soi-même personnellement un homme de coeur.

Il y a trois sortes de beauté : celle que l'on loue (ex. : la beauté du visage) ; une autre est la beauté pratique (ex. : celle d'un instrument, d'une maison, etc., toutes choses belles en raison de l'usage) ; enfin ce qui est conforme aux lois, aux moeurs, forme un genre de beauté utile. Ainsi donc il y a trois sortes de beauté : esthétique, pratique, utile.

Il y a trois sortes d'âme : une intelligente, une sensible, une volontaire. De ces trois sortes, l'intelligente est cause de la délibération, de la réflexion, de la pensée, etc., la sensible est cause du désir de manger, de convoiter les femmes, etc., enfin la volontaire est cause de la hardiesse, du plaisir, de la douleur, de la colère. Ainsi donc il faut distinguer l'âme intelligente, l'âme sensible, l'âme volontaire.

Il y a quatre sortes de vertu : sagesse, justice, courage et tempérance. La sagesse inspire de bonnes actions, la justice force à respecter le droit dans tous les rapports de communauté et de commerce, le courage donne la persévérance, et évite de fuir devant le danger, la tempérance enfin nous aide à dominer nos désirs, nous empêche d'être esclaves du plaisir, bref nous inspire une vie bien réglée. Ainsi donc il y a quatre sortes de vertu : sagesse, justice, courage, tempérance.

Il y a cinq sortes de pouvoir : le premier résulte de la

Copyright Arvensa Editions

loi, le second de la nature, le troisième de la coutume, le quatrième de la descendance, le cinquième de la violence. En effet, les magistrats des cités, s'ils sont choisis par la décision de leurs concitoyens, tiennent leur pouvoir de la loi ; d'autres le tiennent de la nature : ainsi les mâles, non seulement chez l'homme mais chez les animaux, car partout les mâles commandent aux femelles. Le pouvoir qui se fonde sur la coutume est par exemple celui des pédagogues sur les élèves ou des maîtres sur les disciples. Un exemple de pouvoir de race est celui des rois de Sparte, car ils reçoivent la royauté de leur famille, ou encore de Macédoine, où la royauté est fondée sur l'hérédité. Enfin il y a des gens qui s'étant installés par violence ou par ruse gouvernent contre le gré de sujets : on dit d'un tel pouvoir qu'il est fondé sur la violence. Ainsi donc il y a diverses sortes de pouvoir selon qu'il se fonde sur la loi, la race, la nature, la coutume et la violence.

Il y a six formes de rhétorique. Quand les orateurs exhortent à la guerre ou conseillent une alliance contre quelqu'un, ils font une exhortation. Quand au contraire ils veulent détourner leurs concitoyens de la guerre, les empêcher de conclure une alliance pour les obliger à vivre en paix, ils emploient une éloquence dissuasive. Quand on démontre qu'un homme qui se prétend la victime est le coupable, on fait un réquisitoire. Quand on cherche à prouver que l'on n'a commis aucun crime ni aucune illégalité, on fait un plaidoyer. Quand on loue quelqu'un et qu'on le présente comme un homme de bien, on fait un

Copyright Arvensa Editions

éloge. Quand on démontre qu'un homme est un vaurien, on fait un blâme. Ainsi donc, il y a six formes d'éloquence : blâme, louange, persuasion, dissuasion, réquisitoire, plaidoyer.

L'art de parler se divise en quatre parties : il faut considérer : 1° quelle chose il convient de dire ; 2° combien de choses il faut dire ; 3° à qui il convient de les dire ; 4° quand il convient de les dire. Ce qu'il faut dire : ex. : ce qui sera utile à celui qui parle et à celui qui écoute. Combien de choses il faut dire, c'est-à-dire pas plus ni moins qu'il n'est suffisant. A qui il faut le dire : si c'est à des gens plus âgés, il faut employer des paroles ajustées à l'âge des vieillards, et si c'est à des gens moins âgés, il faut les ajuster à leur âge de jeunes gens. Quand il faut le dire : c'est-à-dire ni trop tôt ni trop tard, sinon on se trompera et on ne parlera pas bien.

Il y a quatre sortes de bienfaisance : on peut faire le bien par son argent, par son corps, par son savoir, par ses paroles. On fait le bien par son argent, quand on en donne à un pauvre pour le tirer de sa pauvreté ; par son corps, quand on secourt quelqu'un contre ceux qui l'attaquent ; par son savoir, comme font ceux qui enseignent, guérissent, ou conseillent ; par sa parole enfin quand on vient au tribunal secourir quelqu'un et appuyer sa cause d'un discours bien approprié. Il y a donc quatre façons de faire le bien : par son argent, par son corps, par son savoir, par ses paroles.

On peut considérer de quatre façons la fin des choses :

Copyright Arvensa Editions

les choses peuvent prendre leur fin de la loi (ex. : un décret voté et sanctionné par la loi), de la nature (ex. : le jour, l'année, les saisons), d'un art (ex. : l'architecture et la construction des navires : car c'est d'après l'art que chacun mène à bonne fin le bateau ou la maison), ou quelquefois du hasard (ex. : un malheur inattendu). Ainsi donc, la fin des choses est dans la loi, la nature, l'art, ou le hasard.

Il y a quatre sortes de puissance : une par laquelle on calcule et on réfléchit à l'aide de la pensée ; une qui vient du corps (puissance de marcher, de donner, de recevoir), une qui vient de l'abondance des soldats et de l'argent (c'est la puissance d'un roi), et enfin une qui nous rend heureux ou malheureux, qui nous fait bien ou mal agir (ex. : nous pouvons être infirme, étudiant, convalescent, etc.). Ainsi donc il y a quatre sortes de puissance : intellectuelle, corporelle, sociale (argent et soldats) et morale.

Il y a trois sortes de civilité : la politesse, comme rencontrer quelqu'un, le saluer, lui tendre la main, lui dire bonjour ; une autre sorte consiste à secourir un malheureux ; une troisième à banqueter avec des amis. Ainsi donc il y a trois sortes de civilité : la politesse, la bienfaisance, la sociabilité.

Il y a cinq sortes de bonheur : prendre une bonne décision, être en bonne santé, être heureux dans ses entreprises, avoir une bonne réputation, avoir de l'argent et tout ce qui embellit la vie. Une bonne décision est le

Copyright Arvensa Editions

résultat de l'éducation et de l'expérience ; la santé concerne toutes les parties du corps, c'est bien voir, bien entendre, avoir le goût et l'odorat fins ; la réussite est obtenue quand on fait tout ce qu'on veut faire comme on doit le faire ; la bonne réputation, on l'a quand les gens parlent bien de vous ; enfin l'abondance vient quand on a pour toutes les actions de sa vie tant de richesses qu'on peut aider ses amis et contribuer aux liturgies avec munificence. Qui possède tous ces avantages est parfaitement heureux. Ainsi donc être heureux, c'est prendre de bonnes décisions, être en bonne santé, réussir dans ses entreprises, être estimé ou être riche.

Il y a trois sortes d'art : le premier, le deuxième, le troisième. Le premier, ex. : le travail des métaux et du bois, ce sont des arts préparatoires ; le second, ex. : l'art de l'armurier et du menuisier, ce sont des arts de fabrication (en effet l'armurier fabrique des armes avec le fer et le menuisier fait des flûtes avec le bois) ; troisièmement les arts d'usage, ex. : l'art hippique se sert des freins, l'art militaire utilise les armes, la musique utilise la flûte. Ainsi donc il y a trois sortes d'art : le premier, le deuxième et le troisième.

Il y a quatre sortes de bien : nous appelons bien d'abord ce qui a en propre une vertu, puis la vertu elle-même et la justice, en troisième lieu, les aliments, les exercices et les médicaments utiles, enfin, l'art du joueur de flûte, de l'acteur, etc. Ainsi donc il y a quatre sortes de bien, ce qui a en propre une vertu, la vertu elle-même, les

Copyright Arvensa Editions

aliments, exercices et médicaments utiles, enfin l'art du joueur de flûte, de l'acteur, etc.

Parmi les choses, les unes sont mauvaises, d'autres bonnes, d'autres indifférentes. Nous appelons mauvaises celles qui sont de nature à nous nuire (intempérance, folie), leurs contraires sont des biens. Les autres choses tantôt sont utiles, tantôt sont nuisibles (se promener, s'asseoir, manger), ou ne peuvent être ni utiles, ni nuisibles absolument. Elles ne sont donc ni bonnes ni mauvaises. Ainsi donc parmi les choses, les unes sont bonnes, d'autres mauvaises et d'autres indifférentes.

Il y a trois sortes de bonne administration : nous disons que l'administration est bonne : *a)* quand les lois sont bonnes ; *b)* quand les citoyens obéissent aux lois ; *c)* quand, en l'absence de toute loi, les citoyens s'administrent sagement selon leurs coutumes et leurs inclinations. Ainsi donc, il y a trois sortes de bonne administration : si les lois sont bonnes, si les citoyens obéissent aux lois, s'ils se gouvernent d'après des coutumes sages.

De même une administration est mauvaise de trois façons : si les lois sont lourdes et désagréables aux citoyens comme aux étrangers, si l'on n'obéit pas aux lois, ou s'il n'y a pas de loi du tout.

Il y a trois sortes de contraires : ainsi nous disons que sont des contraires le bien et le mal, le juste et l'injuste, la sagesse et la folie. Il y a aussi du mal contraire au mal, comme la prodigalité et l'avarice, un châtiment injuste et

Copyright Arvensa Editions

un châtiment juste. Enfin le lourd est le contraire du léger, le rapide du lent, le noir du blanc, et ils s'opposent comme des chosse indifférentes à des choses indifférentes. Ainsi donc les contraires peuvent s'opposer de trois façons : soit comme le mal au bien, soit comme des maux entre eux, soit comme des choses indifférentes entre elles.

Il y a trois sortes de biens : ceux qu'on peut avoir en toute propriété, ceux auxquels on a seulement part, et ceux qui sont des biens en eux-mêmes. Les premiers sont ceux qu'on peut recevoir et posséder (justice, santé), les seconds ceux qu'on ne peut posséder, mais auxquels on peut participer (ex. : le bien en soi), enfin les derniers sont ceux qu'on ne peut avoir ni en entier ni en partie, mais qui existent pourtant d'une existence nécessaire (être juste, être bon). Ainsi donc il y a des biens qu'on peut posséder en totalité, d'autres en partie, et des biens transcendants.

Il y a trois sortes de conseils : ils s'appuient l'un sur le passé, l'autre sur le présent, l'autre sur l'avenir. Exemples du premier : les malheurs des Spartiates trop confiants ; du second : montrer la faiblesse des murs, la lâcheté des hommes, le manque de vivres ; du troisième : il ne faut pas maltraiter les ambassadeurs, pour garder à la Grèce son bon renom. Ainsi on peut tirer ses conseils de la considération du passé, du présent ou de l'avenir.

Il y a deux sortes de voix : animée, inanimée. La première est celle des êtres vivants, la seconde comprend les sons et les échos. La première est également de deux sortes : articulée, et inarticulée. La première est celle des

Copyright Arvensa Editions

hommes, la seconde celle des bêtes. Ainsi donc il y a deux sortes de voix : animée, inanimée.

Il y a deux sortes de choses : les divisibles, les indivisibles. Parmi les divisibles, il y a les homogènes et les hétérogènes. Les corps simples sont ceux qui ne se divisent pas, et ne sont pas composés (unité, point, son). Les corps composés sont tous ceux qui sont formés de la réunion de plusieurs choses (choeurs, syllabes, êtres vivants, eau, or). Les corps homogènes sont ceux qui sont formés de parties de même nature, et dont l'ensemble ne diffère que par le nombre des parties (eau, or). Les corps hétérogènes sont ceux qui sont composés de parties dissemblables (une maison). Ainsi donc les corps sont ou simples ou composés, et ces derniers sont homogènes ou hétérogènes.

Ce qui existe est aussi de deux sortes : ce qui existe par soi et ce qui existe par relation à autre chose. Est dit exister par soi, tout ce qui n'a besoin de rien autre pour être expliqué (homme, cheval, etc., aucun n'a besoin d'explication). Est dit exister par relation, ce qui a besoin d'une interprétation (le plus grand, le plus vite, le plus beau, etc. Car le plus grand est plus grand que le plus petit, et le plus vite est plus vite que quelque chose). Ainsi donc ce qui existe existe ou par soi ou par relation. Voilà donc comment Platon, selon Aristote, divisait les choses.

Il y eut un autre Platon, philosophe de Rhodes[1393] élève de Panoetios (cf. Séleucos, le grammairien, *de la*

Copyright Arvensa Editions

Philosophie, liv. 1), un troisième, Péripatéticien, disciple d'Aristote, et un quatrième, disciple de Praxiphane, et poète de l'ancienne comédie.



Copyright Arvensa Editions



LA VIE ET L'OEUVRE DE PLATON

D'après Émile Chambry

Arvensa éditions

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

LA VIE ET L'OEUVRE DE PLATON

Liste des titres

Table des matières

La vie
Les oeuvres

Copyright Arvensa Editions

LA VIE ET L'OEUVRE DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

La vie

Platon naquit à Athènes en l'an -428 -427 dans le dème de Collytos. D'après Diogène Laërce, son père Ariston descendait de Codros. Sa mère Périctionè, sœur de Charmide et cousine germaine de Critias, le tyran, descendait de Dropidès, que Diogène Laërce donne comme un frère de Solon. Platon avait deux frères aînés, Adimante et Glaucon, et une sœur, Potonè, qui fut la mère de Speusippe. Son père Ariston dut mourir de bonne heure ; car sa mère se remaria avec son oncle Pyrilampe, dont elle eut un fils, Antiphon. Quand Platon mourut, il ne restait plus de la famille qu'un enfant, Adimante, qui était sans doute le petit-fils de son frère. Platon l'institua son héritier, et nous le retrouvons membre de l'Académie sous Xénocrate ; la famille de Platon s'éteignit probablement avec lui ; car on n'en entend plus parler.

La coutume voulait qu'un enfant portât le nom de son grand-père, et Platon aurait dû s'appeler comme lui Aristoclès. Pourquoi lui donna-t-on le nom de Platon, d'ailleurs commun à cette époque ? Diogène Laërce

Copyright Arvensa Editions

rapporte qu'il lui fut donné par son maître de gymnastique à cause de sa taille ; mais d'autres l'expliquent par d'autres raisons. La famille possédait un domaine près de Képhisia, sur le Céphise, où l'enfant apprit sans doute à aimer le calme des champs, mais il dut passer la plus grande partie de son enfance à la ville pour les besoins de son éducation. Elle fut très soignée, comme il convenait à un enfant de haute naissance. Il apprit d'abord à honorer les dieux et à observer les rites de la religion, comme on le faisait dans toute bonne maison d'Athènes, mais sans mysticisme, ni superstition d'aucune sorte. Il gardera toute sa vie ce respect de la religion et l'imposera dans ses *Lois*. Outre la gymnastique et la musique, qui faisaient le fond de l'éducation athénienne, on prétend qu'il étudia aussi le dessin et la peinture. Il fut initié à la philosophie par un disciple d'Héraclite, Cratyle, dont il a donné le nom à un de ses traités. Il avait de grandes dispositions pour la poésie. Témoin des succès d'Euripide et d'Agathon, il composa lui aussi des tragédies, des poèmes lyriques et des dithyrambes.

Vers l'âge de vingt ans, il rencontra Socrate. Il brûla, dit-on, ses tragédies et s'attacha dès lors à la philosophie. Socrate s'était dévoué à enseigner la vertu à ses concitoyens : c'est par la réforme des individus qu'il voulait procurer le bonheur à la cité. Ce fut aussi le but que s'assigna Platon, car, à l'exemple de son cousin Critias et de son oncle Charmide, il songeait à se lancer dans la

Copyright Arvensa Editions

carrière politique ; mais les excès des Trente lui firent horreur. Quand Thrasybule eut rétabli la constitution démocratique, il se sentit de nouveau, quoique plus mollement, pressé de se mêler des affaires de l'Etat. La condamnation de Socrate (-399) l'en dégoûta. Il attendit en vain une amélioration des mœurs politiques ; enfin, voyant que le mal était incurable, il renonça à prendre part aux affaires ; mais le perfectionnement de la cité n'en demeura pas moins sa grande préoccupation, et il travailla plus que jamais à préparer par ses ouvrages un état de choses où les philosophes, devenus les précepteurs et les gouverneurs de l'humanité, mettraient fin aux maux dont elle est accablée.
Il était malade lorsque Socrate but la ciguë, et il ne put assister à ses derniers moments. Après la mort de son maître, il se retira à Mégare, près d'Euclide et de Terpsion, comme lui disciples de Socrate. Il dut ensuite revenir à Athènes et servir, comme ses frères, dans la cavalerie. Il prit, dit-on, part aux campagnes de -395 et de -394, dans la guerre dite de Corinthe. Il n'a jamais parlé de ses services militaires, mais il a toujours préconisé les exercices militaires pour développer la vigueur.

Le désir de s'instruire le poussa à voyager. Vers -390, il se rendit en Egypte, emmenant une cargaison d'huile pour payer son voyage. Il y vit des arts et des coutumes qui n'avaient pas varié depuis des milliers d'années. C'est

Copyright Arvensa Editions

peut-être au spectacle de cette civilisation fidèle aux antiques traditions qu'il en vint à penser que les hommes peuvent être heureux en demeurant attachés à une forme immuable de vie, que la musique et la poésie n'ont pas besoin de créations nouvelles, qu'il suffit de trouver la meilleure constitution et qu'on peut forcer les peuples à s'y tenir.

D'Égypte, il se rendit à Cyrène, où il se mit à l'école du mathématicien Théodore, dont il devait faire un des interlocuteurs du *Théétète*. De Cyrène, il passa en Italie, où il se lia d'amitié avec les Pythagoriciens Philolaos, Archytas et Timée. Il n'est pas sûr que ce soit à eux qu'il ait pris sa croyance à la migration des âmes ; mais il leur doit l'idée de l'éternité de l'âme, qui devait devenir la pierre angulaire de sa philosophie, car elle lui fournit la solution du problème de la connaissance. Il approfondit aussi parmi eux ses connaissances en arithmétique, en astronomie et en musique.

D'Italie, il se rendit en Sicile. Il vit Catane et l'Etna. A Syracuse, il assista aux farces populaires et acheta le livre de Sophron, auteur de farces en prose. Il fut reçu à la cour de Denys comme un étranger de distinction et il gagna à la philosophie Dion, beau-frère du tyran. Mais il ne s'accorda pas longtemps avec Denys, qui le renvoya sur un vaisseau en partance pour Egine, alors ennemie d'Athènes. Si, comme on le rapporte, il le livra au

Copyright Arvensa Editions

Lacédémonien Pollis, c'était le livrer à l'ennemi. Heureusement il y avait alors à Egine un Cyrénéen, Annikéris, qui reconnut Platon et le racheta pour vingt mines. Platon revint à Athènes, vraisemblablement en -388. Il avait quarante ans.

La guerre durait encore ; mais elle allait se terminer l'année suivante par la paix d'Antalkidas. A ce moment, Euripide était mort et n'avait pas eu de successeur digne de lui. Aristophane venait de faire jouer son dernier drame, remanié, le Ploutos, et le théâtre comique ne devait retrouver son éclat qu'avec Ménandre. Mais si les grands poètes faisaient défaut, la prose jetait alors un vif éclat avec Lysias, qui écrivait des plaidoyers et en avait même composé un pour Socrate, et Isocrate, qui avait fondé une école de rhétorique. Deux disciples de Socrate, Eschine et Antisthène, qui tous deux avaient défendu le maître, tenaient école et publiaient des écrits goûtés du public. Platon, lui aussi, se mit à enseigner ; mais au lieu de le faire en causant, comme son maître, en tous lieux et avec tout le monde, il fonda une sorte d'école à l'image des sociétés pythagoriciennes. Il acheta un petit terrain dans le voisinage du gymnase d'Académos, près de Colone, le village natal de Sophocle. De là le nom d'Académie qui fut donné à l'école de Platon. Ses disciples formaient une réunion d'amis, dont le président était choisi par les jeunes et dont les membres payaient sans

Copyright Arvensa Editions

doute une cotisation.

Nous ne savons rien des vingt années de la vie de Platon qui s'écoulèrent entre son retour à Athènes et son rappel en Sicile. On ne rencontre même dans ses oeuvres aucune allusion aux événements contemporains, à la reconstitution de l'empire maritime d'Athènes, aux succès de Thèbes avec Epaminondas, à la décadence de Sparte. Denys l'Ancien étant mort en -368, Dion, qui comptait gouverner l'esprit de son successeur, Denys le jeune, appela Platon à son aide. Il rêvait de transformer la tyrannie en royauté constitutionnelle, où la loi et la liberté régneraient ensemble. Son appel surprit Platon en plein travail ; mais le désir de jouer un rôle politique et d'appliquer son système l'entraîna. Il se mit en route en -366, laissant à Eudoxe la direction de son école. Il gagna en passant l'amitié d'Archytas, mathématicien philosophe qui gouvernait Tarente, Mais quand il arriva à Syracuse, la situation avait changé. Il fut brillamment reçu par Denys, mais mal vu des partisans de la tyrannie et en particulier de Philistos, qui était rentré à Syracuse après la mort de Denys l'Ancien. En outre, Denys, s'étant aperçu que Dion voulait le tenir en tutelle, le bannit de Syracuse. Tandis que Dion s'en allait vivre à Athènes, Denys retenait Platon, sous prétexte de recevoir ses leçons, pendant tout l'hiver. Enfin quand la mer redevint navigable, au printemps de l'année -365, il l'autorisa à partir sous promesse de revenir avec Dion. Ils se séparèrent amicalement, d'autant

Copyright Arvensa Editions

mieux que Platon avait ménagé à Denys l'alliance d'Archytas de Tarente.

De retour à Athènes, Platon y trouva Dion qui menait une vie fastueuse. Il reprit son enseignement. Cependant Denys avait pris goût à la philosophie. Il avait appelé à sa cour deux disciples de Socrate, Eschine et Aristippe de Cyrène, et il désirait revoir Platon. Au printemps de -311, un vaisseau de guerre vint au Pirée. Il était commandé par un envoyé du tyran, porteur de lettres d'Archytas et de Denys, où Archytas lui garantissait sa sûreté personnelle, et Denys lui faisait entrevoir le rappel de Dion pour l'année suivante. Platon se rendit à leurs instantes prières et partit avec son neveu Speusippe. De nouveaux déboires l'attendaient : il ne put convaincre Denys de la nécessité de changer de vie. Denys mit l'embargo sur les biens de Dion. Platon voulut partir ; le tyran le retint, et il fallut l'intervention d'Archytas pour qu'il pût quitter Syracuse, au printemps de -360. Il se rencontra avec Dion à Olympie. On sait comment celui-ci, apprenant que Denys lui avait pris sa femme pour la donner à un autre, marcha contre lui en -357, s'empara de Syracuse et fut tué en -353. Platon lui survécut cinq ans. Il mourut en -347-346, au milieu d'un repas de noces, dit-on. Son neveu Speusippe lui succéda. Parmi les disciples de Platon, les plus illustres quittèrent l'école. Aristote et Xénocrate se rendirent chez Hermias d'Atarnée, Héraclide resta d'abord

Copyright Arvensa Editions

à Athènes, puis alla fonder une école dans sa patrie, Héraclée. Après la mort de Speusippe, Xénocrate prit la direction de l'Académie, qui devait subsister jusqu'en 529 de notre ère, année où Justiniea la fit fermer.

Copyright Arvensa Editions

LA VIE ET L'OEUVRE DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Les oeuvres

La collection des œuvres de Platon comprend trente cinq dialogues, plus un recueil de lettres et six petits dialogues apocryphes :*Axiochos, de la Justice, de la Vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias*. Au lieu de ranger les trente-cinq dialogues admis pour authentiques dans l'ordre où ils furent publiés, les Anciens les avaient classés artificiellement. Platon lui-même avait groupé exceptionnellement le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique*, avec l'intention d'y adjoindre le *Philosophe*, qui est resté à l'état de projet, et aussi la République, le *Timée*, le *Critias* et un dialogue qu'il n'écrivit pas. C'est apparemment sur ces groupes de trois ou de quatre qu'on se fonda pour le classement des œuvres de Platon. Au dire de Diogène Laërce, Aristophane de Byzance avait établi les cinq trilogies suivantes : 1. République, Timée, Critias ; 2. Sophiste, Politique, Cratyle ; 3. Lois, Minos, Epinomis ; 4. Théétète, Euthyphron, Apologie ; 5. Criton, Phédon, Lettres. Il avait divisé le reste par livres et l'avait

Copyright Arvensa Editions

cité sans ordre. Derkylidas, au temps de César, et Thrasylle, contemporain de Tibère, adoptèrent au contraire le classement par tétralogies, qui rappelait à la fois les deux groupes de quatre qu'avait conçus Platon et les tétralogies tragiques (trois tragédies, plus un drame satirique). L'ordre de Thrasylle est celui que nous présentent nos manuscrits, et qu'ont reproduit les éditeurs jusqu'à nos jours.

La 1ère tétralogie comprend : *Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon*;
la 2e : *Cratyle, Théétète, Sophiste, Politique*;
la 3e : *Parménide, Philèbe, Banquet, Phèdre*;
la 4e : *Premier et second Alcibiade, Hipparque, Rivaux*;
la 5e : *Théagès, Charmide, Lachès, Lysis.*



Copyright Arvensa Editions



BIOGRAPHIE DE PLATON

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

BIOGRAPHIE DE PLATON

Liste des titres

Table des matières

Présentation
La vie et l'œuvre de Platon

Copyright Arvensa Editions

BIOGRAPHIE DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

Présentation

Platon (en grec ancien Πλάτων / *Plátôn*, né à Athènes en 424/423 av. J-C) est un philosophe grec, contemporain de la démocratie athénienne et des sophistes qu'il critiqua vigoureusement. Il reprit le travail philosophique de certains de ses prédécesseurs, notamment Socrate, Parménide, Héraclite et Pythagore, afin d'élaborer sa propre pensée qui explore la plupart des champs importants, notamment la métaphysique, l'éthique, l'esthétique et la politique. Diogène Laërce dit de lui qu'il est de six ans plus jeune que son ami Socrate.

Son œuvre, composée presque exclusivement de dialogues, est d'une grande richesse de style et de contenu, et produit, sur de nombreux sujets, les premières formulations classiques des problèmes majeurs de l'histoire de la philosophie occidentale. Chaque dialogue de Platon interroge un sujet donné. La pensée de

Copyright Arvensa Editions

Platon n'est pas monolithique : une partie de ses dialogues aboutissent à de apories philosophiques, et ses dialogues qui apportent une solution aux problèmes posés ne constituent pas une réponse unique et définitive.

Platon est l'inventeur de la « théorie des formes », qu'on appelle plus communément « théorie des Idées » : celle-ci interprète le monde sensible comme un ensemble de réalités participant de leurs modèles immuables. La Forme suprême est, selon le contexte, tantôt le Bien, tantôt le Beau. Sa philosophie politique considère que la Cité juste doit être construite selon le modèle du Bien en soi.

A part quelques données certifiées, dont la chronologie est d'ailleurs incertaine, la vie de Platon est mal connue. Comme pour beaucoup d'autres philosophes de l'Antiquité, il est souvent difficile de distinguer l'histoire et la construction littéraire.

Copyright Arvensa Editions

BIOGRAPHIE DE PLATON
Liste des titres
Table des matières du titre

La vie et l'œuvre de Platon

Platon est né à Athènes dans le dème de Collytos en 428/427 av. J-C, pendant l'archontat d'Aminias[1394] deux ans après la mort de Périclès), lors de la guerre du Péloponnèse. La date exacte demeure cependant incertaine : une tradition la fixe à la troisième année de la 88e Olympiade, au 7 du mois Thargélion, qui correspondrait au 21 mai de l'an 429. Mais les sources à ce sujet relèvent essentiellement de calculs fondés sur des croyances religieuses et des considérations mystiques sur les nombres. C'est pourquoi on situe la naissance de Platon trois ou quatre ans suivant le début de la guerre du Péloponnèse, vers l'époque de la mort de Périclès.

Il est en tout cas certain que Platon venait d'une famille aristocratique. Sa généalogie est toutefois incertaine du côté de son père : Ariston prétendait en effet descendre de Codros, dernier roi légendaire d'Athènes, et plus sûre

Copyright Arvensa Editions

du côté de sa mère, *Périctionè*, qui descendait d'un certain Dropidès, proche de Solon. Elle était également la cousine germaine de Critias et la sœur de Charmide, deux des Trente Tyrans d'Athènes en 404 av J-C.

Platon avait trois frères : *Adimante* et Glaucon, interlocuteurs de Socrate dans *La république* et sans doute plus âgés que lui, *Antiphon*, ainsi qu'une sœur, *Pôtonê*, mère de Speusippe, qui succéda à Platon à la tête de l'Académie. La mère de Platon, devenue veuve quelque temps après sa naissance, se remaria avec son oncle maternel, Pyrilampe. Elle en eut un fils, Antiphon, qui est le narrateur du *Parménide*.

Selon les usages des grandes familles de son pays, Platon aurait dû recevoir le nom de son grand-père, *Aristoclès*, et il est possible que ce soit son véritable nom, « Platon » (Πλάτων) n'étant qu'un surnom. La raison en est inconnue et les explications que l'on en a données sont toutes plus ou moins fantaisistes.[1395]

Il ne fait aucun doute que Platon reçoit l'éducation traditionnelle correspondant à son statut social. Le détail du cursus avancé par Diogène Laërce relève toutefois d'une « illustration narrative des principales influences théoriques qui se seraient exercées sur Platon ». Ceci revient à dire que la biographie du jeune Platon est une

Copyright Arvensa Editions

invention conçue pour s'accorder a posteriori avec ses œuvres. En voici quelques éléments, tirés essentiellement des ouvrages de Laërce. Il s'initia à la peinture, écrivit des poèmes, des dithyrambes, des vers lyriques et des tragédies. La musique, la flûte et la cithare, lui furent enseignées par Dracon, élève de Damon, et par Métellos d'Agrigente. Tous ses dialogues, et particulièrement *le Timée*, attestent qu'il avait poussé fort loin l'étude de cet art, qui, dans l'Antiquité, était étroitement lié aux mathématiques. Ce fut Denys le grammairien, mentionné dans *les Amants*, qui l'initia à cet ensemble de connaissances libérales que les Anciens appelaient la « grammaire », et, longtemps avant son voyage en Égypte, il a écouté le mathématicien Théodore de Cyrène, venu en visite avant la mort de Socrate. L'importance des mathématiques a sans doute été grande à ses yeux, et Platon fut l'un des plus grands promoteurs de cette science. On ignore l'identité de son éraste, mais appartenant à l'élite de la société grecque, il est presque sûr qu'il connut une relation de pédérastie, relation qu'il condamne dans *Le Banquet*. Par la suite, il prit bon nombre de ses disciples en tant qu'éromènes.

Platon était en relation étroite avec le parti oligarchique que par ailleurs il honnissait, et semble n'avoir pas été insensible à la célébrité de sa famille, qu'il mentionne dans *Le Charmide* et dans *Le Timée*. Il était le petit-neveu

Copyright Arvensa Editions

de Critias et le neveu de Charmide, tous deux du Conseil des Trente Tyrans, un régime de terreur imposé par Sparte pendant neuf mois, à partir de 403 av. J-C, à la fin de la guerre du Péloponnèse. On a voulu ainsi, par la parenté et le socratisme, expliquer le caractère des idées politiques de Platon. L'éducation qui, à Sparte, négligeait l'âme et ne s'occupait que du corps, la politique ambitieuse et avide de domination, la passion guerrière, l'immoralité des femmes, furent sévèrement jugées par Platon. Tout au long de son œuvre, il a dénoncé les excès de l'oligarchie, où les riches dominent les pauvres, et ceux de la démocratie, où les pauvres tentent de dominer les riches. C'est pourquoi Platon proposa dans *La République* un régime original : la timocratie. Il s'agissait d'un régime où la population était divisée en classes sociales strictement délimitées, ayant chacune des prérogatives propres.

Platon appartenait donc à une riche famille de propriétaires terriens, et il en profita largement. Il voyagea, acheta la bibliothèque de Philolaos, organisa une chorégie, fête très coûteuse.

Vers 410 av. J-C, il devint élève de Cratyle, un disciple d'Héraclite et d'Hermogène, et un disciple de Parménide.

Il abandonna de bonne heure la vie politique, carrière par excellence de l'homme libre à Athènes, et qu'il considérait

Copyright Arvensa Editions

comme le plus grand honneur, comme le plus grand devoir d'un bon citoyen, ainsi que comme le couronnement de la vie philosophique. Si l'on en croit la VII^{e} lettre, dont l'authenticité est généralement acceptée, il aurait essayé de la politique, et même pris quelque part au gouvernement des Trente Tyrans, despotique et sanguinaire au point de perpétrer environ 1500 exécutions sommaires. Il y aurait vite renoncé, dégoûté par les excès et les fureurs des partis.

« Du temps de ma jeunesse, je ressentais en effet la même chose que beaucoup dans cette situation : je m'imaginais qu'aussitôt devenu maître de moi-même, j'irais tout droit m'occuper des affaires communes de la cité. Et voilà comment le hasard fit que je trouvai les choses de la cité. Le régime d'alors était en effet l'objet de virulentes critiques de la part du plus grand nombre, et une révolution éclata. (…) Et moi, voyant donc cela, et les hommes qui s'occupaient de politique, plus j'examinais en profondeur les lois et les coutumes en même temps que j'avançais en âge, plus il me parut qu'il était difficile d'administrer droitement les affaires de la cité. Il n'était en effet pas possible de le faire sans amis et associés dignes de confiance, et il n'était pas aisé d'en trouver parmi ceux qu'on avait sous la main, car notre cité n'était plus administrée selon les coutumes et les habitudes de nos pères. »

Copyright Arvensa Editions

En 403 av. J-C, la démocratie fut rétablie à Athènes par Thrasybule et Anytos (un accusateur de Socrate quatre années plus tard).

Platon devint le disciple de Socrate durant neuf ans, de -408 à -399, jusqu'à la condamnation de Socrate, qui avait résisté, entre autres, aux Trente Tyrans, refusant « d'obéir aux gens de l'entourage de Critias qui lui ordonnaient de leur amener Léon de Salamine, un riche démocrate, pour qu'il fût mis à mort ». A la suite de cette rencontre, Platon abandonna l'idée de concourir pour la tragédie grecque et brûla toutes ses œuvres. Il transmit l'enseignement de son maître tout en se l'appropriant et en le transformant peu à peu.

Il commença ses dialogues durant le vivant de Socrate : *Hippias mineur*, *Ion*, etc. « Socrate, qui venait d'entendre Platon donner lecture du *Lysis*, s'écria : *« Par Héraclès, que de faussetés dit sur moi ce jeune homme! »*.

Malade, il n'assista pas à la mort de Socrate en -399. Inquiet sur le sort des disciples de Socrate, il se réfugie chez Euclide de Mégare, qui en fait également partie. « Par la suite, il alla en Égypte chez les prêtres du haut clergé » ; ce n'est pas certain, car sa connaissance de l'Égypte paraît indirecte et stéréotypée : le pays irrigué par le Nil, la division du corps social en groupes

Copyright Arvensa Editions

fonctionnels, l'organisation artistique et intellectuelle et la piété. » ; c'était peut-être en -392, peut-être avec Eudoxe de Cnide.

Platon a participé, comme cavalier, à la guerre de Corinthe, qui vit la victoire de Sparte sur Athènes en -394. A Cyrène, il rencontre les philosophes Aristippe de Cyrène et Annicéris de Cyrène, défenseurs d'une philosophie de la jouissance, ainsi que le mathématicien Théodore de Cyrène, qui figure dans le *Théétète* (143-144). En Italie du Sud, dans la Grande-Grèce, à Tarente, il rencontra le grand pythagoricien Philolaos de Crotone, et ses auditeurs, Timée et Archytas de Tarente ; à cette occasion, qui date de -388 à -387, il entra en contact avec le pythagorisme, et approfondit l'opposition âme – corps, les nombres, et l'idéal oligarchique du philosophe-roi.

Il fit un premier voyage politique en Sicile en -387, et Denis 1er l'Ancien, qui s'intéressait à la philosophie, le reçut à la cour de Syracuse. Il gagna à la philosophie Dion de Syracuse, beau-frère de Denys, mais, en raison de son penchant à faire la leçon, ou à cause de son influence, il ne tarda pas à déplaire au « tyran », maître souverain. Embarqué de force sur un bateau spartiate, il fut probablement capturé et vendu comme esclave sur l'île d'Égine, alors en guerre contre Athènes. Il fut néanmoins affranchi par Annicéris de Cyrène, philosophe cyrénaïque,

Copyright Arvensa Editions

qui l'aurait reconnu, acheté « pour vingt mines d'argent », puis libéré.

Après l'échec politique à Syracuse, Platon fonda, en -387, à Athènes, près de Colone et du gymnase d'Acadèmos, une école, nommée « l'Académie », selon le modèle des pythagoriciens. Il y enseigna pendant quarante ans. Sur le fronton de l'Académie était gravée, selon la légende, la devise « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». On y poursuivait des recherches scientifiques ; l'enseignement des sciences exactes y préparait à l'étude de la philosophie, considérée en elle-même, et dans ses applications à la politique. D'illustres philosophes en seront issus. Cette école a subsistera pendant neuf siècles, jusqu'au règne de l'empereur byzantin Justinien, qui y mit un terme en 529.

Vers -370, Platon aurait traversé une longue crise intellectuelle, durant laquelle il s'interrogeait sur sa théorie des Idées (interrogation qui traverse les dialogues du *Parménide* et du *Sophiste*). Il prit conscience de la difficulté d'association (μέθεξις / *méthexis*), non symétrique des Idées avec les choses sensibles, ainsi que de l'association (σύμμιξις / *súmmixis*) des Idées entre elles, de même que la communion (κοινωνία / *koinômía*) entre les Idées et le Bien. En même temps, il semblait, sous l'influence d'Eudoxe de Cnide : admettre un ordre dans le sensible, et s'orienter vers un certain dualisme de

Copyright Arvensa Editions

type oriental : *« Cet univers, tantôt la Divinité guide l'ensemble de sa marche, tantôt elle l'abandonne à lui-même ».*

Au début de -367, il fit un deuxième voyage politique en Sicile, et, à la mort de Denys 1er l'Ancien, la même année, Dion de Syracuse demanda à Platon d'éduquer son beau-frère Denys II le Jeune, fils de Denys l'Ancien, à la philosophie. Il avait fait ce retour en Sicile, pensant créer une cité qui serait gouvernée selon ses principes philosophiques : il a terminé *La République* en -372, persuadé que si les philosophes ne deviennent pas rois ou si « les rois ne deviennent pas philosophes (…) il n'y aura pas de trêve aux maux dont souffrent les États ». Mais Denys II le Jeune bannit Dion, soupçonné de comploter, et Platon fut détenu un an dans la citadelle d'Ortygie.

En -366, Aristote entra à l'Académie, à l'âge de dix-sept ans, pour vingt années d'études. Le troisième et dernier voyage politique de Platon en Sicile eut lieu en -360. En -361, Denys II le Jeune promit d'accorder sa grâce à Dion à condition que Platon revienne une troisième fois en Sicile. Platon, âgé de soixante-huit ans, confia l'Académie à Héraclide du Pont, et accepta, ainsi que Speusippe et Xénocrate. Mais ses relations avec Denys II se dégradèrent, et le pythagoricien Archytas de Tarente dut envoyer un vaisseau de guerre pour libérer Platon. Ce fut

Copyright Arvensa Editions

l'occasion d'un second contact approfondi avec le pythagorisme : il acheta, dit-on, « à Philolaos de Crotone trois livres concernant la doctrine de Pythagore pour cent mines d'argent » (à cette époque, ou, à la mort de Philolaos, vers -380) ; le *Timée* (35-44, 54-55), qui date de -358, est très pythagorisant, et l'on trouve dans le *Philèbe* (16c), qui date de -347, l'opposition Limité – Illimité caractéristique de Philolaos. A Olympie, lors des Jeux Olympiques de -360, il retrouva Dion de Syracuse, et lui conseilla de renoncer à une expédition contre Denys le Jeune. Quatre ans plus tard, Dion renversa Denys II le Jeune, mais fut assassiné par un ami, le rhéteur d'origine athénienne Callippe de Syracuse.

Dans ses dialogues de vieillesse, surtout dans le *Timée*, sa philosophie changea quelque peu. Il semble aussi que, peut-être vers -350, Platon ait donné un enseignement oral d'orientation dualiste et pythagorisante, centré sur les Nombres idéaux. Plutarque, dans sa *Vie de Sertorius*, cite Théophraste : *« Un général doit mourir en capitaine et pas en soldat »*.

Dans ses *Questions platoniciennes*, Plutarque rapporte également que Platon se reprocha dans sa vieillesse d'avoir placé la Terre au centre du Monde, parce que la place ne lui convenait pas. Platon, mourut à Athènes en -347 ou -346, « au cours d'un repas de noce ». Il rédigeait

Copyright Arvensa Editions

alors *Les Lois*, dont on a pu penser que le livre XII était inachevé, mais ce jugement est sujet à discussion. La tradition voudrait le faire mourir à 81 ans, d'après le symbolisme des nombres, car 81 est le carré de 9. Il avait un fils, Adamante.

Platon « fut inhumé à l'Académie. » Tandis que la guerre de Philippe II de Macédoine pour conquérir Athènes faisait rage.

Aristote, déjà auteur de remarquables dialogues (perdus) et de son œuvre logique, fut dépité de voir Speusippe, neveu de Platon, nommé scolarque, c'est-à-dire recteur de l'Académie, plutôt que lui. Il partit en Asie chez Hermias d'Atarnée, tyran de sa patrie, et ancien condisciple à l'Académie.



Copyright Arvensa Editions



SOCRATE

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques ou suggestions :
editions@arvensa.com
Ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE

Liste des titres

Table des matières

La vie et l'oeuvre de Socrate
Le procès et la mort de Socrate

Copyright Arvensa Editions

Le philosophe Socrate étant omniprésent dans les œuvres et la pensée de Platon, nous avons jugé nécessaire de faire figurer sa biographie dans la présente édition[1396]

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE

Liste des titres
Table des matières du titre

La vie et l'oeuvre de Socrate

Socrate (en grec Σωκράτης / *Sōkrátēs*) est un philosophe de la Grèce antique (-470 à -399), considéré comme l'un des inventeurs de la philosophie morale et politique. Il n'a laissé aucune œuvre écrite ; sa philosophie s'est transmise par l'intermédiaire de témoignages indirects (en particulier par les écrits de ses disciples Platon et Xénophon.

Il naquit en 470 av. J-C. (troisième année de la 77^{e} olympiade), à la fin de guerres médiques, sans doute au mois de mai (6 du moi thargélions), près d'Athènes, dans le dème d'Alopèce, dème qui faisait partie de la tribu d'*Antiochide*.

Son père, *Sophronisque*, était sculpteur ou tailleur de pierres, et sa mère *Phénarète*,sage-femme de qui il s'est sûrement, selon la tradition, inspiré dans sa méthode philosophique dite maïeutique.

Socrate avait un demi-frère, *Patroclès*, fils du premier mari de sa mère. Sa jeunesse est mal connue. Il reçut sans

Copyright Arvensa Editions

doute une éducation classique, que le père était légalement tenu de donner à son fils : gymnastique, musique (chant, danse, apprentissage de la lyre) et grammaire, ce qui implique l'étude d'Homère, d'Hésiode et d'autres poètes.

Diogène Laërce cite le début d'un péan et d'une fable attribués à Socrate :
« Apollon Délien et Artémis, enfants illustres.
Ésope dit une fois aux habitants de la ville de Corinthe
de ne pas juger la vertu à l'aune de la sagesse d'un verdict populaire. »

Socrate semble ne s'être pas contenté de cette éducation (en se consacrant à la philosophie, il avait dans l'idée de travailler pour la conversion morale de ses concitoyens). Disciple du physicien Archélaos de Milet, Socrate s'adresse à toutes sortes de maîtres dès son jeune âge. Chose peut-être remarquable en ce temps, parmi ses maîtres, Socrate place plusieurs femmes : d'abord, vers 440 av. J.-C., Diotime, prêtresse de Mantinée, lui enseigne la science de l'amour.

Il fréquente Aspasie, sa maîtresse de rhétorique, compagne de Périclès célèbre tant par sa beauté que par son esprit, de -441 à -429, menant ses discussions dans son jardin et sa maison.

Copyright Arvensa Editions

Socrate se serait instruit tout au long de sa vie : il dit être le disciple de Prodicos de Céos. Cependant, le passage, selon Gilbert Romeyer-Dherbey, laisse penser que Socrate est ici ironique et qu'il n'en a pas été disciple. Il fréquente les sophistes (Protagoras, Hippias d'Élis) et apprend la musique auprès de Connos, comme aussi la poésie avec Évenos de Paros, l'agriculture auprès d'Ischomaque et la géométrie avec Théodore de Cyrène qui fut l'un des maîtres de Platon également.

Dans Le Sophiste, Platon nous apprend que Socrate écoutait Parménide et disait ne rien comprendre à Héraclite.
Ces renseignements doivent cependant être considérés avec prudence, car les témoignages, sur ces points comme sur d'autres, ne concordent pas toujours. On a notamment souligné le ton moqueur de Socrate lorsqu'il prétend être le disciple de quelqu'un.

Toujours selon Plutarque, Socrate recommandait que l'on s'abstînt des mets qui excitent l'appétit quand on n'a pas faim et des breuvages qui font boire.

Selon plusieurs témoignages, il est possible que Socrate ait exercé d'abord le métier de sculpteur, on lui attribue à tort ou à raison une statue des Grâces qui se trouvait devant l'Acropole. D'après d'autres témoignages, il aurait

Copyright Arvensa Editions

été banquier. Selon Démétrios de Byzance, c'est Criton qui lui permit de vivre dans un certain loisir pour se consacrer à la philosophie. Il semble avoir disposé ainsi d'une fortune plutôt confortable, alors que d'après Platon il aurait vécu dans une grande pauvreté, et cette affirmation est confirmée par Xénophon. Ce point est également confirmé par les surnoms dont l'affublent les comiques tels qu'Eupolis ou Aristophane : « le gueux », « le mendiant », « le va-nu-pieds », etc.
Il a également été présenté comme un clochard, sale, se faisant battre par des individus exaspérés par sa manie de la discussion.

Socrate était physiquement laid : il ressemblait à un satyre ou à Silène. Un tel visage était moralement scandaleux, car la laideur était considérée par les physionomistes de l'époque comme l'indice de l'intempérance et du vice :
« [...] Ne savons-nous pas le jugement que porta un jour de Socrate le physionomiste Zopyre, qui faisait profession de connaître le tempérament et le caractère des hommes à la seule inspection du corps, des yeux, du visage, du front ? Il déclara que Socrate était un sot et un niais, parce qu'il n'avait pas la gorge concave, parce que tous ses organes étaient fermés et bouchés ; il ajouta même que Socrate était adonné aux femmes ; ce qui, nous dit-on, fit rire Alcibiade aux éclats. »

Cette observation renseigne sur les préjugés qui avaient

Copyright Arvensa Editions

cours en Grèce sur l'apparence physique, elle donne aussi de précieux renseignements sur le caractère de Socrate grâce à sa réponse rapportée par Cicéron :
« Zopyre, qui se donnait pour un habile physionomiste, l'ayant examiné devant une nombreuse compagnie, fit le dénombrement des vices qu'il découvrait en lui et chacun se prit à rire, car on ne voyait rien de tout cela dans Socrate. Il sauva l'honneur de Zopyre en déclarant que véritablement il était porté à tous ces vices, mais qu'il s'en était guéri avec le secours de la raison. »

Le caractère violent de Socrate est confirmé par un des témoignages les plus directs connus, celui de Spintharos : son fils rédigea les souvenirs de celui-ci sur Socrate, dont il était le contemporain :
« Nul n'était plus persuasif grâce à sa parole, au caractère qui paraissait sur sa physionomie et, pour tout dire, à tout ce que sa personne avait de particulier, mais seulement tant qu'il n'était pas en colère ; lorsque cette passion le brûlait, sa laideur était épouvantable ; nul mot, nul acte dont il s'abstînt alors. »

Mais il savait aussi maîtriser cette nature violente ce qui explique sans doute la fascination qu'il exerça sur des hommes aussi ardents qu'Alcibiade et Platon.

Le juron préféré de Socrate était « *Par le chien »*, et se

Copyright Arvensa Editions

rapportait au dieu égyptien Anubis.

Il semble que Socrate se soit intéressé d'abord à la philosophie de la nature et aux spéculations dans le domaine de la physique. Cet intérêt aurait été suscité par la rupture qu'entretenaient les philosophes présocratiques avec le surnaturel et le monde des dieux qui prévalaient jusqu'alors. Mais il semble qu'il ait ensuite été déçu par les explications purement causales d'Anaxagore, et s'éloigna rapidement de ces physiciens, déplorant leur explication matérialiste et le côté limité de leurs méditations basées uniquement sur la nature (φύσις). L'Apologie de Socrate affirme qu'il ne s'est jamais intéressé à de telles recherches, mais, dans son désir de justification, il est possible que Platon ait omis certains aspects de la jeunesse de Socrate, qui lui étaient peut-être même inconnus. Il semble aussi s'être particulièrement intéressé à l'art de distinguer le sens des mots, art enseigné par Prodicos, bien qu'il s'y réfère quelquefois avec son ironie légendaire.

Vers 435 av. J.-C., il commença à enseigner, dans la rue, dans les gymnases, les stades, les échoppes, au gré des rencontres. Vivant pauvrement, n'exerçant aucun métier, il parcourait les rues d'Athènes vêtu plus que simplement et sans chaussures, dialoguant avec tous, en cherchant à les rendre plus sages par la reconnaissance de leur ignorance : « *Ce que je ne sais pas, je ne crois pas non plus*

Copyright Arvensa Editions

le savoir » (« ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι »). Il prétend avoir reçu pour mission d'éduquer ses contemporains : c'est Apollon « qui lui avait assigné pour tâche de vivre en philosophant, en se scrutant lui-même et les autres ».
Socrate eut de nombreux disciples dont bon nombre deviendront célèbres… et, parmi eux, Platon dès -407.

Socrate enseignait, ou plus exactement questionnait, gratuitement — contrairement aux sophistes, qui enseignaient la rhétorique moyennant une forte rétribution. Cette mission faisait de lui à ses yeux le seul citoyen véritable, c'est-à-dire le seul qui s'interroge sérieusement sur la vie politique. Il s'opposait en cela au caractère démagogique de la démocratie athénienne qu'il voulait secouer par son action. Sa manie du questionnement ne cessait du matin au soir, car il était *« attaché aux Athéniens par la volonté des dieux pour les stimuler comme un taon stimulerait un cheval »*.

Socrate combattit en soldat dont on vante le courage : ainsi, en 432 av. J.-C., il sauve la vie d'Alcibiade lors de la bataille de Potidée ; en 430 av. J.-C. ; il est hoplite (fantassin) à Samos aux côtés de Périclès ; il est encore attesté en 424 av. J.-C. à la Bataille de Délion, et en 422 av. J.-C. à la Bataille d'Amphipolis, aux côtés de Cléon. L'année -420 est importante puisque la Pythie de Delphes aurait répondu à son ami d'enfance Chéréphon : *« Il n'y a*

Copyright Arvensa Editions

pas d'homme plus sage que Socrate ». Cette mission divine s'exprime également par le démon de Socrate, un signe divinatoire, une sorte de voix intérieure qui lui révèle les actes dont il faut s'abstenir.

Vers 416 av. J.-C. (par conséquent âgé), il se maria avec Xanthippe, qui passe pour une femme particulièrement acariâtre et dont il eut un fils, *Lamproclès*. Il fit peut-être un second mariage, avec *Myrtho*, qui lui aurait donné deux autres fils. Durant la guerre du Péloponnèse, en 424 av. J.-C., il sauve Xénophon à la Bataille de Délion, cette bataille vit les Thébains vaincre les athéniens.

C'est vers ces années 407 av. J.-C. que Platon devint son disciple. En 406 av. J.-C., Socrate était président du Conseil des Cinq Cents. Un de ses disciples, Euclide de Mégare, en -405, fonda la première école des *Petits socratiques* : le mégarisme. Sous la tyrannie des Trente, qui dura huit mois, il lui fut interdit d'enseigner. On lui intima l'ordre de procéder à l'arrestation d'un citoyen, *Léon*, qu'il considérait comme innocent. Il refusa de se soumettre à cet acte inique. Il échappa par chance aux purges des Trente.

Les dix dernières années de la vie de Socrate sont presque totalement inconnues. En 400 av. J.-C., un autre disciple, le provoquant Antisthène, fonda la deuxième école des *Petits socratiques* : le cynisme. L'année suivante, Aristippe

Copyright Arvensa Editions

fonda la troisième école : cyrénaïsme. Aristophane a raillé Socrate dans sa pièce *Les Nuées* (423 av. J.-C.).

Copyright Arvensa Editions

SOCRATE

Liste des titres
Table des matières du titre

Le procès et la mort de Socrate

Plusieurs membres de la classe dirigeante athénienne affirmèrent voir en lui un esprit pervertissant les valeurs morales traditionnelles et donc un danger pour l'ordre social. En avril -399, Socrate se vit accuser par le poète Mélétos, ainsi que deux de ses amis (l'orateur Lycon et Anytos), des deux crimes suivants, découpés en trois chefs d'accusation :
« Ne pas reconnaître les dieux que reconnaît la cité » : Selon ses accusateurs, Socrate nie les dieux. Cette accusation doit être mise en relation avec la remise en question générale induite par la sophistique;

Introduire « des divinités nouvelles » : Socrate croyait en un démon personnel, une voix ou un signe qui le prévenait. Mais il est loin d'être clair qu'il lui attribuait une

Copyright Arvensa Editions

nature divine;
« Corrompre les jeunes gens » : il enseigne les deux faits cités ci-dessus (d'autant que certains de ses disciples ont été de mauvais citoyens, comme Alcibiade, Critias, Charmide.

Ce procès ne peut se comprendre qu'en fonction du contexte historique. En 404 av. J.-C., au terme des guerres du Péloponnèse, Athènes avait subi une défaite catastrophique face aux Spartiates, qui imposèrent le régime des Trente. Outre les trahisons des disciples cités plus haut, beaucoup attribuèrent cette défaite et ses conséquences à une prétendue perte des valeurs traditionnelles. Dans cette perspective, on trouva rapidement des boucs émissaires : les sophistes. On brûla, par exemple, une partie des œuvres de Protagoras. Socrate fut assimilé à l'un d'entre eux, particulièrement influent sur les consciences. C'est dans cette ambiance de chasse aux sorcières que s'engagea son procès.

Il se déroula en deux temps. Dans un premier temps, 501 jurés furent réunis pour son jugement. Socrate refusa de lire un discours de défense qui avait été écrit à son attention par Lysias. Socrate préfère alors raconter sa vie aux jurés. Cette attitude lui vaut d'être jugé coupable avec 281 voix contre lui. Dans un second temps, il est question de choisir la peine encourue par Socrate reconnu coupable : au choix la mort (ce que souhaitent ses

Copyright Arvensa Editions

accusateurs), ou de payer une amende. Pour inciter les parties à une plus grande modération, les juges devaient, non pas déterminer leur propre sentence, mais choisir parmi les propositions des deux parties du procès (l'accusateur Mélétos et l'accusé Socrate) celle qui leur paraissait la plus raisonnable. Socrate avait donc la possibilité de proposer une peine qui pût être acceptée par les juges. Socrate se dit alors d'accord pour payer une amende d'une mine (100 drachmes), puis 30 mines lorsque Platon, Criton, Critobule et Apollodore lui firent signe immédiatement après. Lorsqu'il fixa son amende à une mine dans un premier temps, il n'était pas question de moquerie. Socrate le dit lui-même depuis le début de son apologie : il est pauvre, il a même besoin qu'on le nourrisse. A noter qu'avant de proposer une amende comme peine, il proposa ce qui lui sembla le plus juste à ses yeux comme peine : il disait qu'avec ce qu'il avait fait pour la cité, il méritait d'être hébergé et nourri au Prytanée pour le reste de ses jours (cf. Platon, *Apologie de Socrate)*. Cette attitude finit par exaspérer les juges qui y voyaient peut-être de l'arrogance (or Socrate n'a pas arrêté de rappeler tout au long de son procès que ce n'était que vérité), et Socrate fut condamné à mort avec 60 voix de plus.

Il se vit alors condamné à boire un poison mortel, la cigüe. Ayant eu, pendant son emprisonnement, l'occasion de

Copyright Arvensa Editions

s'enfuir, il refusa de le faire au motif que le respect des lois de la cité était plus important que sa propre personne. Lorsque Socrate entendit Xanthippe se plaindre, en invoquant que cela était injuste, il lui répondit : « *Aurais-tu préféré que ce soit justement ? Anytos et Mélétos peuvent me tuer, ils ne peuvent me nuire.* »

Socrate mourut en mai ou juin 399 av. J-C, condamné à boire la cigüe, comme le rapporte Xénophon dans *les Mémorables* : « *Je me suis souvent demandé par quels arguments les accusateurs de Socrate ont persuadé les Athéniens qu'il méritait la mort comme criminel d'État.* » Il passa les 30 jours qui précédèrent sa mort à dialoguer avec ses amis, comme en témoigne le *Criton* de Platon. Son dernier jour est raconté dans le *Phédon* : il s'agit d'un dialogue sur l'immortalité de l'âme, dont la morale est que le sage doit espérer en un séjour divin après la mort. Il dit cette dernière phrase à Criton : *« Criton, nous sommes le débiteur d'Asclépios pour un coq ; eh bien ! payez ma dette, pensez-y ».*

Il y eut 30 jours d'intervalle entre la condamnation de Socrate et sa mort, pendant lesquels il resta enchaîné dans sa prison. Ses amis le visitaient et s'entretenaient avec lui quotidiennement. Les Athéniens, par la suite, prirent très mal la condamnation de Socrate.

Copyright Arvensa Editions

Ceux qui avaient participé à sa condamnation furent bannis de la cité et une statue fut érigée pour perpétuer son souvenir. Les récits de Platon et de Xénophon sur le sujet se sont révélés plus durables que celle-ci.

La mort de Socrate est un fondement de la philosophie moderne, des attitudes et comportements face à la mort elle-même ; les héros homériques laissent place aux héros pensants, mourir pour ce que l'on croit devient, à l'époque, aussi prestigieux que de mourir par les armes. C'est par sa mort que Socrate influença le monde. Dans sa lettre 7 Platon constate la mort injuste de Socrate et déclare que « les maux ne cesseront pas pour les humains avant que les authentiques philosophes n'arrivent au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement ». Les *Grands socratiques* fonderont leur école plus tard : ce sera l'Académie de Platon et le lycée d'Aristote (qui ne connut pas Socrate).

Copyright Arvensa Editions

---

[01] Philosophe et homme politique français, né à Paris le 28 novembre 1792 et mort à Cannes (Alpes-Maritimes) le 14 janvier 1867. Philosophe spiritualiste, chef de l'école éclectique, il édita les œuvres de Descartes, traduisit Platon et Proclos, écrivit une *Histoire de la philosophie au XVIII^e siècle* (1829) *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1853), et plusieurs monographies sur les femmes célèbres du XVII^e siècle. (Note de l'éditeur)

[1] Ou de la Piété (dialogue péirastique).

[4] Euthyphron est un personnage obscur mais semblant avoir réellement existé, comme il est de règle chez les personnages mis en scène par Platon. Les faits rapportés dans le dialogue qui porte son nom sont sans doute eux-mêmes exacts, et bien connus par les Athéniens de l'époque : en tant que devin réputé intraitable dans le domaine de la droiture et de la piété, il aurait traduit son propre père en justice pour avoir laissé mourir au fond d'une fosse un de ses ouvriers, lequel venait par ailleurs d'assassiner quelqu'un. Il est difficile de dire si cet Euthyphron correspond au personnage du même nom présent dans le Cratyle, mais rien ne semble *a priori* y faire objection : son nom est éponyme d'un dialogue platonicien, et il est question de lui dans le Cratyle. Victor Cousin dit qu'il s'agit du même personnage, Luc Brisson n'est pas de cet avis.

[5] Portique à la droite du Céramique, où le second des Archontes, appelé *le Roi*, présidait pendant son année, et connaissait des causes d'homicide et des délits religieux.

[6] Mauvais poète tragique qui se mêlait d'intrigues politiques. Il accusa Périclès, il accusa Socrate, et finit par être lapidé par les Athéniens.

Copyright Arvensa Editions

[7] Pitnos, bourg ou dême (δῆμος) de la tribu Cécropide, une des dix tribus de l'Attique.

[8] Voyez le premier Alcibiade, et surtout l'Apologie, où Socrate s'explique sur ces inspirations, et sur ce qu'on appelle ordinairement *le démon de Socrate.*

[9] Il s'appelait Prospalte. Voyez le Cratyle.

[10] On appelait ainsi à Athènes trois magistrats chargés de donner des consultations sur toutes les affaires qui avaient rapport à la religion.

[11] SEXT. EMPIR. I, 13. — HÉSIOD. *Théog*. 154 — 182.

[12] Jupiter, qui préside à l'amitié, ὁ φιλίος. Il avait un temple sous ce nom à Mégalopolis (PAUSAN. *Arcad*. chap. 3).

[13] Pendant les grandes Panathénées, on construisait en l'honneur de Minerve un vaisseau sacré auquel on attachait un voile qui représentait les actions de la déesse, tracées à l'aiguille par des vierges. On roulait d'abord ce vaisseau jusqu'au temple de Gérés et de là on le montait sur l'Acropolis. Le voile était alors détaché du vaisseau et suspendu à la statue de Minerve, au Parthénon (BARTH. *Voyage d'Anach*. ch. 24).

[14] Voyez, sur les statues mobiles de Dédale, la fin du Ménon. — Dans le premier Alcibiade, Socrate appelle aussi Dédale son aïeul, vraisemblablement parce qu'il était d'une famille de sculpteurs et sculpteur lui-même.

[15] L'auteur, quel qu'il soit, des *Chants Cypriens* ; l'opinion la plus générale attribue ces chants à Stanisus, de Cypre.

[16] Selon Diogène Laërce, Euthyphron aurait profité de cette conversation, et abandonné ses poursuites contre son père (DIOG. LAERCE. II, chap. 29).

Copyright Arvensa Editions

[17] Fils de Mélétos, (en grec ancien Μέλητος, *Mélétos*), Mélétos, est un auteur et poète tragique grec du Vè siècle av. J-C. Sa plus célèbre pièce est une *Œdipédie* et des chansons à boire. Athénien originaire du dème de Pitthée, il accuse Socrate en avril 399 av. J-C, avec deux de ses amis (l'orateur Lycon et le tanneur devenu politicien Anytos) des crimes suivants : Ne pas croire aux dieux de la cité, introduire de nouvelles divinités et corrompre la jeunesse. Euthyphron dit dans le dialogue platonicien qui porte son nom, que l'action intentée par Mélétos à Socrate est exemplaire de l'incapacité des Athéniens à comprendre le caractère démonique et donc divin à qui Socrate dit obéir. Après la mort de Socrate, la foule se tournera contre ses accusateurs, et Mélétos sera condamné à mort (Note de l'éditeur)

[18] Artisan riche et puissant, zélé démocrate, qui avait rendu de grands services à la république, en contribuant avec Thrasybule à l'expulsion des trente olygarques et au rétablissement de la liberté. Il était à la tête des ennemis de Socrate. Plus tard, les Athéniens le condamnèrent à l'exil. Arrivé à Héraclée, les habitants lui enjoignirent de quitter leur ville le jour même (DIOG. LAERCE, II, 43).

[19] Mélitus et Lycon. Lycon était orateur. Les orateur à Athènes formaient une magistrature politique, instituée par les lois de Solon. Ils étaient dix, chargés de présenter dans l'assemblée du sénat et du peuple les mesures les plus utiles à la république. Ce fut Lycon qui dirigea les procédures dans l'affaire de Socrate (DIOG. LAERCE, II, 38).

[20] A Athènes, les deux parties prêtaient serment. L'accusateur jurait le premier qu'il dirait la vérité ; l'accusé protestait de son innocence. Ce double serment s'appelait ἀντωμοσία. On appelait aussi ἀντωμοσία la formule de l'accusation avec serment. C'est dans

Copyright Arvensa Editions

ce sens que Platon dit ici : ἀντωμοσίαν ἀναγνῶναι, lire l'accusation rédigée en forme, et le serment prêté par l'accusateur.

[21] ARISTOPH. *Nuées*, v. 221, seqq. Cette pièce avait été jouée vingt-quatre ans avant le procès de Socrate.

[22] Gorgias de Léontium, ville de Sicile, disciple d'Empédocle. Il est le père des sophistes et de la rhétorique. Il s'enrichit par ses cours publics auxquels il n'admettait pas à moins de cent mines. Lui-même il fit présent au temple de Delphes, de sa propre statue dorée (PAUSAN. *Phoc*. ch. 18). Il vécut plein de gloire, et mourut, selon Pausanias (*Elide*, liv. II, ch. 17), à cent cinq ans ; selon Diogène Laërce, Suidas et Philostrate, à cent neuf ans. Voyez, sur Gorgias, *le Gorgias*, *l'Hippias* et *le Protagoras*.

[23] Prodicus de Céos, et non de Chio, rhéteur et physicien, disciple de Protagoras, et contemporain de Démocrite. Xénophon nous a conservé sa belle allégorie de la Vertu et de la Volupté se disputant Hercule. D'après Suidas, il aurait fini par être accusé de corrompre la jeunesse, et par boire la ciguë. Voyez sur Prodicus *le Gorgias*, *le Protagoras* et surtout *le Cratyle*.

[24] Hippias d'Elis, rhéteur et philosophe. Il vécut heureux, glorieux et riche comme Gorgias, et fut chargé par les Lacédémoniens de plusieurs missions importantes dont il s'acquitta toujours avec distinction. Un des caractères de son éloquence, comme de celle de Gorgias, était l'affectation des tours et des expressions poétiques (Voyez *l'Hippias* et *le Minos*).

[25] Platon, dans *le Protagoras* ; Xénophon, dans *le Banquet* ; Aristophane, dans *les Oiseaux*, v. 285, lui font le même reproche. Sa richesse était passé en proverbe.

[26] Poète et sophiste (Voyez *le Phédon* et *le Phèdre*).

[27] Une mine valait 100 drachmes, et la drachme à peu près 18 sols de notre monnaie, selon Barthélemy.

Copyright Arvensa Editions

[28] Aristophane dans les *Nuées* se moque de ce Chérephon et de son zèle pour la philosophie de Socrate. Le Scholiaste (*Nuées*, v. 501, seqq.) ajoute encore au texte. Voyez dans Xénophon (*faits mémorables de Socrate*) ce qu'en dit son frère Chérécrate. — L'exil auquel Socrate fait ici allusion, est l'exil auquel furent condamnés les principaux citoyens d'Athènes, par les trente tyrans. Les bannis rentrèrent à Athènes trois ans après, et le procès de Socrate eut lieu l'année suivante.

[29] On rapporte assez diversement la réponse de la Pythie. Le Scholiaste d'Aristophane (*Nuées*, v. 144) lui fait dire : « Sophocle est sage ; Euripide plus sage que Sophocle ; mais Socrate est le plus sage de tous les hommes. » Selon Xénophon (*Apologie de Socrate*), Apollon répondit : « Qu'il n'y avait aucun homme plus libre, plus juste, plus sensé. »

[30] Le texte porte : par le chien. C'est le serment de Rhadamante qui, pour éviter de jurer toujours par les dieux, inventa plusieurs autres formules de serment : par le chien, par le chêne, etc.

[31] Les termes de l'accusation sont un peu altérés ici. Xénophon (*Apologie et faits mémorables de Socrate*) les rapporte avec quelques légères différences. Diogène Laërce donne l'acte d'accusation, tel qu'il était encore conservé de son temps, au témoignage de Phavorinus, dans le temple de Cybèle, qui servait de greffe aux Athéniens. Voici cet Acte :

« Mélitus, fils de Mélitus, du bourg de Pithos, accuse par serment Socrate, fils de Sophronisque, du bourg d'Alopèce : Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas les dieux de la république, et met à leur place des extravagances démoniaques. Il est coupable en ce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine, la mort » (DIOG. LAERCE, liv. II, chap. 40).

[32] Anaxagore de Clazomène, élève d'Anaximènes, prétendait que

Copyright Arvensa Editions

le soleil n'est qu'une masse de fer ou de pierre embrasées, et que la lune est une terre comme celle que nous habitons (DIOG. LAERCE, liv. II, chap. 8, avec les remarques de Ménage).

[33] HOM,. *Iliad*., liv. XVIII, v. 96, 98, 104

[34] Sur la conduite de Socrate dans ces trois occasions, voyez Platon dans *le Banquet*, et Diogène Laërce, liv. II, chap. 22, avec des remarques de Ménage.

[35] Le peuple athénien était divisé en dix tribus dont chacune fournissait cinquante représentants au conseil des cinq cents, ou sénat, qui se trouvait ainsi composé de dix classes. Chacune d'elle gouvernait à son tour pendant trente-cinq jours. Ces cinquante sénateurs s'appelaient prytanes, et la durée de leurs fonctions, une prytanie ; enfin, ils étaient nourris aux frais de l'état, dans un édifice public nommé Prytanée (BARTHÉLEMY, *Voyage d'Anach*., ch. 14).

[36] Socrate était du bourg d'Alopèce, qui faisait partie de la tribu Antiochide.

[37] Il y avait une loi qui ordonnait de faire à chaque accusé son procès séparément. Euryptolème la rapporte dans sa défense des généraux (XÉNOPH. *Hist. Gr*., liv. I).

[38] Combat où les dix généraux athéniens remportèrent la victoire sur Callicratidès, général lacédémonien.

[39] XÉNOPH., *Hist. Gr*., liv. I.

[40] Édifice circulaire et voûté où les prytanes prenaient leurs repas en commun. On l'appelait aussi Prytanée, Πρυτανεῖον, parce qu'il servait de magasin pour les grains, Πορῶν ταμεῖον (TIMÉE le grammairien).

[41] PLATON, lettre VII^{e} ; XÉNOPH., *Faits mémorables de Socrate*. — *Hist. Gr*., liv. I. Le gouvernement des trente tyrans ne dura que quatre ans.

Copyright Arvensa Editions

[42] Alcibiade et surtout Critias, l'un des trente tyrans, dont on affectait de rapporter la conduite aux principes et aux leçons de Socrate.

[43] Sphettios, bourg de la tribu Acamantide.

[44] Eschine, le Socratique, auquel on attribue plusieurs dialogues.

[45] Céphise, bourg de la tribu Érechtéide.

[46] Il en est question dans le *Phédon*.

[47] Voyez le dialogue de ce nom.

[48] Voyez le Phédon, XÉNOPH., Apologie de Socrate.

[49] *Odyssée*, liv. XIX, v. 163.

[50] Les juges étaient 556, dont 281 opinèrent contre Socrate, et 275 en sa faveur. Il ne manqua donc à Socrate que 3 voix de plus pour obtenir l'égalité des suffrages et pour être absous.

[51] Tous les suffrages contre Socrate comptèrent à Mélitus, accusateur en chef ; mais Socrate donne à entendre que dans la totalité des suffrages obtenus, Mélitus n'en avait dû qu'un tiers à son influence personnelle, et que par conséquent, si Anytus et Lycon ne lui avaient pas donné les voix de leurs partisans, Mélitus n'aurait point obtenu le cinquième des suffrages exigé par les lois.

[52] Dans tous les délits dont la peine n'était pas déterminée par la loi, l'accusateur proposait la peine, et l'accusé, jugé coupable, avait le droit d'indiquer lui-même celle à laquelle il se condamnait.

[53] On nourrissait au Prytanée, au frais du public, outre les prytanes, ceux qui avaient rendu des services importans à l'état, et les vainqueurs aux jeux Olympiques.

[54] A Athènes, nul procès ne pouvait durer plus d'un jour (SAM. PETIT. *in Leg. att.*).

[55] Magistrats préposés aux prisons. Chacune des dix tribus

Copyright Arvensa Editions

fournissait un de ces magistrats, et le greffier faisait le onzième.

[56] Les Onze.

[57] Il fut, dit-on, lapidé par les Grecs, parce qu'on trouva dans sa tente des indices d'une correspondance avec les Troïens. Mais c'était une invention d'Ulysse, ennemi de Palamède.

[58] Agamemnon.

[59] Le plus rusé des hommes, selon Homère. (*Iliade*, liv. VI, v. 153.)

[60] ou de ce qu'il faut faire

[61] **Criton d'Athènes** était un philosophe athénien du Vè siècle av. J-C, disciple de Socrate, qui a donné son nom au Criton. Il était originaire du dème d'Alopèce, le même que son ami et maître Socrate. Socrate et Criton avaient le même âge. Riche et influent dans Athènes, il fut de ceux qui tentèrent de sauver Socrate de la mort, notamment en proposant de payer les trente mines auxquelles Socrate était taxé. Il eut quatre fils : *Critobule*, *Hermogène*, *Epigène* et *Ctèsippe*, qui furent tous également auditeurs de Socrate, à qui il confia leur éducation. Dans son livre II, *Criton*, Diogène Laërce, précise qu'il était si attentif à servir Socrate qu'il ne le laissa jamais manquer de rien. Toujours selon lui, Criton aurait rassemblé en un livre dix-sept dialogues à ce jour perdus, dont voici les titres : *De la probité*, où il fait voir qu'elle ne dépend pas des préceptes ; *De l'abondance, De la capacité ou le politique, De l'honnêteté, Du crime, De l'arrangement, De la loi, De la divinité, Des arts, De l'amour, De la sagesse, Protagoras ou le politique, Des lettres, De la science ou de la doctrine*, où il recherche ce que c'est qu'en avoir. (Note de l'éditeur)

[62] Voyez le commencement du *Phèdon*.

[63] Promontoire de l'Attique, vis-à-vis les Cyclades.

[64] Les onze.

[65] HOMÈRE, *Iliade*, liv. IX, v. 363.

[66] Personnage du *Phédon*. Diogène Laërce cite les titres de trente-trois Dialogues qui lui étaient attribués.

[67] Personnage du *Phédon*. Il avait composé trois Dialogues dont il ne nous reste qu'un seul, *le Tableau*.

[68] Allusion à un entretien antérieur.

[69] DÉMOSTHÈNE, *Dicours contre Timarch*., page 718, édit, Reiske.

Copyright Arvensa Editions

[70] C'est là qu'on célébrait les jeux Isthmiques en l'honneur de Neptune.

[71] Les Corybantes, prêtres de Cybèle, avec des cymbales et surtout avec des flûtes, troublaient la raison de ceux qui prenaient part à leurs fêtes, et les rendaient insensibles à toute autre impression que celle de la flûte (Voyez l'*Ion*).

[72] **Échécrate** était un pytagoricien. L'école **pythagoricienne était** une école philosophique de l'Antiquité fondée par Pytagore (580 - 490 avant J.-C.) qui a duré neuf ou dix générations. Les derniers pythagoriciens sont Xénophile, Phanton de Phlionte, **Échécrate,** Dioclès et Polymnastoss.

[73] **Phédon d'Élis** est un philosophe grec du Vè siècle av. J-C. Selon la tradition, il aurait appartenu à une noble famille avant d'être emmené comme esclave à Athènes. Il est né à Élis ; il fut vendu par des pirates ; Socrate, qui aurait remarqué ses qualités, aussi bien physiques que spirituelles, aurait demandé à Criton à le racheter, et en fit un philosophe. Phédon devint un élève régulier et inséparable de Socrate, jusqu'à ses derniers moments en prison. Il a fondé une école philosophique, L'École d'Élis, qui se confond par la suite avec l'école mégarique : les deux semblent avoir proposé un usage intempérant de la dialectique. Timon de Phlionte dans Les *Silles* rapprochait ainsi Phédon de Euclide, *l'un bâvard, l'autre disputeur*. Phédon aurait écrit deux dialogues : *Zopyre* et *Simon* ; les auteurs antiques disent qu'il écrivait dans une élégance maniérée, comme en témoigne le fragment conservé par Sénèque (Ep. 94, 41)

[74] **Apollodore**, disciple de Socrate. Dans le *Phédon*, il s'abandonne à des plaintes sans mesure sur la perte de Socrate. Xénophon parle de son zèle et dit qu'il était passionné pour Socrate, mais simple d'esprit. Platon le nomme dans l'*Apologie* parmi ceux qui offrirent à Socrate leur caution pour une amende éventuelle.

Copyright Arvensa Editions

[75] **Cébès de Thèbes** est un philosophe grec de la fin du Ve siècle et du début du IVe siècle avant J.-C. Originaire de Thèbes, il est d'abord, dans sa patrie, disciple du pythagoricien Philolaos (avec son compatriote Simmias) avant que tous deux se rendent à Athènes et se lient à Socrate. Pendant la captivité de ce dernier (399 av. J-C), toujours avec Simmias, il se propose d'organiser et de financer une évasion, mais Socrate refuse. Il apparaît comme personnage dans les dialogues de Platon consacrés à la captivité de Socrate (le *Criton* et le *Phédon*), ainsi que dans les *Mémorables* de Xénophon. Selon ce dernier, il fréquentait l'hétaïre Théodotè en compagnie d'Alcibiade. Trois dialogues sont attribués à Cébès par Diogène Laërce et par La *Souda* : Le Tableau (Πίναξ / *Pínax*), *Le Septième jour (du mois Thargêliôn, fête d'Apollon)* (Ἑβδόμη / *Hebdómê*) et *Phrynique* (Φρύνιχος / *Phrúnikhos*).

[76] **Simmias de Thèbes** est un philosophe thébain du Vè siècle av. J-C. Il semble avoir été, avec son compatriote Cébès, disciple du pythagoricien Philolaos de Crotone, avant de devenir celui de Socrate : il participe à la tentative d'évasion que Socrate refusera. Selon Diogène Laërce, il aurait écrit, comme Platon, des dialogues socratiques.

[77] **Criton d'Athènes** était un philosophe athénien du Vè siècle av. J-C, disciple de Socrate, qui a donné son nom au Criton. Il était originaire du dème d'Alopèce, le même que son ami et maître Socrate. Socrate et Criton avaient le même âge. Riche et influent dans Athènes, il fut de ceux qui tentèrent de sauver Socrate de la mort, notamment en proposant de payer les trente mines auxquelles Socrate était taxé. Il eut quatre fils : *Critobule*, *Hermogène*, *Epigène* et *Ctèsippe*, qui furent tous également auditeurs de Socrate, à qui il confia leur éducation. Dans son livre II, *Criton*, Diogène Laërce, précise qu'il était si attentif à servir Socrate

Copyright Arvensa Editions

qu'il ne le laissa jamais manquer de rien. Toujours selon lui, Criton aurait rassemblé en un livre dix-sept dialogues à ce jour perdus, dont voici les titres : *De la probité*, où il fait voir qu'elle ne dépend pas des préceptes ; *De l'abondance, De la capacité ou le politique, De l'honnêteté, Du crime, De l'arrangement, De la loi, De la divinité, Des arts, De l'amour, De la sagesse, Protagoras ou le politique, Des lettres, De la science ou de la doctrine*, où il recherche ce que c'est qu'en avoir. (Note de l'éditeur)

[78] **Xanthippe** (grec : Ξανθίππη) était la femme du philosophe grec Socrate, dont le caractère acariâtre est passé en proverbe. On prétendait que le philosophe l'avait épousée pour s'exercer à la patience. Platon atteste cependant le désespoir de Xanthippe le jour où Socrate dut boire la ciguë dans le *Phédon*. Elle eut de Socrate trois fils, Lamproclès, Sophronisque, et Ménexène. Elle était beaucoup plus jeune que le philosophe, probablement de quarante ans.

[79] Échécrate, de Phliunte, ville de Sicyonie. C'est probablement le pythagoricien dont parle Platon dans sa IX^{e} lettre à Architas (Voyez DIOG. LAERCE, liv. VIII, chap. 46 ; JAMBL., Vit. *Pythag*. I, 36).

[80] Chef de l'école d'Élis (Voyez DIOG. LAERCE, II, 105).

[81] Voyez le Banquet, l'Apologie de Xénophon, et l'Histoire d'Élien.

[82] Fils d'Hipponicus (Voyez le Cratyle).

[83] Voyez l'*Apologie*. — XÉNOPHON, Memorab.

[84] Auteur de trois dialogues qui nous ont été conservés (Voyez l'*Apologie*).

[85] Chef de l'école cynique (DIOG. LAERCE, liv. VI).

[86] Voyez l'*Eutidème* et le *Lysis*. — Péanée, bourg ou dème de la tribu Pandionide.

Copyright Arvensa Editions

[87] Voyez le *Ménexène*.

[88] De Thèbes et non de Cyrène, comme le veut Ruhnkenius.

[89] Chef de l'école Mégarique ((DIOG. LAERCE, liv. II).

[90] Voyez le *Théetète*.

[91] De Cyrène, chef de la secte Cyrénaîque.

[92] D'Ambracie. On dit qu'après avoir lu le *Phédon*, il se jeta dans la mer (CALLIMACH. *epigr*. 24

[93] Voyez Diogène Laërce, qui en cite quelques vers, liv. II, 42.

[94] Voyez l'*Apologie.*

[95] De Crotone, Pythagoricien. Echappé seul avec Hipparque au désastre de l'école Pythagoricienne, il vint à Thèbes, où son maître Lysis était mort (OLYMPIOD, *ad Phædon*).

[96] La loi athénienne défendait de mettre à mort pendant le jour (OLYMPIOD, *ad Phœdon*).

[97] ἴσσω Ζεύς, *Jupiter le sait*, formule béotienne, pour exprimer l'affirmative.

[98] Les mystères Orphiques (OLYMPIOD. *ad Phædon*).

[99] Parménide, Empédocle, Épicharme.

C'est l'esprit qui voit, c'est l'esprit qui entend :
L'oeil est aveugle, l'oreille est sourde.
Vers d'Épicharme (STOB. *Floril*. IV ; PLUT. *de Fortuna*).

[100] Maxime Orphique (OLYMPIOD *ad Phœdon. Fragm. Orphei* ; HERMANN, 509. — Voyez aussi l'*Hymne à Cérès*, v. 485).

[101] Vers Orphique (OLYMP. *ad Phaedon*). Clément d'Alexandrie, pag. 315 et 554, qui cite cette sentence, la rapproche de celle de saint Matthieu : *Beaucoup d'appelés, peu d'élus.*

[102] Allusion à un reproche d'Eupolis, poète comique (OLYMP. *ad*

Copyright Arvensa Editions

Phœdon. ; PROCLUS, *ad Parmenidem*, lib. I, p. 50, *edit. Parisien.*, t. IV).

[103] Dogme Pythagoricien, et même Orphique (OLYMP. *ad Phœdon*. — Voyez *Orph. Fragm*. HERMANN, p. 510).

[104] Le bel Endymion dormit, dit-on, une longue suite d'années, dans une grotte du Latmos, montagne de Carie : endormi par la lune, qui le visitait (CICER. *Tuscul*. I, 38).

[105] C'est le commencement d'un ouvrage d'Anaxagore : « Toutes les choses étaient ensemble ; l'intelligence les divisa et les arrangea » (DIOG. LAERCE, II, 6 ; WALKEN. *Diatrib. in Euripid. Fragm.*).

[106] HÉRODOTE, II, 87 ; DIODORE de Sicile, I, 91.

[107] Il y a ici, comme un peu plus loin, dans le texte, un rapprochement verbal, intraduisible en français, entre le mot qui signifie *immatériel*, ἀείδης, et celui qui signifie, *l'autre monde*, ἅδης, *l'invisible, le lieu de l'invisible*. Voyez, sur l'étymologie du mot ἅδης, ἀίδης, le passage célèbre du Cratyle.

[108] Les Grecs se faisaient couper les cheveux après la mort de leurs amis, et les déposaient sur leur tombeau.

[109] Proverbe grec.

[110] L'Euripe avait le flux et le reflux sept fois le jour, et autant de fois la nuit.

[111] *Odyssé*, liv. XX, v. 17.

[112] Comparaison indirecte de Simmias et de Cébès, tous deux Thébains, avec les deux fondateur de Thèbes, Harmonie et Cadmus.

[113] *Iliade*, liv. IV, v. 496.

[114] Les philosophes Ioniens, Anaxagore (DIOG. LAERCE, II, 9), et son disciple Archélaüs (DIOG. LAERCE, II, 16).

Copyright Arvensa Editions

[115] Opinion d'Empédocle (DIOG. LAERCE, VII, 159).

[116] Opinion d'Anaximène

[117] Opinion d'Héraclite.

[118] C'était une opinion très répandue (DIOG. LAERCE, III, 30)

[119] Le texte porte : *par le chien* (Voyez la note de l'*Apologie*).

[120] Empédocle.

[121] Anaximène.

[122] *Télèphe*, nom d'une tragédie perdue, d'Euripide.

[123] *Avoir besoin de l'art de Glaucus*, proverbe pour exprimer une chose difficile. Glaucus était, à ce qu'on croit le plus généralement, un habile ouvrier en fer.

[124] *Iliade*, liv. VIII, v. 14.

[125] Sophroniscus et Menexenus.

[126] Lamproclès.

[127] Il ne s'agit ici que de Xantippe et de quelques autres femmes alliées à la famille de Socrate, et nullement de ses deux épouses Xantippe et Mirto (Voyez la note de Heindrof, p. 257).

[128] Allusion à un vers d'Hésiode (*Les Œuvr. et les Jours*, v. 367).

[129] En reconnaissance de sa guérison de la maladie de la vie actuelle.

[130] Ou du savoir

[130_0] Voyez l'argument du *Premier Alcibiade*.

[131] Euclide de Mégare, fondateur de l'école mégarique, c'est lui qui a mis par écrit le dialogue entre Théétète et Socrate (selon ce que lui en a rapporté Socrate).

[132] Suivant les informations du philosophe Cléarque de Soles,

Copyright Arvensa Editions

Terpsion fut le maître de Archestrate. Il fut le premier penseur à composer des préceptes diététiques. Il est également question de lui dans *Le Phédon*.

[133] La scène de ce dialogue est d'abord la place publique de Mégare ; puis la maison d'Euclide.

[134] Voyez Pausanias, *Attique*, chap. XXXVIII, édit. de Clavier.

[135] Ils entrent dans la maison d'Euclide.

[136] **Théodore**, Le maître de Platon en géométrie, selon DIOG. LAERC. II, 8. Originaire de Cyrène ; géomètre ; ami de Protagoras (avec lequel il y a une analogie : c'est un étranger entouré d'auditeurs, de jeunes gens). Théodore a su discerner en Théétète un élève particulièrement doué et ressemblant par sa laideur physique à Socrate.

[137] **Théétète**, originaire d'Athènes, jeune mathématicien doué, admiratif devant la science de Théodore et de Protagoras. Il ressemble à Socrate par sa laideur.

[138] Il y a ici, comme dans d'autres dialogues de Platon, des assistants qui ne prennent point part à la conversation. Ce sont les compagnons de Théétète.

[139] POLLUX, IX, 106. — HORAT. epist. I, I, 59.

[140] Entendez racine rationnelle.

[141] Entendez racine irrationnelle.

[142] Voyez le *Théagès*.

[143] Voyez le *Cratyle*. — DIOG. LAERC. IX, 51. — SEXT. EMPIRIC. *Pyrrh. Hyp*. I, 32, 216.

[144] Voyez les vers d'ÉPICHARME sur le mouvement universel, dans DIOG. LAERC. III, 12.

[145] *Iliade*, liv. XIV, v. 201.

Copyright Arvensa Editions

[146] *Iliade*, liv. VIII, v. 17.

[147] Allusion au fameux vers de l'Hippolyte d'Euripide : *La langue a juré, mais l'âme n'a pas fait le serment*. HIPP. v. 612.

[148] Thaumas, de θαυμάζειν, s'étonner. Iris, la messagère des dieux, doit savoir tout ce qui doit arriver, et représente ici la science la plus élevée. — Sur l'étonnement, comme principe philosophique, voyez ARISTOTE, *Métaphys*. I, 2.

[149] *Le Scholiaste* : Au cinquième jour après la naissance de l'enfant, les femmes qui avaient aidé la mère, s'étant purifié les mains, portaient l'enfant autour du foyer en courant ; il recevait un nom, et la famille lui faisait de petits présens.

[150] *Le Scholiaste*. Le livre de Protagoras était intitulé *Vérité*. — C'était peut-être le même ouvrage dont Porphyre cite autrement le titre : *de l'Existence, ou de la Nature*. Voyez EUSÈBE, *Préparation évangélique*. X, 3.

[151] Grenouille imparfaite de la petite espèce. *Il n'est pas plus intelligent qu'une grenouille gyrine*, proverbe grec pour marquer combien un homme était stupide.

[152] Protagoras mit le premier à ses leçons le prix de cent mines. DIOG. LAERC. IX, 52. — Voyez le *Ménon*.

[153] Voyez l'Apologie, le Cratyle et le Protagoras.

[154] Brigand qui habitait des rochers entre Mégare et Corinthe, et obligeait tous ceux qu'il rencontrait à se battre contre lui, et les jetait dans la mer. Il fut détruit par Thésée.

[155] Fameux lutteur libyen, qui fut vaincu par Hercule.

[156] *Odyss*. liv. XVI, v. 121.

[157] A Athènes le temps que devait parler chaque orateur était réglé ; et pour le mesurer, on se servait d'une clepsydre ou horloge

Copyright Arvensa Editions

d'eau.

[158] On l'appelait ainsi (ἀντωμοσία), parce que l'accusateur jurait que les griefs contenus dans cette formule ou précis d'accusation étaient vrais, et que l'accusé jurait qu'ils étaient faux. Il n'était point permis, soit en accusant, soit en défendant, de dire rien d'étranger à cette formule.

[159] Voyez les fragments de PINDARE. Heyne, t. III, p. 82, 83.

[160] DIOG. LAERC. I, 24.

[161] Vers de PARMÉNIDE, dans Simplicius, sur la *Physique* d'ARISTOTE, pag. 19, 21, 31.

[162] Jeu que Pollux appelle ἑλκυστίνδα. IX, 112.

[163] Ποιόν τι, οὐ ποιότητα, quale, non qualitas. C'est le premier exemple du mot ποιότης en Grec.

[164] *Iliad*., III, v. 172.

[165] Imitation d'un passage de l'*Ajax* de SOPHOCLE, v. 1142 et SUIV. WITTENBACH, *Bibliot. crit*. P. VI, p. 46.

[166] Jeu de mots intraduisible. Κέαρ, et par contraction κῆρ, *cœur*, a quelque affinité avec κήρος, *cire*.

[167] *Iliad*., II, v. 85.

[168] Il est impossible de trouver un mot qui rende le mot λόγος d'une manière constante, et qui suffise à tous les cas et à tous les sens où Platon l'emploie. Λόγος signifie plus haut *preuve, démonstration, définition, raisonnement, raison, l'explication logique* d'une chose ; et ici la *parole*. Nous avons employé d'abord le mot d'*explication* comme conduisant mieux au second sens de λόγος.

[169] Les Œuvres et les Jours, v. 454.

[170] La scytale était un bâton rond, autour duquel on roulait un parchemin sur lequel, lorsqu'il était ainsi roulé, on écrivait ce qu'on

Copyright Arvensa Editions

jugeait à propos. Celui à qui l'on écrivait avait une scytale de même grosseur, sur laquelle il roulait ce parchemin, afin de pouvoir le lire. Or la scytale étant ronde, il était indifférent en quel sens on la tournât pour y appliquer le parchemin, pourvu qu'elle fût de la grosseur qu'il fallait. Pour le mortier, on voit bien que de quelque manière qu'on le tourne, cela revient toujours au même. *Tourner une scytale*, *un mortier*, étaient des proverbes pour dire : faire plusieurs fois la même chose, prendre une peine inutile.

[171] Voyez le commencement de l'*Eutyphron*.

[172] Jeune homme, fils de Callias, si célèbre par sa passion pour les sophistes.

[173] On ne trouve rien de particulier sur Philèbe, hors de ce dialogue, où l'on voit seulement que c'était un homme qui enseignait à peu près comme les sophistes.

[174] Ce qui semble indiquer des personnages muets dans ce dialogue.

[175] Nouvelle preuve qu'il y avait d'autres assistans. Voyez aussi quelques lignes plus bas : *Mes enfants…*

[176] Mot à mot : Mais *l'infinité* (τὸ ἄπειρον) des individus et la multitude qui se trouve en eux est cause que tu es d'ordinaire *dépourvu d'intelligence* (ἄπειρος), et que tu ne mérites qu'on fasse de toi ni estime ni *compte* (ἐνάριθμον), comme ne regardant à aucun *compte* (εἰς οὐδενὰ ἄριθμον), à aucun nombre déterminé dans aucune chose. Le même jeu de mots sur ἄπειρος se trouve dans le *Timée*.

[177] Jeu de mots du texte : Τελευτῆς γενομένης καὶ αὐτῷ τετελευτήκατον.

[178] Tout ce passage repose sur un jeu de mots. Le mot qui exprime que l'âme ignore ses sensations, λανθάνειν, exprime aussi

Copyright Arvensa Editions

qu'elle les oublie. Soerate prévient ici une équivoque qui aurait pu naître des deux nuances de λανθάνειν, et qui n'a point lieu en français.

[179] Pour dire, *élève d'un tel maître*, voulant désigner Philèbe, qui appelait ses élèves, *enfants*. Telle est l'explication de Schleiermacher et de Stalbaum. Sydenham croit qu'il s'agit tout simplement du père de Protarque, Callias, si célèbre par ses relations avec les sophistes.

[180] Voyez le *Théétète*.

[181] HOM. *Iliade*, liv. XVIII, v. 108 et *suiv*.

[182] Voyez la note.

[183] Προσαγώγιον. — Le Scholiaste et SUIDAS : Instrument d'architecture qui servait à redresser le-bois.

[184] Allusion aux vers 452, 453, du liv. IV de l'*Iliade*.

[185] ORPHIC. Fragment, v. 473, édition d'Hermann.

[196] HOM. *Odyss*. liv. X, v. 279.

[197] Celui du Phédon.

[198] Il y avait deux dèmes de ce nom, l'un près d'Éleuthère, l'autre près de Marathon. WESSEL. Ad Diodor. IV, 60.

[199] Voyez le dialogue de ce nom.

[200] Voyez le dialogue de ce nom.

[201] Sur Paralos et Xanthippe, fils de Périclès, voyez Plutarque, vie de Périclès, l'*Alcibiade* et *Ménon*.

[202] Mende, ville de la péninsule de Pellène, en Thrace. Voyez ÉTIENNE de Byzance, p. 550.

[203] *Ensuite j'aperçus*, vers 601, livre XI de l'*Odyssée*, lorsque Ulysse descendu dans les enfers aperçoit les ombres des morts. Par là, dit

Copyright Arvensa Editions

Dacier, Socrate fait entendre que ces sophistes n'étaient pas des hommes, mais des ombres.

[204] Myrrhinuse, bourg de l'Attique. Sur Éryximaque et Phèdre, voyez le *Phèdre* et le *Banquet*.

[205] Voyez le *Gorgias*.

[206] HOM., *Odyss*., liv. XI, v. 582.

[207] Céramis, dème de la tribu Acamantis.

[208] Voyez le *Banquet*.

[209] Leucolophidès commanda les Athéniens contre les Lacédémoniens. XÉNOPH., *Hellen*, II, 4, 21.

[210] Voyez les *Lois*, liv. VIII — EUSTATH. in Dionys. Perieg., v. 376.

[211] Sur Hérodicus, voyez la République, liv. III, et le Scholiaste. — Sélybrie, ville de Thrace, sur la Propontide, entre Byzance et Périnthe. Voyez WESSEL. ad Diodor. XIII, 66 ; ad Herodot. VI, 33.

[212] Voyez le premier Alcbiade et le Scholiaste.

[213] On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité aucuns détails sur Zeuxippe et Orthagoras.

[214] Frère de Périclès, et avec lui tuteur d'Alcibiade, selon Plutarque, Vie d'Alcibiade.

[215] Tous deux fils de Japet et de Clymène, selon Hésiode, Théogon., v. 513, ou d'Asia, fille de l'Océan, selon Apollodore, I. 2.

[216] Au rapport d'Athénée, liv. V, c. 69, la pièce de Phérécrate s'appelait les Sauvages, οἱ Ἄγριοι, et fut représentée sons l'archonte Aristion.

[217] Deux scélérats dont la méchanceté était passée en proverbe. Voyez TAYLOR ad Aeschin. in Ctesiph. edit. Reisk. p. 529, et WESSEL. ad Diodor. Fragm. lib. IX, edit. Bip. t. IV, p. 308.

Copyright Arvensa Editions

[218] Le mot σωφροσύνη que Socrate oppose à celui de à folie, signifie à la fois tempérance et prudence. Il n'y a pas de mot qui en français possède ces deux nuances. D'abord il faut se servir du mot tempérance pour rendre frappante la contradiction où tombe Protagoras, qui reconnaît l'identité de la sagesse et de la tempérance, qu'il avait auparavant distinguées ; et ensuite, il faut avoir recours au mot prudence pour passer de la prudence au bon sens, à la justice et à l'injustice, σωφρονεῖν, εὖ φρονεῖν, ἀδικεῖν...

[219] J'emploie ici le mot prudent au lieu de tempérant, pour faciliter le passage à ce qui suit ; mais ce changement de mot romprait la suite du discours, si le lecteur ne substituait dans sa pensée à tempérant ou à prudent un mot qui les embarrasse tous deux.

[220] Crison, d'Himère, fut vainqueur aux jeux olympiques l'olympiade 83, 84, 85. Voyez DIODORE de Sicile, XII, ch. 5, 23, 29 ; et Pausanias, V. 23. Il ne faut pas le confondre avec le Crison d'Himère qui, au rapport de Plutarque, combattit à la course avec Alexandre.

[221] Le dolique était un espace de 24 stades ou peut-être moins (voyez SUIDAS, δόλιχος et δάυλος), qu'il fallait parcourir douze fois. — Hémérodromes, coureurs qui, en un jour, faisaient beaucoup de chemin.

[222] On reconnaît ici l'art de Prodicus, qui consistait à trouver des différences dans les synonymes apparents. Voyez le Charmide, t. V, p. 301.

[223] Les prytanées étaient des édifices consacrés à Vesta, où l'on conservait le feu perpétuel. Il y en avait dans toutes les villes de la Grèce. A Athènes le prytanée servait de lieu de réunion à des citoyens recommandables, qui y étaient nourris aux frais de l'état. Voyez ÉLIEN, V. H. IV, 6.

[224] Sur Simonde de Céos, voyez la Dissertation de Van-Goens.

Copyright Arvensa Editions

[225] C'est-à-dire, solide dans ses actions, ses démarches et ses pensées. Métaphore qui se retrouve dans Aristote, Rhetor. lll, 11 ; et Ethic. ad Nicom. I, 10.

[226] *Iliad*. l. XXI, v. 308.

[227] HÉSIODE, les Œuvres et les Jours, v. 387.

[228] Raillerie que Socrate fait de Prodicus, qui la prend sérieusement. Χαλεπὸς signifie également difficile, et dur, fâcheux, incommode, mauvais. Pareillement δεινὸς se prend en bonne et mauvaise part, tantôt pour terrible, tantôt pour savant, habile, excellent en quelque genre.

[229] Il est mal aisé de voir sur quoi repose ce jugement d'un homme de Céos contre le langage des Lesbiens qui ont donné à la Grèce les deux grands lyriques Sappho et Alcée. Heindorf conjecture que les diverses populations qui, selon Diodore, V, 81, se trouvaient à Lesbos, avaient pu introduire dans le langage populaire quelque corruption.

[230] Les habitans de l'île de Céos étaient célèbres par leur moralité, et on les citait en opposition à ceux de Chio, qui étaient très dissolus.

[231] Sur la xenelasie des Lacédémoniens, voyez Plutarque, vie de Lycurgue.

[232] On ne trouve nulle autre part dans l'antiquité le moindre indice de l'érudition des femmes de Sparte, et cet endroit paraît un peu ironique.

[233] Voyez sur Myson, Diogène de Laerte, I, 106. — Chêne était un bourg du mont Oéta. Myson occupe ici parmi les sept sages la place de Périandre.

[234] Voyez Pausanias, X, 26. Les anciens diffèrent sur les auteurs de ces maximes. Voyez l'Hipparque, t. V.

Copyright Arvensa Editions

[235] Vers d'un gnomique, qui n'est pas Théognis, puisque Xénophon (Memorabil. 1, 2), les citant après des vers de Théognis, les attribue à un autre poète.

[236] Pittacus était de Mitylène, colonie éolienne, dont Simonide emprunte le langage, en disant ἀπαίνημι pour ἐπαίνω.

[237] *Iliad*. X, v. 224. Voyez le II^e^ Alcibiade, t. V.

[238] Boucliers échancrés.

[239] Hôte de Gorgias, il incarne le type de public qui compose la clientèle des sophistes. C'est un personnage ayant vraisemblablement été inventé par Platon bien que certains éléments notamment ceux montrant qu'il a eu des liens avec des personnes (réelles) connues de Platon pourraient laisser à penser qu'il a vraiment existé.

[240] Disciple et ami de Socrate.

[241] Un sophiste qui vit de la rhétorique.

[242] Rhéteur sicilien d'origine, disciple de Licymnios de Chios et sectateur de Gorgias.

[243] Il paraît que tout ce préambule se passe devant la maison de Calliclès, qui cause un moment avec Socrate et Chéréphon avant de les introduire et de les présenter à Gorgias. C'est là l'opinion d'Olympiodore, du Scholiaste, de Heindorf, et de tous les critiques, excepté Schleiermacher, qui place le lieu de la scène sur une place publique, ou peut-être au Lycée. Mais, dans ce cas, il y aurait quelque allusion directe on indirecte. Il ne faut pas oublier non plus que c'était surtout dans des maisons particulières que parlait Gorgias, étranger et chargé d'une mission diplomatique. Platon le dit expressément dans le grand Hippias. Schleiermacher trouve qu'il serait assez peu poli à Calliclès de laisser là ses hôtes Gorgias et Polus, pour venir causer avec Socrate : mais rien de plus naturel que d'aller au-devant de gens qui vous font visite, et qu'on va recevoir à

Copyright Arvensa Editions

l'entrée de sa maison. C'est l'affaire de quelques minutes, un simple échange de complimens. La plus forte objection de Schleiermacher est tirée de cette phrase de Calliclès, *quand vous voudrez venir chez moi*, qui ne suppose guère en effet que le lieu de la conversation est la maison ou la porte de Calliclès ; car on n'invite pas les gens à venir où ils sont. Mais à la réflexion, on trouve que chez lui ou près de chez lui Calliclès peut très bien parler ainsi, et dire à Socrate et à Chéréphon, qu'il n'ose pour cette fois engager Gorgias à se répéter, mais que Gorgias loge dans sa maison, et qu'ils sont avertis une fois pour toutes que, *quand ils voudront y venir*, c'est-à-dire y revenir, ils y entendront Gorgias. Cela est si vrai, que Socrate répond à Calliclès, je ne veux aujourd'hui que lui dire un mot sur son art ; pour le reste, il en fera, *comme tu dis*, l'exposition *une autre fois*.

[244] Il ne faut pas confondre cet Hérodicus, médecin, de Léontium, avec l'Hérodicus de Sélymbric, dont il est question dans le Protagoras, p. 26, et dans la République, l. III.

[245] Polygnote, statuaire, et surtout peintre fameux. PLINE, *Hist. Natur*. XXXV, 35.

[246] Il y a, dans cette tirade de Polus, une symétrie de tours et de désinences qu'il n'a pas toujours été possible de bien rendre. On conjecture, d'après ce passage et un autre du même dialogue, et l'endroit d'Aristote, *Métaphysique*, l, I, que ce sont les propres termes de Polus, tirés d'un de ses ouvrages.

[247] HOM. *Iliad*. liv. VI, v. 211. — Et aussi liv. I, v. 91 ; liv. II, v. 82 ; liv. IV, v. 264.

[248] Toute sa force. Il y a dans le texte κύρωσις, qui appartient au dialecte sicilien, tandis que plus bas Socrate se sert du mot attique κῦρος. Cette nuance échappe à la traduction.

[249] *Le scholiaste* : Dans les assemblées pour la discussion des lois, l'huissier nomme d'abord le nom du votant, celui de son père et de

Copyright Arvensa Editions

son dème, lorsqu'il vote pour la première fois par exemple : Démosthène, fils de Démosthène, de Paeanée, vote ainsi. Si le même votant veut ajouter quelque chose, l'huissier, pour être court, dit : Un tel, pour tout le reste comme auparavant ; il ajoute ceci…

[250] Simonide, ou Épicharme, selon le Scholiaste. *Voyez* BRUNCK, *Annal*. I, 122.

[251] Sur quelle matière, la toile ou la pierre.

[252] Τῶν ἔνδον ὄντων. Expression qui prouve bien que cette conversation a lieu dans la maison et non sur la place publique.

[253] A la mort de Périclès Socrate avait 40 ans.

[254] Hérodicus.

[255] Il est aisé de reconnaître ici le ton du maître de la maison. Les assistans dont parle Chéréphon sont des invités de Calliclès, arrivés avant Chéréphon et Socrate, et qui ont déjà entendu Gorgias.

[256] Voyez la note de l'Apologie, t.1, p. 73.

[257] Moitié de vers d'Anaxagore. Voyez le Phédon, tome I, page 218.

[258] Le sophiste Polus affectait d'employer des mots d'un nombre égal de syllabes, et qui se terminaient de même, comme on voit par le discours que Platon lui prête au commencement du Gorgias. Socrate, en imitant sa façon de parler, l'appelle ici ὦ λῴσε Πῶλε : raillerie qu'il n'a pas été possible de faire passer dans la traduction.

[259] Pour dire récemment. Voyez le second Alcibiade, t. V, p. 151.

[260] Voyez la *Vie de Nicias*, par Plutarque.

[261] THUCYDIDE, liv. VIII, 89.

[262] Discussion qui se retrouve dans l'Euthyphron, t.1, p. 32.

[263] Il y a ici un jeu de mots. Le fils de Pyrilampe se nommait Δῆμος, comme le peuple d'Athènes. Voy. Aristophane, les Guêpes, v.

Copyright Arvensa Editions

98.

[264] Le chien Anubis.

[265] Voyez les Fragments de Pindare de Schneider, p. 108.

[266] Vers de l'Antiope d'Euripide. WALKENAER. *Diatrib. in Euripidis Reliquias*, p. 76.

[267] HOMÈRE, *Iliade*, IX, 441.

[268] Voyez Walkenaer, pour le rétablissement du texte d'Euripide et l'arrangement des vers.

[269] Dème de la tribu Eantide.

[270] Dème de la tribu Acamantide.

[271] L'un tire ces vers de Phryxus, l'autre de Polyide, drames d'Euripide. Walkenaer ne dit rien de ces fragmens.

[272] Quel est ce sage ? SEXTUS (liv. III, 24) cite une pareille pensée d'Héraclite. CLÉMENT d'Axandrie (*Stramat*. III, p. 434) la cite du même Héraclite et de Pythagore, et rapporte cet endroit du *Gorgias*. ROUTH cite un passage de Théodoret (*Affect. curat.* V, p. 544), où cette pensée est attribuée à Philolaüs.

[273] Le Scholiaste : Peut-être Empédocle, qui était pythagoricien.

[274] Πίθος signifie un tonneau, πιθανὸς, qui est facile à persuader ; jeu de mots qu'on ne saurait rendre en notre langue.

[275] Ἀμυήτους, profanes, non initiés, et en même temps qui ne peuvent rien garder, *rimosi*. Jeu de mot intraduisible.

[276] Ἅδης est en effet formé d'αἰδής, invisible. Voyez le *Phédon*, et le *Cratyle*.

[277] Χαραδριός. Voyez le Scholiaste et Timée, la note de Coray et celle de Schleiermacher. Ne connaissant pas le nom français du χαραδρόις j'ai substitué, comme Schleiermacher, celui de l'oiseau qui passe pour se remplir vite, et digérer vite.

Copyright Arvensa Editions

[278] Dème de la tribu Oeneide.

[279] Dème de la tribu Antiochide.

[280] Le Scholiaste : Les petits mystères se célébraient à Athènes ; les grands à Éleusis, et on ne pouvait être admis à ces derniers qu'après avoir passé par les premiers.

[281] Scholiaste : Platon rejetait absolument la flûte ; mais pour la lyre, il ne la bannissait que des jeux publics.

[282] Le Scholiaste d'Aristophane le dit Thébain. *Grenouilles*, v. 153. — Plutarque (sur la musique) l'appelle le *maudit Athénien*. Ses mœurs, suivant Suidas, étaient fort décriées. Voyez aussi ce qu'en dit Harpocration.

[283] Ce passage prouve qu'à cette époque les femmes et les esclaves n'étaient pas exclus des représentations scéniques.

[284] ATHÉN. Deipnos. VII, ed. Schweigh. III, p. 128, cite ce vers dans une occasion semblable. — Le Scholiaste suppose qu'il s'agit d'un drame d'Épicharme, où, sur la fin, un acteur se charge de deux rôles.

[285] Ceci se rapporte à une scène de l'Antiope d'Euripide qui ne nous a pas été conservée.

[286] Εὖ καὶ καλῶς πράττειν (voyez le Premier Alcibiade et le Charmide) signifie à la fois bien agir et être heureux. Socrate fit préférer, dans son école, cette formule de salut à celles de χαίρειν, se réjouir, ὑγιαίνειν, se bien porter.

[287] Le Scholiaste : Les Pythagoriciens, et particulièrement Empédocle.

[288] Κόσμος signifie également ordre et univers.

[289] Sur l'égalité géométrique, voyez les Lois, VI.

[290] Elles finissaient, disait-on, par perdre les yeux et les pieds.

[291] Ὁ δήμου ἔρως. Même équivoque que ci-dessus, le peuple

Copyright Arvensa Editions

s'appelait δῆμος, comme le fils île Pyrilampe.

[292] Voyez Plutarque, Vie de Périclès, et UIpien, ad Demosth. Orat. — Aristote dit aussi que Périclès solda les juges. Polit. liv. II.

[293] C'est-à-dire, qui laconisent, comme on l'a vu dans le Protagoras, p. 82, et qui sont par conséquent ennemis du gouvernement d'Athènes.

[294] C'est le sens plutôt que les expressions de quelques passages d'Homère, tels que l'Odyssée, liv. VI, v. 120.

[295] L'histoire ne dit rien de cette circonstance. — Le premier prytane avait le droit d'annuler un jugement déjà prononcé

[296] HOM. *Iliad*., liv. XV, v. 187.

[297] Voyez la République, liv. X, et l'Axiochus, où cette prairie est appelée le Champ de la Vérité.

[298] HOM. *Odyss*., liv. XI, v. 581, sqq.

[299] Quand les Grecs se préparèrent à faire les frais d'une guerre contre la Perse, Aristide fut choisi par la Grèce entière pour taxer chaque ville selon ses moyens

[300] *Odyss*. XI, v. 569. Voyez le *Minos*.

[302] **Hippothalès**, fils d'*Hiéronyme*, ce jeune garçon se caractérise par le puissant désir qu'il éprouve pour son camarade Lysis, dont il est l'admirateur secret, amant malheureux. Il n'intervient pas, ne dit rien dans la partie principale du dialogue, de peur d'importuner son bien-aimé, et sert au lecteur d'exemple concret au thème de la discussion ; (Note de l'éditeur)

[303] **Ctésippe**. Du dème d'Attique de *Péanie*, qu'il ne faut pas le confondre avec le fils de Criton d'Athènes, originaire d'un autre dème. C'est un jeune disciple des sophistes, ami d'Hippothalès et cousin de Ménexène. Il manifeste une certaine raillerie condescendante à

Copyright Arvensa Editions

l'égard des sentiments que ressent son camarade pour Lysis. Ce personnage apparaît également dans l'*Euthydème*. On sait enfin de lui que, tout comme Ménexène, il assista à la mort de Socrate (Note de l'éditeur)

[304] **Ménexène**. Cousin et disciple de Ctésippe, grand ami de Lysis, a la réputation d'un jeune garçon intelligent sachant manier les idées. Il manque encore, en réalité, d'un peu de maturité, et ne sait pas rivaliser avec la dialectique de Socrate ; (Note de l'éditeur)

[305] **Lysis**. Athénien du Ve siècle av. J-C, jeune garçon charmant semblant paré de toutes les vertus physiques et morales, fils de *Démocratès*, du dème d'*Aixonè*. Il est l'équivalent de ce que l'on connaît actuellement sous l'appellation de *gentleman farmer*. En grec ancien καλὸς κἀγαθός / kalos kagathos. Il n'est connu que par ce dialogue. Il a pour meilleur ami Ménexène. (Note de l'éditeur)

[306] Dème de la tribu cécropide.

[307] La couronne dont on se parait pour le sacrifice.

[308] Ici et dans ce qui suit nous n'avons pu rendre le jeu de mots si naturel en grec et dans la conversation entre μέγα φρονεῖν et φρονεῖν, μεγαλόφρων et ἄφρων.

[309] Les Athéniens, très curieux des combats de ces deux espèces d'oiseaux, les nourrissaient exprès avec beaucoup de soin pour se procurer ce spectacle. (Voyez les Lois, liv. VII.)

[310] Le texte dit : Heureux celui auquel sont des enfants *amis* (c'est-à-dire chéris), des coursiers, etc. La phraséologie grecque permet d'entendre ces mots comme s'il y avait, auquel sont amis des enfants, des chevaux, etc., ce qui fait porter le mot et l'idée d'amis sur tous les autres objets, par une extension évidemment fausse, mais que la grammaire ne réprouve pas positivement. Pour rendre à la fois le sens naturel de ces vers et le sens que leur prête Socrate, il nous a fallu faire une phrase très embarrassée. On trouve

Copyright Arvensa Editions

dans le *second Alcibiade* un pareil exemple d'interprétation arbitraire. Ici les deux vers en question sont de Selon, d'après ce qu'attestent les Scholies d'Hermias sur le *Phèdre*, citées manuscrites par Ruhnken (voyez *Callimaque*, édit. d'Ernesti, fragments, pag. 421), et publiées depuis en totalité par Ast. (Voyez p. 78.)

[311] HOMÈRE

[312] C'est la doctrine d'Empédocle. Voyez ARISTOTE, Eth. VIII, I. DIOG. DE LAËRTE, VIII, 76.

[313] HÉSIODE, *Les œuvres et les jours*, V. 25.

[314] Opinion d'Héraclite. Voyez ARISTOTE, *Ethiq*. VIII, I. DIOG. DE LAERTE, IX, I, 8. Le *Banquet* et le Commentaire de Proclus sur le *Timée*, p. 24.

[315] Voyez le treizième vers de Théognis où il fait dire aux Grâces : *Ce qui est beau est aimé ; ce qui n'est pas beau n'est pas aimé*.

[320] **Hippias d'Élis** est un célèbre sophiste, originaire de la cité d'Élis. Connu de tous les Grecs, réputé pour sa mémoire — il passe pour l'inventeur de la mnémotechnique, et pour sa maîtrise de nombreuses sciences, qu'il s'agisse des mathématiques, de l'astronomie ou de la rhétorique, il aurait déclaré à Olympie n'avoir rien sur lui qu'il n'eût fabriqué lui-même. Il est présenté ici par Platon sous les traits pour le moins caricaturaux d'un homme vaniteux, borné et à l'intelligence limitée, tout comme dans *l'Hippias mineur.* Ces traits de caractère sont confirmés par Xénophon, ce qui laisse supposer que Platon est fidèle à la réalité ou, du moins, à la réputation qu'Hippias pouvait avoir parmi les socratiques. Son appartenance aux sophistes est citée dans ce dialogue, mais pas dans l'*Hippias mineur*.

[321] **Un interlocuteur anonyme**, omniprésent dans le texte, s'exprime par la bouche de Socrate, ce qui fait qu'il s'agit presque d'un dialogue entre trois personnes.

[322] Voyez le *Cratyle, l'Axiochus* ; et Aristote, Rhétor. III, 14.

[323] Les Siciliens étaient célèbres pour leur mollesse, les Lacédémoniens pour leur austérité.

[324] En grec, légitime et légal ne sont qu'un seul mot, νομίμον ; et παρανομεῖν signifie également violer la loi en soi, et violer les lois positives. Il a fallu dans la conclusion se servir en français

Copyright Arvensa Editions

d'expressions différentes.

[325] Voyez le Protagoras, t. III, et le second Hippias.

[326] Voyez le second Hippias.

[327] Voyez le second Hippias.

[328] Cet endroit annonce le lieu, l'occasion, et les personnages du second Hippias.

[329] Les quantités rationnelles et irrationnelle.

[331] Cousin et disciple de Ctésippe, grand ami de Lysis, a la réputation d'un jeune garçon intelligent sachant manier les idées. Il manque encore, en réalité, d'un peu de maturité, et ne sait pas rivaliser avec la dialectique de Socrate ; (Note de l'éditeur)

[332] Sur ARCHIKUS, voyez RUHNKEN, *Histoire critique des orateurs grecs*. — Ni Ruhnken ni Fabricius ne font mention de Dion.

[333] Voyez l'Euthydème.

[334] Voyez Cornelius Nepos, Vie d'Épaminondas ; Athénée, II, 6 ; Plutarque, sur la musique.

[335] Rhamnuse était un dème de la tribu OEantide. — Sur Antiphon, voyez Thucydide, liv. XVIII, 68, avec le Scoliaste, et les Dissertations de Spanheim et de Kuhnken.

[336] La dispute de Minerve et de Neptune, et le jugement de Cécrops. Hérodote, VIII, 55. — Xénophon, III, 5, 10 ; Eusèbe, *Chron*., p. 93.

[337] On ne voit pas trop quelles sont ces invasions antérieures à celles d'Eumolpe. Est-ce celle de Labdacus, repoussée par Pandion (Apollodore, III, 158) ; ou celle des Chalcidiens, repoussée par Érechthée ?

[338] Platon, les Lois, liv. III.

[339] Ibid.

Copyright Arvensa Editions

[340] Strabon (liv. VIII.) : Sphagia ou Sphacteria, île près de Pylos.

[341] Pour l'ennemi.

[342] C'était une loi de Solon. Voyez Diog. de Laerte, sur Solon ; et Petit, Leg. Atti., 65.

[343] Le Polémarque, ou troisième Archonte. Pollux, VIII, 91 ; Petit, 669.

[343_0] Les rhapsodes récitaient surtout des poésies épiques, quoique Athénée rapporte qu'ils récitaient aussi des poésies lyriques.

[343_1] Banquet, III. — Memorabil. Socrat., IV.

[344] Ion est un rhapsode, c'est-à-dire un artiste allant de ville en ville pour réciter des poèmes épiques à la population. Il est originaire de la cité d'Éphèse, sous domination athénienne. Ion vient de remporter le prix de la récitation aux jeux d'Épidaure pour son excellente connaissance d'Homère. Il en tire une incommensurable vanité, que Socrate va s'atteler à démonter progressivement. Ion se considère comme le meilleur dans son art, et va participer aux Panathénées. Ce personnage, hors son apparition dans le dialogue de Platon qui porte son nom, nous est totalement inconnu. Il peut avoir réellement existé tout comme il peut être né de l'imagination de Platon en vue de caricaturer l'ensemble des rhapsodes.

[345] Élève d'Anaxagoras, en apprit l'art d'interpréter Homère, au rapport de Diogène de Laerte, II, 5, 24. — Tatien (*contre les Grecs*) cite un ouvrage de Métrodore sur Homère.

[346] Socrate, dans *le Banquet* de Xénophon, oppose cet interprète d'Homère aux rhapsodes.

[347] Est-ce celui dont parle Aristote, Poétique, 25, 26.

[348] Athénée, XV, nous apprend que les rhapsodes récitaient aussi,

Copyright Arvensa Editions

outre les poèmes d'Homère, ceux d'Archiloque, d'Hésiode, de Mimnerme et de Phocylide.

[349] Il était de Thase. Voyez le distique de Simonide, dans Pausanias, Phocide. — Aristote, Poétique. — Pline, Hist. natur., XXXV, 9. —Winkelmann, Hist. de l'art, et Bottiger, Ideen zur Archœolog. d. Malerei, p. 268.

[350] Voyez l'Hippias, le Ménon et la République. Pausanias, Corinthie et Achaïe. Winkelmann, Hist. de l'art.

[351] Pausanias, Corinthie. — Thiersch., Uber die Eporh. d. Kunst., Comment., II, p. 29.

[352] Hérodote, I, 51. Pausanias, *Laconia*. Pline, *Hist. natur*., XXXIV, p. 8.

[353] Habile joueur de flûte. Voyez le *Minos*.

[354] Jouait du luth sans s'accompagner de la voix. Pline, *Hist. nat*., VII, 36.

[355] Homère, *Odyssée*, liv. I, 325, 342. — XXII, 330.

Copyright Arvensa Editions

[356] Magnésie et Héraclée, villes de Lydie où se trouvait l'aimant, qu'on appelait aussi pour cela pierre de Lydie.

[357] Platon avait probablement sous les yeux le morceau du chœur des Bacchantes d'Euripide, Bacch., 142. 706-711.

[358] Voyez Porphyre, de l'Abstinence de la chair des animaux, I, 18.

[359] Ode en l'honneur d'Apollon.

[360] Hom., *Odyss*., XXII, I, sqq.

[361] *Iliad*., XXII, 311.

[362] *Ibid*., 437, 515.

[363] *Ibid*., 405, 410.

[364] Iliad. XXIII, 335.

[365] *Iliad*., XI, 639, 640. La dernière moitié du second vers est du même livre, 629.

[366] Iliad., XXIV, 80.

[367] *Odyss*., XX, 351.

[368] Les éditions ordinaires d'Homère : *Vos genoux.*

[369] *Iliad*., XII, 200.

[370] Ce qu'Élien a dit, V. H., XIV, 5, sur Apollodore et Héraclide, est tiré de cet endroit de Platon. — Sur Phanosthène, voyez *Xénoph*., *Hellen*., I, 5, 18, 19.

[374] Hôte d'Hippias à Athènes. Il admire son ami, et son rôle dans le dialogue, marginal, consiste à relancer parfois la conversation en encourageant le sophiste à répondre aux questions de Socrate. Il est difficile d'établir si ce personnage a réellement existé. Il apparaît en réalité plus probable qu'il ait été imaginé par l'auteur : son nom signifie « Bonne justice » (eu-dicos) en grec, et il sert donc peut-être simplement à établir un contraste symbolique avec Hippias.

Copyright Arvensa Editions

[375] Célèbre sophiste, originaire de la cité d'Élis (il n'est pas présenté en tant que tel dans ce dialogue platonicien). Connu de tous les Grecs et réputé maîtriser de nombreuses sciences, qu'il s'agisse des mathématiques, de l'astronomie ou de la rhétorique, il aurait déclaré à Olympie n'avoir rien sur lui qu'il n'eût fabriqué lui-même. Il est présenté ici par Platon sous les traits pour le moins caricaturaux d'un homme vaniteux, borné et à l'intelligence limitée, tout comme dans l'*Hippias majeur*. (note de l'éditeur)

[376] C'était chez les anciens le titre du neuvième livre de l'Iliade. Voyez liv. IX, v. 308-311, avec les variantes que fournit cette citation.

[377] *Iliade*, liv. IX, v.360

[378] *Iliade*, liv. I, v. 169-171.

[379] *Iliade*, liv. IX, v. 646-661, avec quelques légères variantes.

[380] **Criton d'Athènes,** philosophe athénien du Vè siècle av. J-C, disciple de Socrate mentionné dans le dialogue qui porte son nom, le *Criton*.

[381] **Euthydème de Chios**, sophiste, interlocuteur du dialogue,

[382] **Dionysodore :** Originaire de Chios, frère d'Euthydème. Il s'est rendu à Thourioi comme colon, puis, exilé, revint à Athènes, où il s'associa à son frère et enseigna l'art du combat physique et oratoire.

[383] **Clinias**, cousin du général Alcibiade, également interlocuteur de l'Axiochos.

[384] **Ctésippe**, du dème d'Attique de *Péanie*, est un jeune disciple des sophistes, cousin de Ménexène ; tous deux apparaissent dans le *Lysis*. On sait qu'il assista à la mort de Socrate, tout comme Ménexène.

[385] Clinias, différent de celui du Protagoras. *Voyez* Schneider, *Memorab*. *Socrat*., p. 256.

[386] Xenoph., *Banquet*.

[387] Ce ne peut guère être celui dont parle Xénophon, *Memorab*.

Copyright Arvensa Editions

Socrat., IV. C'est plus probablement l'Euthydème du *Cratyle*. Voyez aussi Aristote, *de Sophist. Elench*. 20 ; et Sext. Empyricus, liv. 7.

[388] Xénophon le donne pour un stratégiste.

[389] L'ancienne Sybaris, située entre le Sybaris et le Créthis, détruite par les Crotoniates, rebâtie par une colonie athénienne qui l'appela Thurium, de la fontaine Thuria. Diod. de Sicile, liv. XII, c. 10 ; Strabon, liv. VI.

[390] Il n'est fait mention de ces athlètes nulle part ailleurs.

[391] Voyez le *Ménexène* ; et Cicéron, *Lettres familières*, 9, 22.

[392] Voyez le Théagès et l'Apologie.

[393] Dème de la tribu Pandionide.

[394] Cet ancien Alcibiade était le grand-père du célèbre Alcibiade, et eut deux fils, Clinias, père d'Alcibiade et de Clinias ; et Axiochus, père du Clinias de l'Euthydème.

[395] Chez les Grecs, les enfants n'apportaient pas de livres à l'école, le maître récitait ce que les enfants devaient apprendre. Wolf., Prolégomènes sur Homère, p. III.

[396] Double sens de μανθάνειν.

[397] La science relative à cette fabrication.

[398] La science est ici pour la sagesse ; expression employée plus haut, et à laquelle l'auteur va revenir.

[399] Voyez le Lachès. Les Cariens, les Mysiens formaient les esclaves grecs.

[400] Elle persuada les filles de Pélias de faire bouillir leur père dans une cuve pour le rajeunir. Voyez dans Palephate l'explication de cette fable, de incred. hist., 44.

[401] Tout le monde connaît la fable de Marsyas, qui ayant disputé à Apollon le prix de la flûte, fut écorché, et l'on fit de sa peau une

Copyright Arvensa Editions

outre.

[402] Voyez le Théétète, t. II.

[403] Plaisanterie fondée sur le double sens de νοεῖν.

[404] *Odyss*., liv. IV, v. 417 et suiv.

[405] Χρηματιστική, la science de l'économie, l'art de faire fortune.

[406] Voyez le second vers des *Sept devant Thèbes*.

[407] Castor et Pollux, fils de Jupiter, dieux des navigateurs.

[408] Sur le combat d'Hercule et d'Iolas, contre l'hydre et le Cancer, Voyez Palephate, De Incred. ; et Apollodore, II. 5. 2. —Patrocle est un frère peu connu de Socrate. Il n'en est pas question ailleurs dans l'antiquité, à moins qu'avec Hemsterhuis on ne veuille le voir dans le sculpteur cité dans le Songe de Lucien, t I, p. 198.

[409] En grec Patroclès et Iphiclès. Cette allusion à la ressemblance de désinence est intraduisible en français.

[410] Proverbe : dire des choses qui ne vont pas ensemble, des choses absurdes.

[411] Euthydème avait dit : Le chien, père de ton chien, est à toi, c'est un père à toi, donc il est ton père. De même ici Ctésippe, pour se moquer d'Euthydème, dit que les Scythes mettent de l'or dans les têtes de leurs amis ou parents ou même ennemis qu'ils possèdent, qui sont à eux, c'est-à-dire dans leurs têtes. — Sur cette coutume des Scythes, voyez Hérodote, liv. IV.

[412] Le texte : δυνατὰ ὁρᾶν. Ils peuvent voir et on peut les voir.

[413] Olymp., I, 1.

[415] **Alcibiade**, en grec ancien Αλκιβιαδης Κλεινιου Σκαμβωνιδης / *Alkibiadês Kleiniou Scambônides*, né à Athènes vers 450 av. J-C, mort à Melissa (Phrygie) en 404 av. J-C. Renommé pour sa grande beauté, il

Copyright Arvensa Editions

appartenait à l'une des plus éminentes familles aristocratiques d'Athènes (il était le fils aîné de Clinias, un eupatride, et de Dinomaché, descendante de l'alcméonide Mégaclès). Il venait du dème Scambonide. Éduqué par son tuteur Périclès, il devint disciple et ami de Socrate. Il a mené la vie de la jeunesse dorée d'Athènes, multipliant les frasques. A l'époque du dialogue, il est probablement âgé de 19ans, et, déjà alimenté d'une immense ambition par son tuteur Périclès, s'apprête à faire ses débuts en politique Il deviendra homme d'État et général athénien et jouera un rôle majeur dans la deuxième partie de la guerre du Péloponnèse. Plus tard, accusé dans l'affaire de la mutilation des Hermès il trahira sa cité pour Sparte et obtiendra ensuite sa réconciliation avec Athènes en négociant une alliance avec les Perses. Il finira assassiné en -404 par l'un de ses nombreux ennemis.(Note de l'éditeur)

[416] Par son père Clinias, il descendait d'Eurisacès, fils d'Ajax ; et du côté de sa mère Dinomaque, il était Alcméonide, et descendait de Mégaclès.

[417] Les Thraces et les Macédoniens.

[418] Allusion à l'habitude qu'avait Alcibiade d'écouter les longs discours des sophistes.

[419] To βῆμα. C'était une pierre un peu élevée au milieu du Pnyx, l'assemblée des Athéniens, où l'orateur montait pour haranguer.

[420] Parce qu'elle lui enflait les joues désagréablement. (PLUT. Vie d'Alcibiade, ch. II.)

[421] Hippocrate parle de cette espèce de lutte dans le XIe livre de la Diète, ch. II. — POLLUX. liv. II, 163. — SUIDAS, au mot ἀκροχειρίζεσθαι.

[422] Jupiter, ὁ Φιλίος.

[423] Voyez la *Vie d'Alcibiade* dans Plutarque.

[424] Voyez le Phèdre

[425] Bataille gagnée par les Athéniens contre les Lacédémoniens, pour l'indépendance de la Béotie, sous le commandement de

Copyright Arvensa Editions

Myronides. (Voyez le Menexène. — THUCYDIDE, I, 108. — WESSERLING, sur Diodore de Sicile, XI.)

[426] Bataille perdue par les Athéniens contre les Béotiens et les Lacédémoniens, dix ans environ après la victoire de Tanagre. (THUCYDIDE, I, 113. — DIOD. XII, 8.)

[427] EURIPIDE, Hippolyte, v. 352. — RACINE, Phèdre, acte I, scène III.

[428] Εὖ πράττειν, signifie à la fois, se bien conduire, et être heureux. Bien vivre, en français, a ce double sens.

[429] Habitants de la ville et de l'île de Péparèthe, une des Cyclades.

[430] Musicien pythagoricien, maître d'Agathoclès, Lamproclès, et de Damon.

[431] Voyez Plutarque, Vie de Périclès. REISKE, t. I, p. 595.

[432] Plutarque, Vie de Périclès. Sous le voile de la musique, il cachait sa profession, qui était d'enseigner la politique. Il fut frappé de l'ostracisme, comme aristocrate.

[433] Parale et Xantippe. Voyez le *Mênon*, et la *Vie de Périclès*, par Plutarque.

[434] Zénon, d'Élée, disciple de Parménide. Voyez le *Parménide*.

[435] Plutarque, Vie d'Alcibiade.

[436] Il porte encore à sa tête la chevelure de l'esclave, proverbe populaire pour désigner un affranchi qui a conservé les habitudes d'esclave (Voy. le scholiaste et OLYMPIODORE)

[437] Achéménès était fils de Persée.

[438] Voyez *Euthyphron*, tome I, page 37.

[439] On ne sait quel est ce poète. Le Scholiaste dit qu'on attribue ce vers à Platon le comique.

Copyright Arvensa Editions

[440] Erchies, dème de la tribu Eantide ; selon d'autres, de la tribu Egéide.

[441] HOMÈRE, *Iliade*, liv. II, v. 647.

[443] Note de l'éditeur : **Alcibiade**, en grec ancien Αλκιβιαδης Κλειντου Σκαμβωνιδης / *Alkibiadês Kleiniou Scambônides*, né à Athènes vers 450 av. J-C, mort à Melissa (Phrygie) en 404 av. J-C. Renommé pour sa grande beauté, il appartenait à l'une des plus éminentes familles aristocratiques d'Athènes (il était le fils aîné de Clinias, un eupatride, et de Dinomaché, descendante de l'alcméonide Mégaclès). Il venait du dème Scambonide. Éduqué par son tuteur Périclès, il devint disciple et ami de Socrate. Il a mené la vie de la jeunesse dorée d'Athènes, multipliant les frasques. A l'époque du dialogue, il est probablement âgé de 19ans, et, déjà alimenté d'une immense ambition par son tuteur Périclès, s'apprête à faire ses débuts en politique Il deviendra homme d'État et général athénien et jouera un rôle majeur dans la deuxième partie de la guerre du Péloponnèse. Plus tard, accusé dans l'affaire de la mutilation des Hermès il trahira sa cité pour Sparte et obtiendra ensuite sa réconciliation avec Athènes en négociant une alliance avec les Perses. Il finira assassiné en -404 par l'un de ses nombreux ennemis.

[444] Ces vœux d'Œdipe sont rapportés, par Jocaste, dans *les Phéniciennes* d'Euripide, v. 66.

[445] Allusion à un passage d'Homère, *Iliade*, liv. X, v. 224. Diomède propose d'aller la nuit dans le camp ennemi. Il saura bien y aller seul ; mais il préfère un compagnon : deux hommes qui vont ensemble voient mieux qu'un seul. Voyez le *Banquet* et le *Protagoras*.

[446] Voyer le Premier Alcibiade, page 18.

Copyright Arvensa Editions

[447] C'est-à-dire *récemment*, formule tirée du vers 303 du liv. II de l'*Iliade*. Voyez Hesychius χθιζὰ καὶ πρωϊζὰ, et le passage célèbre du *Gorgias*.

[448] HOMÈRE, *Odyssée*, liv. I, v. 32 et suiv.

[449] Vers de l'*Antiope* d'Euripide, cité dans le *Gorgias*.

[450] Vers tiré du *Margitès*, poème perdu, et attribué Homère. Aristote cite ce vers dans la *Poétique*.

[451] Ces vers se rapportent au vers 648 du liv. VIII de l'*Iliade*. Ils ne sont pas dans les éditions. Voyez l'Homère d'Erneati, page 371.

[452] HOMÈRE, *Iliade*, liv. V, v. 127.

[453] EURIPIDE, *Phéniciennes*, V. 865.

[454] Les mots du texte, Ἐν ὁποίᾳ καὶ χώρᾳ καὶ ὥρᾳ (dans quel terrain et dans quelle saison), forment une espèce de rime impossible à rendre en français, et recherchée alors, à ce qu'il paraît, par ceux qui se piquaient de bien parler.

[455] Dème de la tribu Aegéide.

[456] Il y avait à Athènes, auprès du temple de Minerve Poliade, deux vierges que l'on appelait Canéphores, porteuses de corbeilles, parce que, dans les Panathénées, elles portaient sur leurs têtes des corbeilles couronnées de fleurs et de myrte, et remplies d'objets destinés au culte des dieux.

[458] Au rapport de Diogène Laerce, liv. III, chap. 5, et d'Olympiodore, *Vie de Platon*, dans son commentaire sur *le Premier Alcibiade*, Denys avait été le maître de Platon pour la grammaire.

[459] Œnopide de Chio, géomètre et astronome, contemporain d'Anaxagore. (Diog. LAERCE, liv. II, ch. 9. — DIODORE de Sicile, liv. X. ch. I. — PROCUS, sur Euclide.)

[460] Ce vers de Solon est cité dans le Lachès, et au liv. VII de la

Copyright Arvensa Editions

République.

[461] HIPPOCRAT. de Morbis popularibus, liv. VI, sect. 6.

[462] Odyssée, liv. XXI, v. 286 et suiv.

[463] Athlète qui s'occupe de cinq sortes d'exercices. (BURETTE, Mém. de l'Acad. des Inscript. vol. IV.)

[464] La loi athénienne reconnaissait deux sortes d'arbitres : les arbitres publics, qui étaient électifs et renouvelés chaque année ; et les arbitres domestiques que les parties choisissaient elles-mêmes. (SAM. PETIT. In leg. Attic, p. 344.)

[465] Théagès signifie plein d'amour pour les choses divines.

[466] Voyez le Second Alcibiade.

[467] Prophète Béotien qui, longtemps avant la descente de Xerxès en Grèce, prédit aux Grecs tout ce qui devait arriver. Hérodote rapporte plusieurs de ses oracles dans le huitième livre, ch. 20. Voyez la note de Vesseling.

[468] Il est probable que c'est la même Sibylle dont il est question dans le Phèdre.

[469] Platon, à la fin du huitième livre de la République, attribue aussi ce vers à Euripide. Mais il paraît qu'il appartient réellement à l'Ajax de Locre, de Sophocle. Voyez les fragments de Sophocle, dans Brunck.

[470] C'était une fille qui enseignait la politique, comme firent après elle Aspasie et Diotime : les vers qu'Anacréon avait faits pour elle sont perdus. C'est, je crois, le seul passage de l'antiquité où il soit question de cette Callicrète.

[471] Dème de la tribu Erectheide.

[472] Voyez l'Apologie, tome I.

[473] Voyez le Lysis et le Banquet.

Copyright Arvensa Editions

[474] Voyez le *Théétète*.

[475] Voyez le *Charmide*.

[476] Je n'ai trouvé nulle part aucun vestige de cette histoire. Il y a un Timarque dans le traité de Plutarque, *sur le génie de Socrate.*

[477] En effet, les Athéniens furent battus et repoussés à Éphèse. (XÉNOPH. liv. I.)

[478] Aristide le Juste. Voyez le *Lachès*.

[479] Thucydide, rival de Périclès. Voyez le *Lachès*.

[482] Ami et grand admirateur de Socrate. Résolument démocrate, il s'exilera pendant les deux années de règne des Trente Tyrans et rentrera à Athènes par la suite. D'un tempérament notoirement exalté, il ne vivra cependant pas assez vieux pour assister au procès de son ami, et ne joue dans le présent dialogue qu'un rôle marginal. (Note de l'éditeur)

[483] Neveu de Glaucon, le grand-père de Platon. Il est représenté dans le dialogue sous les traits d'un homme fait, d'une trentaine d'années. Réputé habile discoureur, auteur de plusieurs traités de morale, il deviendra le plus célèbre des Trente Tyrans, laissant le souvenir d'un dirigeant cruel, cupide et sanguinaire. Il mourra lors d'une banale bataille de rue contre des démocrates, près du Pirée, en -404. L'une des accusations portées plus tard contre Socrate vient de ses relations avec ce personnage. (Note de l'éditeur)

[484] Oncle de Platon, étant le frère de Périctioné, la mère de l'auteur. Platon le dépeint comme le jeune homme le plus beau et le plus sage de sa génération, suscitant l'admiration amoureuse des jeunes et des vieux. Aimé et protégé par son cousin Critias, qui se fait son tuteur puis lui confie la préfecture du Pirée, il mourra avec lui lors du même incident de rue. (Note de l'éditeur)

[485] Celui dont parle Plutarque dans la *Vie d'Alcibiade*.

Copyright Arvensa Editions

[486] Voyez l'*Apologie*, tom. I.

[487] Voyez Walkenaer, sur Hérodote, IV, 94.

[488] Voyez Hérodote*, IV, 36.*

[489] Hom. *Odyss*, liv. XVIII, v. 347. Voyez le *Lachès*.

[490] Hésiode, les Œuvres et les Jours, v. 311.

[491] Voyez le Cratyle, l'Euthydème et le Protagoras.

[492] Le nombre trois était un nombre divin, et consacré à Jupiter Σωτὴρ, libérateur. Voyez le *Philèbe*.

[493] Hom. *Odyss*. liv. XIX, v. 562.

[494] **Lysimaque** est surtout connu pour être le fils d'Aristide le Juste, le grand homme d'État. Il a baptisé son propre fils du nom d'Aristide, dans l'espoir que le jeune homme connaisse un aussi glorieux destin que son grand-père. Se présentant dans le dialogue comme un vieil ami du défunt Sophronisque, le père de Socrate, il prie ce dernier de bien vouloir l'aider à perfectionner l'éducation de son fils ; (Note de l'éditeur)

[495] **Mélèsias** ne joue qu'un rôle marginal dans le dialogue, et sert surtout de pendant à son ami Lysimaque. Lui aussi est le fils obscur d'un personnage très célèbre, l'orateur Thucidide, et lui aussi a baptisé son fils du nom de son grand-père. (Note de l'éditeur)

[496] **Nicias** est un célèbre général athénien ayant œuvré pendant la guerre du Péloponnèse Il devint, après la mort de Périclès, la personnalité la plus en vogue à Athènes. Dépeint dans le dialogue comme un interlocuteur sage, cultivé et modéré, il s'oppose sans succès au projet d'expédition en Sicile, qui tourne au fiasco et détruit sa réputation. (Note de l'éditeur)

[497] **Lachès**, fils de Mélanopos, est un autre général athénien, un peu moins illustre que Nicias et doté par la plume de Platon d'un

Copyright Arvensa Editions

tempérament plus sanguin et néanmoins très sympathique. Il a notamment commandé, en 427 av. J-C, l'expédition que les Athéniens ont envoyé au secours des Léontins. En 424 av. J-C, il participa à la bataille de Délion et dut battre en retraite aux côtés de Socrate, dont il loua la grande vaillance. Il fut l'instigateur de la trêve d'un an en 423, puis mourut à Mantinée en 418 av. J-C. (Note de l'éditeur)

[498] Les Cariens étaient des mercenaires que l'on exposait sans scrupule à la guerre. Voyez le *Scholiaste*.

[499] La jarre, le tonneau des anciens, était d'argile, et d'un travail assez difficile. Voyez le *Scholiaste*.

[500] Voyez PLUT. Vie de Solon. — BRUNGK. Analect. I, 65, et les Rivaux, pag. 212 : Je vieillis en apprenant toujours.

[501] HOM. Iliade, liv. VIII, v. 107.

[502] Cela est gibier de toute laie, ou littéralement : Une laie comprendrait cela. Proverbe pour dire qu'une chose est très facile. Voyez le Scholiaste.

[503] Il commanda en Sicile avec Nicias et Alcibiade, et y fut tué.

[504] Exonie était un dème de la tribu Cécropide, qui était passé en proverbe pour la malignité et la médisance. Voyez le Scholiaste.

[505] Voyez le Charmide.

[506] Note de l'éditeur.

[507] Il pourrait cependant constituer le dernier dialogue de la période dite de « maturité » et aurait été rédigé après *Le Banquet* et *La République*

[508] **Phèdre**, jeune athénien brillant et riche, fils de *Pythoclès* du dème de *Myrrhinos*

[509] Cet Acuménos, et Hérodicos, dont on parlera un peu plus bas,

Copyright Arvensa Editions

étaient deux médecins, grands partisans de la gymnastique.

[510] Partie du gymnase où se faisaient les courses, et où on pouvait aussi se promener. Ruhnken., *Lex. Tim.* 89.

[511] Lysias demeurait au Pirée, ou du moins son père Céphale. *Républ.*, I, 2.

[512] Maison ainsi appelée d'un nommé Morychos, que l'ancienne comédie nous représente comme un homme dissolu.

[513] Pindar. *Isthm.* I.

[514] Fleuve près d'Athènes, consacré aux Muses, près duquel était un temple, affecté aux petits mystères. Pausan. I.

[515] Pausan. I.

[516] Hérodot. VII. *Voyez* Walkenaër.

[517] Κόραι καὶ ἀγάλματα. Κόραι étaient de petites images en cire, en bois, ou en argile. Ἀγάλματα étaient les statues mêmes des dieux auxquels ces statues étaient consacrées.

[518] Quoi qu'en disent Taylor (*Vit. Lys.*, t. VI, p. 166, *éd. Reisk.*) et Ast, ce discours est de l'orateur Lysias lui-même, comme l'attestent Denys d'Halicarnasse (*Epist. ad. Pomp.*), et Hermias (*ed. Ast.*, p. 77) qui déclare que ce discours est de Lysias, et que c'est une lettre, qui se trouve encore de son temps parmi les lettres de Lysias.

[519] Les neuf archontes, l'éponyme, le roi, le polémarque, et six thesmothètes, juraient, en prenant leurs charges, que celui d'entre eux qui se laisserait corrompre dans l'administration de la république, consacrerait à Delphes, comme amende, sa propre statue en or. Voyez le Scholiaste ; Suidas, χρ. εἰκ ; Toup., Pollux, VIII. 9, 85 ; Heraclius. Pont., p. 4, éd. Koel. ; et Hermias, p. 81.

[520] Statue colossale de Jupiter que les enfants de Périandre, fils de Cypselos, consacrèrent à Olympie, d'après le vœu qu'ils en avaient

Copyright Arvensa Editions

fait, s'ils recouvraient le souverain pouvoir à Corinthe. Voyez Hermias, le Scholiaste, Suidas, Pausanias, V, 2 ; Strab., VIII.

[521] Hermias : « On appelle les Muses Ligies par deux raisons, l'une tirée du caractère de leurs chants, l'autre de l'histoire ; et Platon les a rapportées toutes deux. L'histoire dit qu'il y a un peuple de l'Occident nommé Ligyens (les Liguriens, habitants des bords du Pô. Pausan., I), parce qu'il est tellement musicien qu'il fait de la musique même dans les combats, et qu'une partie de l'armée prend part à l'action tandis que l'autre chante. Par le caractère ligyen du chant des Muses, il ne faut pas entendre un caractère spécial ou mode ligyen, comme le mode phrygien ou dorien, mais un caractère général de douceur et d'harmonie, λιγυρόν. — Λίγεια pour λιγυρά, comme épithète des Muses, n'est pas très rare. Voyez deux vers de Stésichore, l'un dans Eustathe, *Iliad.*, I ; l'autre dans Strabon, VIII ; le premier vers de l'hymne XVII d'Homère et le deuxième de l'hymne XIV.

[522] Ἔρως, de ἐρρωμένος, fort ou puissant. Ce passage étymologique est intraduisible en français, comme plusieurs autres qui suivent.

[523] Allusion à l'ὀστρακίνδα, jeu de l'écaillé, où deux troupes d'enfants, l'une au couchant, l'autre au levant, se poursuivaient tour à tour, selon qu'une écaille, blanche d'un côté et noire de l'autre pour représenter le jour et la nuit, jetée en l'air, retournait noir ou blanc, ce qui amenait des changements soudains dans la situation des deux partis, qui de fuyards devenaient poursuivants, ou de poursuivants fuyards. *Voyez* Hermias, le Scholiaste, Suidas, et Pollux, IX, 111.

[524] C'est un vers de Platon. Hermias y voit, à tort ou à raison, une parodie de deux vers de l'Iliade, XXII, 261.

[525] Voyez le *Phédon* et le *Criton*, et Diogène de Laërte, II, 124.

Copyright Arvensa Editions

[526] Voyez l'*Apologie*, le *Theagès*, l'*Euthydème*, l'*Euthyphron*, La *République*, VI — Cicer., *de Divinatione*, I. 64 ; Xenoph., *Mem.*, I, 44 ; Plutarch., *de Gen. Soc.* ; Maxim. Tyr., XIV, XV. ; Diog. de Laërte, II, 33 ; Apul., *de Deo Soc.*

[527] De Rhégium, poète lyrique, qui florissait environ 555 ans avant Chr., et écrivit en dorien sept livres de poésies, dont il nous reste peu de fragments. Fabric. B. G. II, 15.

[528] Il paraît que dans la Palinodie il prétendait que c'était seulement le fantôme d'Hélène qui avait été enlevé ; fiction dont profita depuis Euripide dans sa tragédie.

[529] Dème de la tribu Pandionis.

[530] Il florissait environ 570 ans avant Chr. Il fit des poésies lyrico-épiques. On voit à quel haut rang le met Platon. Quintilien dit qu'il soutint par la lyre le fardeau de l'épopée. Suidas assure qu'il inventa la lyre, le principal ornement du chœur, ce qui le fit passer pour l'inventeur du chœur, et fit changer son premier nom Tisias en celui de Stésichore (ἔστησε χορόν). Il est l'auteur des premiers poèmes nommés Παιδικά, et voilà sans doute pourquoi Platon met ici dans sa bouche un discours inspiré par l'Amour. M. Blomfield a recueilli les fragments qui en restent dans le *Mus. crit. Cant.*, n° 6.

[531] D'οἴησις, opinion, νοῦς, intelligence, et ἱστορία, connaissance. Les rapports verbaux et étymologiques sur lesquels repose la force de ce passage, sont intraduisibles en français.

[532] Voyez l'*Ion*. C'était aussi l'opinion de Démocrite. Horace, *Art poétique*, 295 ; Cicer., *de Orat.*, II, 46.

[533] *L'inévitable* : symbole de l'ordre nécessaire des choses.

[534] *Tombeau*, σῆμα. *Corps*, σῶμα. Jeu de mots intraduisible.

[535] Comme qui dirait ἰέμενα μέρη, parcelles détachées, émanations.

Copyright Arvensa Editions

[536] Voyez les notes.

[537] Voyez l'*Ion*, et les *Bacchantes* d'Euripide, v. 141, et v. 703-710.

[538] Il y a ici probablement une allusion à quelque passage de poète.

[539] Le texte : Il a Antéros, image d'Éros.

[540] Plus haut il a été question de trois révolutions, chacune de mille ans, de trois épreuves de l'âme philosophique, lesquelles sont ici comparées aux combats olympiques, où il y avait aussi trois épreuves.

[541] Il y a ici quelques jeux de mots sur les noms des Muses qu'il n'a pas toujours été possible de traduire.

[542] Allusion détournée au vers 65 du liv. III de l'*Iliade*.

[543] Pour l'intelligence de ce parallèle, voyez le *Gorgias* et la *République*.

[544] Zénon d'Élée. Voyez le Scholiaste et Diog. de Laërte, IV, 25.

[545] Voyez le *Cratyle*, Hérodot. II, et l'hymne d'Homère.

[546] Allusion au vers 281 du liv. VIII de l'Iliade, *Teucer, mon noble ami…*

[547] Diog. de Laërt., I, 89, cite ces vers avec deux de plus, et les rapporte, sur la foi de Simonide, à Cléobule, célèbre auteur de poésies de ce genre. Voyez Jacobs. *Anth. Gr.* I, 192.

[548] Fin de vers d'Homère, *Odyss.*, V, 193 ; VIII, 38.

[549] Voyez dans le premier Alcibiade la coutume des Perses d'offrir des présents à leurs rois.

[550] Aristot, *Rhétor*, III, 13. Cicér. *Brut.*, 12. *Orat.* 15. Quintil. *Orat. Instit.*, III, 1, 11.

[551] Voyez le *Phèdon.*

Copyright Arvensa Editions

[552] Sicilien qui, avec Corax, fonda la première école oratoire dont sortit Gorgias. Quintil., III, 1, 8.

[553] De Céos. Voyez le *Protagoras* et l'*Hippias.*

[554] Sur Polus, voyez le *Gorgias*. — Hermias appelle aussi Lycimnion le maître de Polus. Aristot. *Rhét.*, III. Denys d'Halicarn. *sur le style de Thucydide*, et le Scholiaste de Ruhnken l'appellent Lycimnios.

[555] Thrasymaque. Aristot. *Rhéthor.*, III, cite de lui un ouvrage intitulé Ἔλεοι, ou *moyens d'exciter la compassion*.

[556] Adraste, roi d'Argos et beau-père de Polynice, qui, dans une tragédie, au rapport d'Isocrate (*Panath.*), adressait à Thésée de touchantes supplications. Voyez aussi les vers de Tyrtée, III, 8. — Il est probable qu'Adraste est mis là pour quelque rhéteur ; Ast suppose avec assez de vraisemblance que c'est Antiphon de Rhamnuse, qui s'était trouvé à peu près dans la même situation qu'Adraste, et était célèbre par le caractère de douceur et de suavité de son éloquence. Voyez la dissertation de Spann sur Antiphon, *Orat. Att.*, t. VII, 810, éd. Reiske.

[557] Allusion aux expressions dont se servaient les ennemis de la philosophie.

[558] Plutarque, *vie de Périclès* ; Cicér., *Orat.*, 4 ; *de Orat.* III, 34 ; *Brut.*, II ; *Thémist.*, XV.

[559] Voyez le livre d'Hippoc., *sur la nature de l'homme*, et surtout le commentaire de Galien.

[560] Celui dont Socrate prend la place en traçant le cadre d'un vrai traité de rhétorique.

[561] Sur ce proverbe, voyez le Scholiaste, Plutarq., *Banquet* ; et Suidas, V. καὶ τὸ τοῦ λύκ.

Copyright Arvensa Editions

[562] Ville du Delta.

[563] Voyez le *Philèle*, Diodor., I, 16.

[564] Le dieu est ici évidemment le roi Thamus, le même que Amous ou Ammous, le Jupiter Thébain. Hérodote, II, 42 ; Plutarque, *Isis et Osiris*, 9.

[565] C'étaient des espèces de pots ou de corbeilles dans lesquelles on semait des plantes rares pour les faire venir vite et orner de leur verdure le temple d'Adonis, dans les fêtes consacrées à ce demi-dieu. Théocrite en parle dans sa quinzième idylle.

[566] Par opposition aux jardins d'Adonis dont on a parlé.

[567] Ménon : aristocrate, noble de Thessalie originaire de Pharsale : homme de haras, élève sophiste, admirateur et ami du célèbre Gorgias, qui se fait mercenaire des Perses. Il était de Pharsale, à ce que dit Diogène de Laërte (II, 50), et servit dans l'armée grecque de Cyrus, avec son ami et compatriote Aristippe. Xénophon (Anabas., I, 11), qui nous rapporte son avancement rapide, ses aventures et sa mort, fait de son caractère un tableau que l'on peut croire chargé, Diogène de Laërte assurant que Xénophon était l'ennemi de Ménon. Platon le représente ici jeune encore, et pourtant il lui prête déjà de la hauteur dans les paroles. — Thucydide, I, parle d'un Ménon de Pharsale, qui, dans la huitième année de la guerre du Péloponèse, secourut les Athéniens ; service pour lequel Démosthène prétend qu'il reçut des Athéniens (De Republ. ordin. et Orat. contr. aristocr.) le droit de cité. Est-ce le père du Ménon de notre dialogue, ou un homme de sa famille?

[568] Anytus, ou Anytos en grec ancien Ἄνυτος / Ánytos (Vè siècle av. J-C) est un politicien athénien, stratège en -409. Il a combattu Les Trente, et fut chef des accusateurs dans le procès contre Socrate. Cet Anytus, fils d'Anthémion, est l'accusateur de Socrate, selon Diog. de Laërte et Athénée, quoique nulle part Platon ni Xénophon ne citent le nom patronymique de l'ennemi de leur maître.

[569] Il ne faut pas le confondre avec Aristippe de Cyrène, qui mettait le souverain bien dans la volupté.

Copyright Arvensa Editions

[570] Famille noble et puissante de Larisse, qui descendait du roi Aleüas. Hérodote, VII 6.

[571] Prodicus s'attachait à la valeur propre de chaque mot. Voyez le *Protagoras*.

[572] Gorgias, qui donna des leçons à Menon, passe pour en avoir pris d'Empédocle. Diogène de Laërte, VIII, 58 ; Quintil., III, 1 ; Suidas, v. Γοργ. Εμπ.

[573] Plutarq., *de Placit. philos.*, IV, 9.

[574] C'était le début d'une ode perdue de Pindare. Voyez Schneider, *Fragm. Pindar.*, p. 7 ; et l'édition de Heyne, t. III, p. 12.

[575] Est-ce une allusion au genre de la poésie d'Empédocle, qui tenait de la tragédie plus que de la comédie ? (Diogène de Laërte, VIII, 70). Ou, comme le vent Schleiermacher, une allusion à cette foule de sentences tragiques, celles d'Euripide, par exemple, qui éblouissaient d'abord sans pouvoir soutenir un examen sérieux ?

[576] On ignore quel peut être ce poète.

[577] Aristippe, l'ami de Ménon, était aussi lié avec le grand roi par les liens de l'hospitalité, au rapport de Xénophon, Anab., II. Cela vient peut-être des services que les Aleüades, dont Ménon et Aristippe faisaient partie, avaient rendus à Xerxès dans la guerre Médique, en lui livrant la Thessalie. Pausanias, VIII.

[578] Fragment de quelque ode de Pindare, que nous n'avons plus. Schneider, *Fragm. Pindar.*, p. 24 ; *Versuch uber Pindar's Leben und Schriften*, p. 53. Heyne, t. III, 36-37.

[579] Il faut supposer que Socrate a tracé des figures sur le sol.

[580] Bœck's *Staatshaushaltung der Athener*. I, p. 473 ; II, p. 203.

[581] Voyez le Pratagoras, l'Hippias et le Théétète.

[582] Sur Lysimaque, fils d'Aristide, et sur Mélésias, fils de

Copyright Arvensa Editions

Thucydide, dont il est parlé plus bas, voyez le *Lachès*. Il ne faut pas confondre ce Thucydide avec l'historien du même nom.

[583] Theogn., *Sentent.*, v. 33.

[584] Theogn., *Sentent.*, v. 432, sqq.

[585] Voyez l'*Euthyphron*, le *premier Alcibiade*, Callistrat., VIII ; Euripide, *Hécube*, v. 838 ; et le *Scholiaste*. L'explication de ce conte populaire est que Dédale, dans sa première manière, avait terminé ses statues à l'égyptienne, en leur donnant des pieds joints ensemble, ou même, au rapport de Pausanias, au lieu de pieds une figure carrée ; tandis que plus tard il sépara les pieds de ses statues, et les fit marcher, pour ainsi dire. Probablement les statues de sa première manière étaient fort recherchées par leur ancienneté et leur singularité même.

[586] Voyez le *Phèdre*, l'*Ion* et l'*Apologie*.

[587] Aristote fait aussi mention de cette habitude des Lacédémoniens. *Mor. Nicom.* VII, 1.

[588] Odyss. X, 496.

[589] **Socrate**, accompagné de son disciple Aristodème (Source Wik.)

[590] **Agathon** : jeune poète couronné, disciple de Gorgias, et organisateur de la réception. Il a obtenu le premier prix au concours des Lénéennes de 416 av. J-C ; il s'agissait de sa toute première représentation, et c'est ce jour-là qu'il a donné le festin dont Platon s'est inspiré pour situer le Banquet. On ne sait rien de ses autres représentations, qui furent peu nombreuses, puisqu'il a quitté Athènes dès -408/-407.

[591] Phèdre, jeune athénien brillant et riche, fils de *Pythoclès* du dème de *Myrrhinos*, il accompagne Socrate dans le dialogue platonicien éponyme (*Phèdre*) (Source Wik.)

[592] **Pausanias**, amant d'Agathon ; il fait l'éloge de

Copyright Arvensa Editions

l'homosexualité ; il suit son amant lorsque celui-ci quitte Athènes (-408/-407) ; sa sensualité est proverbiale à Athènes : il a une réputation de grossier, mais fait preuve de raffinement dans le discours. (Source Wik.)

[593] **Eryximaque**, médecin fils de médecin (son père s'appelle Acoumène) : érudit et pédant, organisateur du tour d'éloges d'Éros (Source Wik.)

[594] **Aristophane**, autre poète comique à succès. (Source Wik.)

[595] **Alcibiade** n'a pas été invité par Agathon. Vexé, jaloux et inquiet que l'amphytrion ne séduise Socrate, il s'ennivre et force l'entrée au banquet, surgissant, exubérant et amoureux, en retard et ivre. Plutarque dit Anytos jaloux de l'amour d'Alcibiade pour Socrate ; il y a là un début de l'adversité qui mènera à l'accusation de Socrate. (Source Wik.)

[598] Sur Apollodore, voyez le *Phédon,* Diog. de Laërte, II, 53. Elien, *Var. Hist.,* I, 16. Xénoph., *Apol. Socrat. Mem.* III, 2.

[599] Ce pluriel indique ici des personnages muets.

[600] Port et dème, qui appartenait à la tribu Antiochis, à peu près à vingt stades d'Athènes. Il paraît que dans les cérémonies publiques les Phaléréens marchaient avec une lenteur qui était devenue presque proverbiale, et qui fait ici contraste avec la vivacité d'Apollodore.

[601] Est-ce le frère de Platon ?

[602] Voyez le *Protagoras.* Aristoph. *Grenouilles,* 84 ; *Thesmoph.* 59. Aristot. *Poétique.* Elien, *Var. Hist.,* XII, 4. Plutarque, *Banquet,* III, I. Athen. V. Platon a parfaitement conservé, dans le discours qu'il lui prête, l'élégance molle et un peu maniérée que lui reproche

Copyright Arvensa Editions

Aristophane.

[603] Xénoph. *Mem*. I, 4.

[604] Dème de la tribu Pandionis.

[605] *Iliade,* II, v. 408. — Le proverbe (Voyez Athénée, IV, 27. — Zenobius, II, 19, attribue ce vers à Eupolis.) était : *L'honnête homme va souper chez un inférieur sans en être prié*. Socrate change le proverbe ; mais Homère semble le renverser.

[606] Iliade, X, 224. Voyez le Protagoras et le second Alcibiade.

[607] On ne trouve guère dans l'antiquité sur Pausanias que ce qui en est dit dans ce dialogue, et quelques mots du *Protagoras,* du *Banquet* de Xénophon, c. 8, de Maxime de Tyr, XXVI, et d'Élien, V. H. II, 21 ; d'après ce dernier, il aurait été l'amant d'Agathon, et se serait retiré avec lui à la cour d'Archélaüs.

[608] Le célèbre comique.

[609] Acumènos était le plus grand médecin de cette époque, et il paraît qu'Éryximaque suivait la même profession que son père. Voyez le *Phèdre* et le *Protagoras*.

[610] Acuménos était le plus grand médecin de cette époque, et il paraît qu'Éryximaque suivait la même profession que son père. Voyez le *Phèdre* et le *Protagoras*.

[611] Tragédie d'Euripide perdue. Walckenaër, *Euripid. Fragment*. Voyez le *Premier Alcibiade*.

[612] Hercule entre la volupté et la vertu, par Prodicus. Xénoph. *Mem*. II, I. Cicer. *De officiis*, I, 31.

[613] Hésiod. *Théogon.*, v. 116, 117, 120. Les vers 118 et 119 des éditions paraissent avoir été ignorés de Platon. Voyez *Theogonia Hesiodea*, de Wolf, 76, 78.

[614] Voyez les Fragments de Parménide, par Fulleborn, p. 86.

Copyright Arvensa Editions

[615] Très ancien historien. Selon saint Clément d'Alexandrie (*Strom.* VI) il n'aurait guère fait que mettre Hésiode en prose.

[616] *Iliade*, X, 482 ; XV, 263.

[617] Euripide, *Alceste*, 15, et le fragment de Musonius dans Stobée. *Florileg*. 64.

[618] Virgile, *Géorgiq.* IV.

[619] *Iliade*, XVIII, 94. Voyez l'*Apologie*.

[620] *Iliade*, XI, v. 786.

[621] Sur les deux Vénus, voyez le *Banquet* de Xénophon ; Euripide dans Stobée, *Eclog. Physic*. I, p. 372 ; Cicer. *De natura deorum*, III 23.

[622] Xénoph. *de Republ. Lacedem*. II, 113. Sext. Empir. *Hypot.* III, 24. Plutarq. *Lacedem. Instit*. Strab. X.

[623] Voyez l'*Hipparque* et Thucydide, I, 20.

[624] Plutarque, *Is. et Osir*. Stéphan. *Poesis philosophica*, p. 129, 155. Schleiermacher, sur Héraclite, *Mus. Alterth*. I, *cah*. 3.

[625] Voyez la *République*, II, III ; les *Lois*, II, VII ; Aristot. *Polit*. VIII.

[626] On pourrait croire, d'après ce passage, que l'Amour n'était pas une divinité positive de la mythologie païenne, mais une simple création poétique.

[627] Homère, *Odyssée,* liv. XI, v. 307.

[628] Ἀσκώλια était une fête de Bacchus particulière à l'Attique, où l'on chantait, et où on dansait sur un seul pied sur une outre remplie de vin et huilée. Le *Scholiaste du Plutus,* v. 1130. Suidas, ἀσκὸς Κτησιφῶντος.

[629] Les Lacédémoniens envahirent l'Arcadie, détruisirent les murs de Mantinée, et en déportèrent les habitans dans quatre ou cinq endroits. Xénoph. *Hellen.* V, 2.

Copyright Arvensa Editions

[630] Voyez l'Euthyphron.

[631] Homère, l'Iliade, XIX, v. 92.

[632] Allusion à un passage de l'Odyssée, liv. XI, v. 632, sqq. :
Je craignais
Que Proserpine ne me lançât, du fond de l'enfer,
La tête de la Gorgone, ce monstre terrible.

[633] Nouvelle allusion au vers fameux de l'*Hippolyte* d'Euclide, v. 61 a. Voyez le Théétète.

[634] La locution grecque signifie également, *s'il est l'amour de quelque chose...* ou *s'il est fils de quelqu'un.* L'équivoque est intraduisible.

[635] Abondance.

[636] Prudence.

[637] Pauvreté.

[638] Ceci est plus intraduisible encore que le passage, p. 286, 287, Ποιήσις est proprement l'action de faire, et par conséquent en général toute invention ; mais ce mot signifiait plus habituellement l'action particulière de faire des vers et de la musique.

[639] Μοῖρα et Εἰλείθυια.

[640] Codrus fut, comme on sait, le dernier roi d'Athènes. Son dévouement procura la paix à sa patrie attaquée par les Héraclides et les Doriens : mais il eut aussi pour effet d'assurer à ses descendans, pendant une longue suite d'années, la dignité d'archontes qui n'était guère moindre que celle des anciens rois. Voyez Lycurgue contre Léocrate.

[641] Il y avait trois degrés dans l'initiation : 1° la *purification* ou introduction aux mystères, καθάρσις ou προτέλεια ; ce degré est ici représenté par la polémique de Diotime contre les fausses idées

Copyright Arvensa Editions

de Socrate. 2° Les petits mystères, μύησις, savoir la doctrine spéciale que vient d'exposer Diotime. 3° Enfin, les grands mystères, τέλεα καὶ ἐπόπτικα, où les dernières révélations avaient lieu.

[642] Dans les repas des anciens, les lits étaient ordinairement de trois places.

[643] Allusion à cette chasse dont parle Socrate au commencement du *Protagoras*.

[644] Littéralement, *psuchtère,* vase pour rafraîchir la boisson. Tim. *Lex.,* p. 278, Mæris et Suidas.

[645] Le cotyle était à peu près notre demi-setier.

[646] Homère. *Iliade,* liv. XI, v. 514.

[647] Sur Marsyas et Olympos, musiciens phrygiens, voyez le *Minos,* les Lois III, Plutarque sur la musique.

[648] *Odyssée*, liv. XII, v. 47.

[649] Allusion à ce proverbe : *Le vin et l'enfance disent la vérité.* Phot. Lex., p. 235.

[650] Il s'agit de mille extravagances superstitieuses que l'on employait pour conjurer, le mal.

[651] Dans le début de quelques poésies orphiques, on demande que les portes soient fermées aux profanes. Voyez *Fragm. Orph.,* p. 441, 450. Hermann, le Scholiaste de Sophocle, Œdipe à Colone, v. 9, Suidas, v. βέβηλος.

[652] Locution proverbiale qui fait allusion à l'échange des armes entre Diomède et Glaucus dans l'*Iliade,* liv. VI, v. 236.

[653] Voyez sur le refus que fit Socrate des présents d'Alcibiade, Ælien, *Var. Hist.* IX, 29 ; et sur Ajax invulnérable dans presque tout son corps, Palephat. *De Incred.* XII.

[654] Voyez l'Apologie et le commencement du Charmide.

Copyright Arvensa Editions

[655] *Odyss.* liv. IV, v. 242.

[656] Plutarq., *Vie d'Alcibiade.*

[657] Voyez l'*Apologie* et le *Lachès.*

[658] Fantassin pesamment armé.

[659] Expressions appliquées à Socrate par le chœur des *Nuées* d'Aristophane, v. 36.

[660] Général lacédémonien, tué à Amphipolis, dans la guerre du Péloponnèse. Thucydide, V, 6.

[661] Voyez, le *Charmide.*

[662] Différent de l'Euthydème du dialogue de ce nom. Xénoph. *Mémor.,* IV, 2, 40.

[663] Voyez HOMÈRE, XVII, 32 ; XX, 198. HÉSIODE, *Op. et D.* 216.

[664] C'est, comme on l'a vu au commencement, le personnage de qui Apollodore tient toutes les circonstances de son récit. Dans l'original, ce récit est constamment présenté sous la forme indirecte à laquelle la langue grecque se prête bien mieux que la nôtre. Littéralement la formule générale est : *Aristodème me raconta que..., et que....*

[6640] In Platonem qui vulgo fertur Minoem, ejusdemque libros priores de legibus, Halis Saxonum, 1806.

[6641] *Polit*., liv. IV, ch. Ier, § 2.

[6642] C'est ainsi, du moins, que j'interprète le passage d'Aristote. Voyez, dans l'édition de Schneider, t. II, p. 228-229, les différents sens des traducteurs et des critiques. — Τὴν ἀρίστην… κατ' εὐχὴν, μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός - τίς τίσιν ἁρμόττουσα… τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην - τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σῴζοιτο πλεῖστον χρόνον· λέγω δὲ οἷον εἴ

Copyright Arvensa Editions

τινι πόλει συμβέβηκε μήτε τὴν ἀρίστην πολιτεύεσθαι πολιτείαν, ἀχορήγητον δὲ εἶναι καὶ τῶν ἀναγκαίων, μήτε τὴν ἐνδεχομένην ἐκ τῶν ὑπαρχόντων, ἀλλά τινα φαυλοτέραν.

[6643] Ibid. Παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν…τὴν δυνατήν, …τὴν ῥᾴω καὶ κοινοτέραν ἁπάσαις.

[6644] *Polit*., liv II, ch. 2 et 3.

[6645] Ibid., liv. II, ch. 7, § 5. « Comme tous les citoyens à Sparte peuvent être choisis pour éphores, le peuple, participant ainsi à la plus grande autorité, est intéressé au maintien du gouvernement. »

[6646] *De Legibus*, II, 6.

[6647] *Polit*., liv. II, ch. 1, § 7. — Τὸ ἧττον ἓν τοῦ μᾶλλον αἱρετώτερον.

[6648] Ibid.

[6649] Ibid.

[6650] Polit., liv. IV, chap. 1, § 5.

[6651] *Polit*., liv. I, ch. 2, § 4 et 5.

[6652] *Polit*., liv. I, ch. 2, § 7.

[6653] *Polit.*, liv. I, ch. 2, § 13.

[6654] Ibid., § 14.

[6655] *Polit.*, liv. 1, ch. 2, § 15.

[6656] T. III. Argument du Gorgias.

[6657] Voyez Gans, *Das Erbrecht*, t. Ier ; *Attisches Erbrecht*, p. 323.

[6658] Diog. de L., liv. III, chap 87. — ὄντας ἐν κήρῳ.

[6659] *Præfat. ad Cyropæd*, p. XIV.

[6660] *Platon's Leben und Schriften*.

[6661] Stobée, *Florilegium*, XIII, 37. Édition de Gaisford, t. I, p. 284.

Copyright Arvensa Editions

[6662] Diogène de Laerte, liv. III, ch. 23 et Élien, liv. II, ch. 42.

[6663] Esprit des Lois, liv. I, ch. 1er. Voyez la critique de Bonnet, dernier chapitre de l'*Essai analytique sur l'âme*, et surtout celle de M. de Tracy, dans son *Commentaire de l'Esprit des Lois*.

[6664] *Polit*., liv. IV, chap. 9, § 4, 12.

[6665] Livre VI.

[6666] *Antécédents du Phèdre*, Nouveaux fragments philosophiques.

[6667] *Argument et notes de l'Euthydème.*

[665] *C'est en effet Minos, inspiré par Jupiter, qui donna des lois à la Crète, Cicéron, Tuscul. II ; et Lycurgue fit confirmer ses lois par l'autorité d'Apollon Delphien, Cicéron, de Divinat. 1, 43 ; Hérodote, Clio, 65 ; Polybe, X, 2.*

[666] *Odyss*. XIX. V. 178.

[667] L'antre où Jupiter fut élevé par des abeilles : *Dictæo cœli regem pavere sub antro*. Virg. *Georg*. IV. Le Scholiaste : C'est là que se célébraient les grands mystères de Jupiter et des Curètes.

[668] Les Thessaliens fournissaient les meilleurs cavaliers, et les Crétois les meilleurs archers de la Grèce.

[669] Ἀθήνη, Minerve, déesse de la sagesse, qui a donné son nom à la ville d'Athènes, de sorte qu'Athénien est ici synonyme de sage.

[670] Aristote, *Polit*. II, 7, 8, remarque, comme Platon, qu'à Sparte et en Crète, presque toute l'éducation et la plus grande partie des lois n'avaient d'autre but que la guerre.

[671] Voyez les fragments de Tyrtée, *Pœtæ Græci minores*, édit. de Th. Gaisford, t. I, p. 435.

[672] Voyez les fragments de Tyrtée, *Poetæ græci minores*, édit. de Th. Gaisford, t. I, p. 435.

Copyright Arvensa Editions

[673] Théognis, v. 78.

[674] Voyez, dans le *Théétète* et le *Ménon*, la différence de la science et de l'opinion vraie.

[675] Xénophon, *de la République de Lacédémone* ; Manso, *Sparta*, t. I, p. 152.

[676] On permettait aux enfants de dérober ; mais lorsqu'ils étaient pris sur le fait, on les fouettait, pour les endurcir. Voyez Xénophon, Héraclide et Plutarque, *Vie de Lycurgue*.

[677] Héraclide et Plutarque disent que la *Cryptie* consistait en une embuscade de jeunes gens, auxquels on permettait de se répandre dans la campagne, et qui se cachaient le jour et ne paraissaient que la nuit pour surprendre et tuer des Ilotes. — Le Scholiaste donne de la *Cryptie* une explication beaucoup plus conforme à cet endroit de Platon. Un parti de jeunes gens était lancé dans la campagne pour un certain temps, par exemple pour une année, avec l'ordre, sous peine des plus sévères châtiments, de ne pas se laisser surprendre. Chacun d'eux devait pourvoir à sa sûreté comme il pouvait, se jeter dans les montagnes, se cacher le jour, ne paraître que la nuit, et mener une vie d'embuscades et de fatigues qui les préparait à la guerre.

[6770] Il faudrait faire pour les noms anciens ce que l'on commence à faire pour les noms étrangers modernes. Personne aujourd'hui ne dit Michel de Portugal, mais *Miguel* ; Charles d'Espagne, mais *Carlos*. De même, en traduisant les noms anciens, il faudrait ne leur donner une tournure française que le moins qu'il serait possible. Tel est le système allemand ; il a le grand avantage d'imprimer aux traductions de l'antiquité une couleur antique. Je désire vivement qu'il s'introduise parmi nous ; et je l'ai pratiqué avec les ménagements nécessaires et en réglant en quelque sorte mes hardiesses sur le plus ou moins d'autorité de l'usage. Ainsi, quand

Copyright Arvensa Editions

l'usage n'était pas encore formé, quand les noms à traduire étaient tout à fait nouveaux, je les ai traduits littéralement ; par exemple : Καλλαίσχος, *Callœschros*, etc. Quand l'usage était faible et rare, je l'ai rectifié ou modifié ; par exemple, *Cnosse*, Κνώσσος, au lieu de *Gnosse*, n'osant pas mettre *Cnose*, Κνώσος, avec les plus anciennes et les meilleures éditions, Ast et Bekker, les inscriptions et les médailles ; *Cryptie*, Κρύπτεία au lieu de *Cryptée*, etc. Mais quand l'usage était ancien et répandu, je l'ai suivi, et au lieu de *Chorie*, χορεία, j'ai laissé l'usité *Chorée*, d'après le latin *Chorea*, et *Messène* au lieu de *Mésène*, Μεσήνη, d'Ast et de Bekker. C'est ici le lieu de remarquer que, n'ayant vu d'abord l'antiquité grecque qu'à travers l'antiquité latine, nous avons donné aux noms grecs et aux choses grecques une couleur latine qui ne leur convient pas, et qu'il est aujourd'hui très difficile de leur ôter. Ainsi *Gnosse* pour *Cnose (calami spicula Gnossii)* ; *Minerve* pour *Athênê, Vénus* pour *Aphrodite*, et *Junon*, *Jupiter, Mercure, Saturne*, divinités latines, au lieu de l'*Êra*, du Zeus, de l'*Hermès*, du *Cronos* des Grecs, et encore *Anytus* et *Mélitus*, qui ressemblent à des citoyens romains, et une foule d'autres bizarreries de ce genre.

[678] Manso, *ibid*, p. 210.

[679] Il y eut souvent des troubles en Béotie et à Thèbes. Pour ceux qui eurent lieu à Milet, voyez Diodore de Sicile, XIII, 104. Le même Diodore parle d'une sédition à Thurium, XIII, 11 ; et Aristote, Polit., V, 17, dépeint la jeunesse de Thurium comme turbulente et trop excitée à la guerre par ses exercices.

[680] Sur la fable de Ganymède, voyez Pindare, *Olympic*, I, 69.

[681] A Athènes, durant les Bacchanales, des gens barbouillés de lie allaient par les rues dans des charrettes, et disaient des injures aux passants. Ils représentaient aussi des farces, et c'est à ce grossier divertissement qu'on doit l'origine du plus noble des spectacles.

Copyright Arvensa Editions

[682] Voyez, Aristote, *Polit*., II, 9.

[683] Xénophon, *Retraite*, VII, 3. Suidas, κατασκεδάζειν.

[6830] Ici j'ai lu τυροὺς avec Ast, contre πυροὺς des autres éditions et de Bekker (page 206). La note d'Ast m'a convaincu. Les passages analogues d'Hippocrate sont, à mon sens, tout à fait concluants, lorsqu'on songe combien Platon se plaît à citer et même à imiter Hippocrate. Voyez dans le *Banquet* le discours d'Éryximaque, la note de Thiersch, *Specimen*, celle de *Sydenham*, et la nôtre. — Ὅπως ἔχοντα se rapporte à τυρὸν sous-entendu, lequel est impliqué dans τυρούς.

[684] Voyez le *Protagoras*, t. III, p. 81, et la note.

[685] Πρόξενος, *Proxène*, espèce d'agent consulaire chargé de recevoir et d'aider les étrangers de telle ou telle ville. Voyez Hésychius, Suidas, Ammonius, avec les notes de Walkenaer.

[6860] Voici quel est, selon nous, le sens de cette phrase assez obscure :

J'appelle éducation la vertu qui se montre d'abord dans les enfants,
Soit qu'ils ne s'en rendent pas compte,
Soit qu'ils s'en rendent compte.

Or, à parler rigoureusement, il n'y a pas de vertu complète et véritable, si on ne s'en rend pas compte, la raison, les lumières, φρόνησις, *prudentia*, étant a la tête de toutes les vertus.

Donc, l'éducation ne supposant pas toujours la réflexion qui se rend compte des bonnes habitudes contractées, je suis réduit à appeler éducation, non pas la vertu, la vertu tout entière, comme je l'avais fait, mais seulement une partie de la vertu, celle qui, indépendamment de la raison et de la réflexion, coordonne les sentiments conformément au bien et à l'ordre.

[686] Platon dérive Χορὸς, chœur, de Χαρὰ, joie.

Copyright Arvensa Editions

[687] Elle était très fréquente dans la musique ancienne ; et même une de ses parties fondamentales s'appelait Chromatique. Nous avons conservé le mot et la chose dans la musique moderne. Voyez, pour les détails, Suidas, Χρῶμα, Athen. interpp. Schweigh, t. VII, p. 483.

[688] Vers de Tyrtée, comme ceux qui suivent et qui ont été déjà cités.

[689] Vers de Tyrtée.

[690] Voyez l'Alcibiade et le Gorgias.

[691] Cadmus. Voyez Hygin, fab. 178, et Ovide, III, 1, sqq.

[692] Cette citation orphique manque dans les fragments connus, et dans la collection d'Hermann.

[693] Euripide, le *Cyclope*, 3 ; Apollodore, III, 5, avec les observations de Heyne

[694] Voyez le Timée, et le commentaire de Proclus, p. 99.

[695] Épiménide n'ayant pris pendant quelque temps pour toute nourriture que la mauve et l'asphodélus, on attribua à ces deux herbes la vertu de préserver de la faim et de la soif ; et il paraît que les Crétois trouvaient l'indication et en quelque sorte la vaticination de cette recette d'Épiménide dans les vers des *Œuvres et des Jours* (v. 40, sqq.) où Hésiode fait l'éloge de la mauve et de l'asphodélus. Voyez Meursius, *Creta*, IV, 12.

[696] *Odyss*., IX, 112 sq.

[697] Lycurgue en avait apporté les poésies à Lacédémone, à son retour d'Ionie.

[698] *Iliad*. XX, 215, sqq.

[699] Strabon, III, 223.

[700] Voyez Diodore de Sicile, IV, 58 ; Apollodore, II, 8, avec les

Copyright Arvensa Editions

remarques de Heyne ; Pausanias, IV, 3.

[701] Troie avait été prise la première fois par Hercule.

[702] Pindare, *Fragmens*, éd. Heyne, t. 10, p. 76. Voyez le livre IV des *Lois*.

[703] Les Œuvres et les Jours, v. 40.

[704] Les trois frères qui vainquirent les Achéens étaient Témenos, Cresphonte et Aristodème. Ce dernier, auquel Lacédémone échut en partage, mourut bientôt après la conquête et la division du Péloponnèse, et laissa deux fils, Proclès et Eurysthènes, qui sont les deux premiers rois Héraclides de Lacédémone, dont Platon parle en cet endroit.

[705] Lycurgue.

[706] Voyez Hérodote, VI, 57 ; Aristot, *Polit*., IV, 4 ; Polibe, VI, 8 ; Plutarque, *Vie de Lycurgue* ; Cicér., *De Legibus*, III, 7 ; Manso, *Sparta*, part. I, p. 95, part. II, p. 380.

[707] Le roi Théopompe, environ cent trente ans après Lycurgue. Voyez Aristote, *Polit*., V, 11 ; Plutarque, *ibid*. ; Pausanias, III, 11. D'autres auteurs, Hérodote, I, 23, et l'auteur de la huitième lettre attribuée à Platon, rapportent l'établissement des éphores à Lycurgue lui-même.

[708] Voyez Hérodote, m, 61-68.

[709] Idem, *ibid*., 70-80. Justin, I, 10.

[710] Hérodote en compte vingt. Ibid. 89.

[711] Aristot. *Polit*., IV, 9.

[712] Aristote, *Polit*., II, 10. Plutarque, *Vie de Solon*. Pollux, VIII, 10.

Copyright Arvensa Editions

[713] Voyez le *Ménexène*, t. IV, p. 197

[714] Hérodote, VI, 106 ; Justin, II, 9, disent que les Lacédémoniens furent arrêtés par un scrupule religieux.

[715] Selon Hérodote, VI, 108, les Platéens vinrent au secours des Athéniens avec toutes leurs forces. Corn. Nep., *Vie de Miltiade*, et Justin, II, 9, réduisent leur nombre à mille.

[716] Hérodote, VII, 591. Isocrate, *Panégyrique*, 26,27, 33 ; *Panath*., 59. Plutarque, *Vie de Thémistocle*. Corn. Nepos, *ibid*.

[717] Lamentations.

[718] Chants à l'honneur d'Apollon.

[719] Sorti de deux portes. Allusion à la double naissance de Bacchus.

[720] Iliad., XIV, 96, sq.

[721] Allusion à la confusion fréquente de φρονεῖν et συμφρονεῖν.

[722] Sur le règne de Saturne, voyez l'*Hipparque*, le *Gorgias* et le *Politique*.

[723] La tradition Orphique. Voyez le Scholiaste et les *Orphica* d'Hermann, p. 451. L'antiquité a bien souvent cité ce passage.

[724] L'école de Protagoras. Voyez le *Théétète*, t. II.

[725] Pratique pythagoricienne. Voyez Plutarque, *Vie de Numa* ; Porphyre, *Vie de Pythagore* ; et Meursius, *Denarius Pythagoricus.*

[726] Hésiode, *les Œuvres et les Jours*, v. 286 sqq.

[727] Voyez l'*Ion*et le *Phèdre*.

[728] Sur l'âge où il convient de se marier, voyez le livre VI. la *République*, V, et Aristote, *Polit*. VII, 16.

[729] Voyez livre III, p. 195.

Copyright Arvensa Editions

[730] Allusion à l'Iliade, IX, 401

[731] On appelait coup sacré le dernier coup, celui que l'on tentait en désespoir de cause, et quand la partie était à peu près perdue. C'est chez nous le *coup de grâce*. Voyez le Scholiaste, et Pollux, IX, 7.

[732] Allusion à la Δημήτηρ (γῆ-μήτηρ), Cérès, divinité essentiellement attique.

[733] A Sparte la monnaie était de fer. On faisait la visite des maisons pour découvrir s'il y avait de l'or ou de l'argent caché, et on punissait les coupables. Xénophon, *Rép. de Lacédémone*, VIII, 5. Polybe, VI, 47. Plutarque, Vie de Lycurgue

[734] C'était, au rapport d'Élien, VI, 6, une loi chez les Lacédémoniens de ne donner aucune dot aux filles.

[735] Comme Solon avait fait à Athènes ; liv. III, page 190.

[736] Aristote, *Polit*., VII, veut aussi que la portion de terre de chaque citoyen soit divisée en deux parts, l'une placée vers le centre, l'autre aux extrémités, afin qu'en cas de guerre tous aient le même intérêt à défendre la patrie.

[737] Aristote, *Polit*., II, n'approuve point qu'on donne à chaque citoyen deux domiciles.

[738] A Athènes les archontes étaient tenus, avant d'entrer en charge, de rendre compte non seulement de leur cens, de leurs biens et de leur propre vie antérieure, mais aussi de celle de leurs ancêtres. Pollux, VIII, 9, 85 et 86.

[739] Une mine valait cent drachmes, et la drachme huit sous de notre monnaie (de 1830)

[740] En Chalcide, selon Héraclide, on ne pouvait arriver aux magistratures ni aller en ambassade avant cinquante ans.

[741] Commandants du continrent de cavalerie fourni par une tribu,

Copyright Arvensa Editions

φυλή.

[742] La τάξις était le contingent d'infanterie de la tribu, composé à peu près de 125 hommes.

[743] Voyez la critique que fait Aristote (II, 3) de ce mode d'élection.

[744] Ceux qui à Lacédémone faisaient la *Cryptie*.

[745] En Attique l'année commençait au solstice d'été ; de sorte que le premier mois était alors en partie notre mois de juin, en parde celui de juillet, l'hécatombéon, ainsi nommé des sacrifices qu'on offrait aux dieux. Voyez Palmerius *de anno atiico* dans le *Thés. græc. ant*. IX, p. 1114.

[746] La vertu considérée dans la vie privée et dans la vie publique.

[747] La loi des Jasiens défendait également d'inviter au repas de noces plus de dix hommes et de dix femmes. *Fragments d'Héraclide*.

[748] Sur les Mariandyniens voyez Aristote, *Polit*., VII, 5 ; Athénée, VI, 85 ; t. II, 510 ; Strabon, XII ; Pausanias, *Élide*. Strabon parle aussi des Pénestes, *ibid*., et Suidas au mot Πένεσθαι. Aristote, *Polit*., II, explique pourquoi les Ilotes se sont révoltés souvent contre les Spartiates, les Pénestes contre les Thessaliens, et jamais les Périœciens contre les Crétois.

[749] *Odyss*., XVII, 332.

[750] Voyez la critique que fait Aristote de cette opinion, *Polit*., VII, 11.

[7500]Nous rapportons ici la note générale rédigée par Victor Cousin à la fin du livre sixième de sa traduction des oeuvres de Platon (édition 1831). La plupart des notes qui correspondent spécifiquement aux divers livres ont été intégrées au sein de ces derniers (Nde).

[751] Pollux, IX, 7.

Copyright Arvensa Editions

[752] Aristote, *Polit*., vii, 14, veut aussi que le législateur ordonne aux femmes enceintes de faire chaque jour un pèlerinage au temple de quelqu'une des divinités qui président à la génération des enfants.

[753] *Apollonius de Rhode*, liv. ii, et le Scholiaste, au vers 98.

[754] La lutte droite où l'on se tenait de debout (ὀρθοπάλη) en opposition à la lutte par terre (ἀνακλινοπάλη), où les deux adversaires se couchaient par terre et se disputaient le dessus.

[755] C'est-à-dire ou lugubre ou barbare.

[756] *Odyss*., III, 26.

[757] Hérodote, iv, II. Justin, II, 4. Pline ; VI, 13.

[758] Sur la symphonie et l'antiphonie dans la musique grecque, et sur tout ce passage, voyez les deux Mémoires de Burette, *Académie des inscriptions*, t. 3 et t. 4 ; ainsi que Vorkel, *Allgemeine Geschichte der Musik,* T. I, p. 301.

[759] On distingue chez les Grecs trois sortes d'armures ; l'armure légère, savoir, l'arc, le javelot, la fronde : l'armure pesante, le bouclier rond et la longue pique, ὅπλον, d'où vient l'Hoplomachie, l'art de combattre avec ces armes ; l'armure moyenne, qui consistait en une pique moins longue et un bouclier échancré, appelé πέλτη, *pelta*, d'où vient le nom de peltastique.

[760] Pollux (IV, 14) dérive le nom de Pyrrhique d'un certain Pyrrhicus, Crétois : Athénée d'un autre Pyrrhicus, Lacédémonien ; Lucien et d'autres de Pyrrhus, fils d'Achille. Emmélie signifie grâce, élégance : c'était, selon Pollux, le nom de la danse noble ou tragiqne, comme κόρδαξ celui de la danse comique, et σίκιννις celui de la danse satyrique.

[761] Sur l'éducation des jeunes Égyptiens, voyez Diodore de Sicile, I, 81.

Copyright Arvensa Editions

[762] Voyez Gronovius, *Thés. Antiq. Gr.*, t. 8, p. 1891.

[763] Gronovius, t. 7 p. 971.

[764] Usage de Lacédémone. Plutarque, Vie de Lycurguc.

[765] Thamyras ou Tharayris était de Thrace ainsi qu'Orphée, et antérieur à Homère. On dit qu'il perdit la vue pour avoir insulté les Muses (Hom., Il., II, 594 - 600), et qu'il joua le premier du luth sans s'accompagner de la voix (Plin. H. N. VII, 36).

[766] Sur les balles, ou pelottes de laine dont on se servait dans les préparations au pugilat, pour amortir les coups, voyez Burette, *Académie des Inscriptions, Mémoire pour servir à l'histoire du pugilat des anciens*, t. 3, p. 268. Voyez de plus Saumaise, *Hist. August. Scriptor., p. 282.*

[767] Le stade était de six cents ou six cent vingt-cinq pieds. Le Diaule était double : on allait jusqu'au terme, ce qui faisait un stade ; puis on revenait à la barrière. Dans l'Éphippie on parcourait à cheval un espace égal à celui qu'on parcourait à pied dans le Diaule. Le Dolique était de six ou sept stades. *Spanheim ad Callim*., 23, 553, 626, et Gronovius, *Thesaurus Ant. Græc*., t. 8, p. 1913.

[768] Élien, liv. XIII, chap. 5 ; Athénée, liv, XIII.

[769] Voyez le *Protagoras*. Iccas, célèbre athlète qui flolissait dans l'Ol., 77. Crison d'Himéra vainquit à la course, Ol. 83 et 85, Astylos de Crotone, Ol. 731 ; Diopompos de Thessalie, Ol. 81, I.

[770] En Crète la dépense pour les repas en commun ou Syssities, se prenait sur les fonds publics ; au lieu qu'à Lacédémone chaque particulier contribuait selon ses facultés.

[771] C'est-à-dire par les cinq agronomes conjointement avec les douze gardes, liv. VI, p. 326.

[772] Plutarque, *Vie de Solon*.

Copyright Arvensa Editions

[773] Époque de l'équinoxe d'automne.

[774] Aristot. *Polit*, II, 7.

[775] Partie de la population Crétoise qui compose la colonie à laquelle Platon donne des lois. Voyez le commencement du liv. IV.

[776] Comparez ceci avec la loi athénienne sur le sacrilège, Meursius, *Themis Attica*, II, 2. Sam. Petit, *Leges Alticœ*, p. 671.

[777] Sam. Petit, *Leg. Attic*. 1. 1.

[778] La loi Athénienne admettait la confiscation, S. Petit, 1. 1.

[779] Coutume athénienne. A Athènes il y avait dans le Sénat un autel de Vesta. Voyez Harpocration, avec les notes de Valois.

[780] Comparez les lois athéniennes sur le vol, S. Petit, *Leg, Attic*., p. 59 et 634.

[781] Platon a ici en vue la Théogonie d'Hésiode.

[782] Voyez le *Gorgias*.

[783] Hésiode, les œuvres et les jours, 3oo-3o4.

[784] Odyssée, XIX, 43.

[785] Lieu de résipiscence ; le pénitentiaire de. quelques modernes.

[786] Loi de Solon, Diogène de Laërte, I. 57.

[787] Eschyle, *Sept devant Thèbes*, 701, 715. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1440. Euripide, *Phéniciennes*, 67. Appollodore, III, 5, avec les remarques de Heyne, p. 241 1.

[788] Homère rapporte que Phénix, par les conseils de sa mère, séduisit la concubine de son père Amyntor. *Iliade*, IX, 447.

[789] Diodore de Sicile, IV, 64. Pausanias, II, 32. Hygins, 46.

[790] Hésiode, Les œuvres et les jours, v. 254

[791] Homère, *Iliade*, livre XVI.

Copyright Arvensa Editions

[792] Ce fut Neptune qui opéra, dit-on, cette métamorphose. Ovide, *Métamorphoses*, liv. XII.

[793] Pièces de bois qui ceignaient le corps des vaisseaux et en soutenaient la charpente. Athénée, V. Vitruve, X, 21, 6.

[794] Espèce de députation que chaque État grec envoyait aux assemblées générales.

[795] Le *Xénélasie*. Ceci regarde les Lacédémoniens qui ne voyageaient point et ne souffraient point chez eux les Étrangers. Plutarque, *Vie de Lycurgue*. Manso, Sparta, t. I, p. I, p. 159.

[796] Νόος, Νόμος.

[797] C'est-à-dire donnera droit à la partie gagnante de prendre ce qui lui est dû sur tous les biens de la partie adverse, hormis le fonds de terre assigné à chaque citoyen, et ce qui est nécessaire pour le cultiver.

[798] Voyez l'*Alcibiade*.

[799] Voyez le *Phédon*.

[800] Anaxagoras. Voyez le *Phédon*.

[801] Voyez le *Phédon*, et Aristote, *Métaphysique*, liv. Ier.

[802] Les mathématiques. Voyez le livre VII.

[803] Le texte : *trois six ou trois*. On jouait alors avec trois dés ; de sorte que trois fois six était le plus haut point, et trois le plus bas. Ce proverbe se disait de ceux qui s'exposaient à de grands dangers. Voyez le *Scholiasle* de Runhken.

[804] **Glaucon d'Athènes** (en grec ancien Γλαύκων (~389 - ~409 av. J-C) Frère de Platon. C'est un philosophe et musicien, élève de Socrate.

[805] **Polémarque** fils de Céphale de Syracuse.

Copyright Arvensa Editions

[806] **Thrasymaque** est un sophiste originaire de Chalcédoine (en Bythinie). Mario Untersteiner fixe sa naissance en 459 av. J-C. On ne connaît pas la date de sa mort mais Cicéron le dit contemporain de Gorgias.

[807] **Adimante**, autre frère de Platon avec Glaucon. Platon fait dire par Socrate qu'« il est l'homme le plus valeureux envers et contres tous »

[808] **Céphale** était un marchand grec, originaire de Syracuse, en Grande Grèce et le père de Polémarque. Il est également le père du célèbre orateur Lysias. Il fut appelé à Athènes par Périclès en sa qualité de marchand d'armes.

[809] Glaucon et Adimante, fils d'Ariston et de Perictione, étaient frères de Platon.

[810] En l'honneur de la déesse, la Diane de Thrace, appelée *Bendis*, et qui avait un autel au Pirée. Introduite pour la première fois à Athènes, à l'époque où cet entretien est supposé avoir eu lieu, cette fête se célébrait le vingtième jour du mois Thargélion, et deux jours avant les petites Panathénées. Voyez la fin de ce premier livre, où la fête est appelée les *Bendidées;* Proclus, *Comment. sur la République*, et aussi *Comment. sur le Timée* ; Ruhnken, *ad Tim. Glossar.*, p. 62 ; Hesychius, au mot Βενδίδεια ; Meursius, *Feriat. Græc.*, p. 57, et Creuzer, *Symbolik,* t. II, p. 129, seconde édition.

[811] La pompe était une cérémonie où l'on portait en procession les statues des dieux. Voyez Spanheim, sur Callimaque, *Hymn. in Del.*, v. 279.

[812] Céphale, rhéteur de Syracuse, d'autres disent de Thurium, avait pour fils Polémarque, Euthydème, Brachylle et le célèbre orateur Lysias. Il était venu à Athènes sous le gouvernement et à la sollicitation de Périclès. Polémarque fut condamné à mort par les trente tyrans. Voyez Plutarque, *Vie de Lysias,* dans les *Vies des dix Orateurs,* édit. de Reiske, t. II, p. 835.

[813] Général athénien qui périt au siège de Syracuse. Voyez

Copyright Arvensa Editions

Thucydide et Plutarque. Il est question du père et du fils à la fin du *Lachès*. Ce Nicérate fut aussi mis à mort par les Trente.

[814] Le *pervigilium* des Latins.

[815] Le célèbre orateur de ce nom.

[816] Celui qui a donné son nom à un dialogue de Platon.

[817] Ville de Bithynie. Sur Thrasymaque, voyez le *Phèdre,* ainsi que Cicéron, *Orat.* 52, *de Orat.* III, 12, 16, 32 ; Quintilien, III, 1, 10 ; Philostrate, *Vies des Sophistes,* I, 14.

[818] Personnage inconnu.

[819] Disciple de Thrasymaque, qui a donné aussi son nom à un dialogue attribué faussement à Platon. L'Aristonyme ici mentionné est-il celui que Platon envoya aux Arcadiens pour leur donner des lois en son nom, au rapport de Plutarque, *contre Colotès,* édit. de Reiske, t. X, p. 629 ?

[820] Homère, *Iliade,* chant XXIV, v. 486 et *passim* ; Hésiode, *Les œuvres et les jours,* v. 326.

[821] Les gens du même âge se plaisent ensemble. Voyez Apostolius, Adag. IX, 78 ; Érasme, Adag. I, 2, 20.

[822] Cicéron a presque traduit ce discours dans le *Cato,* 3 ; voyez aussi l'imitation de Juncus, dans Stobée, *Sermones,* CXII ; et le passage de Musonius sur la vieillesse, Stobée, *Serm.* CXVI.

[823] Une des Cyclades, si petite qu'elle en était passée en proverbe.

[824] Aristote a imité cette pensée, *Morale à Nicomaque,* IV, 1, et liv. IX, 4.

[825] Fragments, tom. III, 1, p. 80, édit. de Heyne. C'est le fragment CCXLIII dans Boeck, t. II, p. 682.

[826] *Simonidis fragmenta,* CLXI ; dans les *Poetæ Græci minores* de Gaisford, t. I, p. 401.

Copyright Arvensa Editions

[827] C'est une ironie ; car Simonide était le poète favori des Sophistes. Voyez le *Protagoras*.

[828] Premier sophisme sur le double sens de φυλάξαι *se garder* et *garder*. Socrate conclut d'abord d'un sens à l'autre. Ensuite, sur cette supposition que, qui peut se garder d'un coup peut aussi le porter, il en conclut que qui peut garder une chose peut aussi la dérober. Ces jeux de mots étaient les armes ordinaires des Sophistes, et Socrate les emploie ici contre eux par ironie.

[829] *Odyssée,* XIX, v. 395.

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

[831] Tyran de Corinthe.

[832] Roi de Macédoine et père du roi Archélaüs.

[833] Citoyen puissant de Thèbes. Xénophon en parle *Hist. Gr.*, III, 5, 1. Voyez le *Ménon*.

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

[835] Célèbre athlète de Thessalie. Pausanias, VI, 5 ; VII, 27.

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

[837] Pris ici dans le sens de *meilleur*.

Copyright Arvensa Editions

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

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

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

[841] Conclusion fondée sur le double sens de l'expression *bien vivre,* εὖ ζῆν.

[842] Voyez la note au commencement de ce livre.

[843] Julien a imité cette comparaison, *Orat.* II, p. 69.

[844] Sur les diverses sortes de biens, voyez le *Philèbe* ainsi que l'argument.

[845] Les anciens croyaient que les serpents se laissaient charmer et adoucir par les chants. Virgile, *Eclog.* VIII, v. 71.

[846] Crésus. Cette fable est racontée différemment par Hérodote, I, 8.

[847] Les Sept devant Thèbes, v. 577.

[848] Les Sept devant Thèbes, v. 577-579.

[849] Hésiode, Les œuvres et les jours, v. 230.

[850] Hom., *Odyss.*, XIX, 109. Le vers 110 des éditions est omis ici ainsi que dans Plutarque, *ad Principem ineruditum*. Édit. de Reiske, t. 9, p. 122.

Copyright Arvensa Editions

[851] Sur la vie de Musée et sur son fils Eumolpe, qui fonda les Mystères d'Éleusis, voyez Passow, *Musæos,* p. 21, *præfat.*, et Creuser, *Symbolik,* t. IV, p. 342, sqq.

[852] Hésiode, Les œuvres et les jours, v. 282.

[853] Les œuvres et les jours, 285-90.

[854] *Iliade,* IX, 493.

[855] Voyez sur les livres de Musée et d'Orphée, Gesner, *Præf. ad Orph.*, p. 47 ; Fabricius, *Biblioth. græc.*, t. I, p. 120, et Passow, *Mus.*, p. 21 et 40.

[856] Τελεταί.

[857] Voyez Heyne, t. III, p. 81, et Boeckh, *Pindari, fragmenta,* CCXXXII, p. 671.

[858] *Simonidis Fragmenta,* CXXIII, édit. de Gaisford, t. I, p. 394.

[859] C'est-à-dire : en apparence la vertu, en réalité la ruse. Archiloque avait fait une ou deux pièces de vers où le renard joue le rôle d'un personnage faux et rusé (*Archilochi Fragmenta,* XXXVI et XXXIX, Gaisford, t. I, p. 307 et 308 ; *Anthologia Græca* de Jacobs, t. I, p. 46, et *Comment. in Anthol.*, t. I, p. 174). D'où le proverbe, *le Renard d'Archiloque*.

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

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

[862] Hésiode, *Théogonie,* v. 154 et sqq., v. 178 et sqq.

[863] Allusion aux mystères d'Éleusis, où il fallait immoler un porc avant d'être initié. Voyez Aristophane, *La Paix,* v. 373 et seq. et les

Copyright Arvensa Editions

Acharniens, v. 747 et 764, ainsi que le Scholiaste.

[864] Voyez le commencement de l'*Euthyphron,* t. I^er^, p. 19-21.

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

[866] *Iliade,* I, 588.

[867] *Iliade,* XXIV, v. 527, et seq.

[868] *Ibid.*, v. 530.

[869] *Ibid.*, v. 532.

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

[871] *Iliade,* IV, 55.

[872] *Iliade,* XX, 1-30.

[873] Ces vers ïambiques sont probablement tirés de la tragédie de Niobé, qui est perdue. Voyez Wyttenbach, sur Plutarque, t. I, p. 134 et seq.

[874] *Odyssée,* XVII, 485.

[875] *Odyssée,* IV, 364, sq. On croit que Platon fait aussi allusion à un drame satirique d'Eschyle, qui était intitulé *Protée*.

[876] Thétis prit plusieurs formes pour échapper aux embrassements de son époux Pélée. Voyez Pindare, *Ném*. III, 60. Il était question des métamorphoses de Thétis dans le *Troïle,* drame satirique de Sophocle. Hésiode avait fait aussi, dit-on, un poème des noces de Thétis et de Pélée.

[877] Vers tiré d'un drame satirique d'*Inachus,* que les critiques attribuent à Sophocle, à Eschyle ou à Euripide. Voyez Runhken, *ad Timæum*, p. 9, et Walkenaer, de *Fragm. Eurip.*

Copyright Arvensa Editions

[878] *Iliade,* II, 6.

[879] Fragment d'une pièce perdue d'Eschyle, intitulée *Psychostasie*. Voyez Wyttenbach, *Select. princip. histor.*, p. 388.

[880] *Odyssée,* XI, 488.

[881] *Iliade,* XX, 64.

[882] *Iliade,* XXIII, 103.

[883] *Odyssée,* X, 495.

[884] *Iliade,* XVI, 856.

[885] *Iliade,* XXIII, 100.

[886] *Odyssée,* XXIV, 6.

[887] *Iliade,* XXIV, 10 et suiv. Le troisième vers est différent dans les éditions d'Homère. Voyez la note.

[888] *Iliade,* XVIII, 23, 24.

[889] *Iliade,* XXII, 414, 415.

[890] *Iliade,* XVIII, 54.

[891] *Iliade,* XXII, 168.

[892] *Iliade,* XVI, 433.

[893] *Iliade,* I, 599.

[894] *Odyssée,* XVII, 383.

[895] *Iliade,* IV, 412.

[896] Ces deux vers rapprochés par Platon appartiennent à deux passages différents de l'*Iliade*. Le premier est au liv. III, v. 8 ; le second au liv. IV, v. 431.

[897] *Iliade,* I, 225.

[898] *Odyssée,* IX, 8.

Copyright Arvensa Editions

[899] *Odyssée,* XI, 342.

[900] *Iliade,* XIV, 291.

[901] *Odyssée,* VIII, 266.

[902] *Odyssée,* XX, 17.

[903] Ce vers, que Platon a l'air de rapporter à Homère, n'est pas dans Homère. Suidas, t. I, p. 623, l'attribue à Hésiode. On trouve dans la *Médée* d'Euripide, un vers qui présente à peu près le même sens, v. 934.

[904] *Iliade,* IX, 435 et suiv.

[905] *Iliade,* XIX, 278 et suiv.

[906] *Iliade,* XIX, 278 et suiv.

[907] *Iliade,* XXII, 15 et suiv.

[908] *Iliade,* XXI.

[909] *Iliade,* 151.

[910] *Iliade,* XXII, 394 et suiv.

[911] *Iliade,* XXIII, 175 et suiv.

[912] Pélée était fils d'Éaque, et par conséquent petit-fils de Jupiter. Iliade, XXI, v. 188.

[913] Sur l'enlèvement de Proserpine, par Pirithoüs et Thésée, voyez Isocrate, Éloge d'Hélène ; Diodore de Sicile, IV ; Properce, II, 1, v. 37 ; Ovide, Tristes, I, 5, v. 19.

[914] Lucien, qui cite le commencement de ces vers, les attribue à un poète tragique qu'il ne nomme pas. Voyez l'Éloge de Démosthènes, t. III, c. 13, p. 501 de l'édit. de Reitz.

[915] Aristote distingue aussi ces trois sortes de récits. Voyez la *Poétique,* c. III, § 2.

Copyright Arvensa Editions

[916] *Iliade,* I, 15, 16.

[917] Il est douteux qu'il soit ici question d'Homère.

[918] Voyez, sur les différentes espèces d'harmonies, et sur le caractère propre à chacune d'elles, Héraclide de Pont dans *Athénée,* XIV ; Aristote, *Polit.*, VIII, 5, p. 327, édit. Schneider ; de Boeckh, *de metris Pindari,* t. I, P. II, p. 235.

[919] Le triangle et le pectis étaient des instruments de musique à corde et à cordes nombreuses.

[920] Boeck, l. h.

[921] Voyez, sur le combat musical d'Apollon et de Marsyas, Hérodote, VII, 26.

[922] Le texte porte : *par le chien*. Voyez la note de l'*Apologie,* t. I^er^, p. 73.

[923] Voyez Boeckh sur Pindare, t. I, P. II, p. 24.

[924] Voyez Boeckh, l. l., p. 204 et Forkel, *Geschichte der Musik,* t. I, p. 82-322.

[925] Célèbre musicien, qui fut le maître de Périclès. Voyez Plutarque, *Vie de Périclès,* le *Lachès* et le *premier Alcibiade*.

[926] Voyez le Scholiaste et Hermann, *Elementa Doctrinæ Metr.*, p. 352.

[927] Voyez Athénée, livre III, ch. LIV, t. I^er^, p. 394. Édit. de Schweighaüser.

[928] Machaon et Podalire. Voyez *Iliade,* II, 729.

[929] Platon, qui cite de mémoire, confond et altère deux endroits très distincts de l'*Iliade,* l'un, XI, 623 ; l'autre, *ibid.*, 829.

[930] Voyez le *Protagoras,* t. III, p. 26, et le *Phèdre,* t. V, p. 1. Il est question dans le *Gorgias,* t. III, p. 185, d'un autre Hérodicus, que l'on

Copyright Arvensa Editions

a quelquefois confondu avec le premier.

[931] Voyez ce passage de Phocylide dans la collection de Gaisford, t. I^er^, p. 444. *Phocylidis Fragm.* VIII.

[932] *Iliad.*, IV, 218. Le vers d'Homère est ici légèrement altéré.

[933] Allusion à un vers de Tyrtée, Élég. III, v. 6.

[934] Voyez Pindare, *Pyth.* III, v. 96, édit. de Heyne, et v. 54. Édit. de Boeckh. Euripide, au commencement de l'Alceste, dit bien qu'Esculape fut frappé de la foudre, mais sans dire pourquoi.

[935] Homère,Iliade,XVII,588.

[936] C'est-à-dire obscurément.

[937] Allusion à la fable de Cadmus, qui était Phénicien. LIVRE III.

[938] Voyez, la critique qu'Aristote a faite de ce passage. Polit. II,2, § 15. Édit. de Schneider.

[939] Fête populaire générale où la Grèce entière prenait part, et où tout différend politique était oublié.

[940] Scholiaste : Il y a au jeu de dés une partie ou l'on jouait des villes, et où l'on disait probablement : une ville, plusieurs villes. Le Scholiaste ajoute que cette expression était devenue proverbiale.

[941] Voyez la critique qu'Aristote fait de ce passage, Polit. II, 2, § 12.

[942] Allusion à la maxime Pythagoricienne : *Tout est commun entre amis.* Voyez Porphyre, *vie de Pythagore.*

[943] Homère, *Odyssée*,I,351-352. Il y a dans la citation de légères variantes qui viennent de la diversité des circonstances.

[944] Les anciens croyaient Delphes située au centre de la terre. Voyez Eschyle, *Eumenides*, v.40 ; Pausanias,X,16.

[945] Homère. *Odyssée*,XX,17.

Copyright Arvensa Editions

[946] Proverbe pour dire : concevoir de grandes espérances, qu'on est forcé d'abandonner. Voyez les éclaircissements donnés par Suidas, t. III, p. 694.

[947] Adrastée ou Némésis, fille de Jupiter, punissait les meurtres même involontaires.

[948] Voyez Thucydide, I, 6.

[949] Voyez la réfutation d'Aristote. *Polit*. I, 8, § 5 ; II, l, etc., édit. de Schneider.

[950] Allusion à la fable d'Arion, ou peut-être seulement à la réputation du dauphin d'être ami de l'homme. Pline, *Hist*. *natur*.,IX,8

[951] Mots de Pindare. Voyez Stobée, Sermones CCXI, et Roeckh, *Comment. in Pindar*., T. II, P. II, p.669.

[952] Voyez Aristote, *Polit*. II,2 ; et Histoire des animaux, X,1.

[953] A Lacédémone, il était ordonné, par une loi, d'exposer les enfants nés difformes ou avec un tempérâment faible. Voyez Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16.

[954] Voyez Aristote, *Polit*. II,1,2,9,16.

[955] Adimante, au commencement du liv. IV. p.192.

[956] Hésiode, Les oeuvres et les jours, v.4o.

[957] Iliade,VII,321.

[958] Iliade,Vlll,162.

[959] *Les oeuvres et les jours*,121,sq. Quelques variantes sans importance.

[960] Voici cette énigme, d'après le Scoliaste, qui la rapporte à Cléarque. Elle est en vers iambiques :

Un homme qui n'est pas homme, et qui est homme pourtant,
M'a tuée, moi, oiseau qui n'est pas oiseau, et qui est oiseau

Copyright Arvensa Editions

pourtant,
Perchée sur un arbre qui n'est pas un arbre,
Avec une pierre qui n'est pas une pierre.

[961] En grec : *philodoxes*, opposé à *philosophes*

[962] Voyez la même objection dans le *Gorgias,* t. III.

[963] Le Scholiaste attribue ce propos à un nommé Eubule, dans un entretien avec Socrate ; Schleiermacher l'attribue à Aristippe, d'après une anecdote citée par Diogène, II, 69 ; et Schneider à Simonide, d'après un passage de la *Rhétorique* d'Aristote, II, 16.

[964] Le texte : *une nécessite Diomédéenne*. L'origine de cette locution est très incertaine. Voyez le Scholiaste de Platon, et celui d'Aristophane, *Ecclesiaz*.,v. 1021.

[965] Voyez le Scholiaste, et la Dissertation de Schleiermacher sur cette partie de la doctrine d'Héraclite, *Mus. d. Alterth*. T. I, p. 390. Il paraît qu'Héraclite soutenait que chaque soleil est un soleil nouveau, qu'il s'éteint chaque soir et se rallume chaque matin.

[966] Il s'agit ici évidemment de la musique et de la gymnastique.

[967] *Iliade* I, 131 et passim.

[968] Inadvertance de Platon. Tu représentais s'adresse à Adimante, tandis que dans le cinquième livre, p.305, c'est Glaucon qui a dit cela.

[969] Livre III.

[970] Livre IV.

[971] *Philèbe*,t. II.

[972] Il y a dans le texte une équivoque intraduisible sur le mot τόκος, qui signifie également un enfant, une production, et l'intérêt, le fruit d'une dette.

[973] Voyez le *Parménide*.

Copyright Arvensa Editions

[974] En grec, ciel (oúρανός) est à peu près la même chose que le visible (όρατόν). Employer l'un pour l'autre eut pu paraître abuser d'une ressemblance verbale. Cette précaution de Platon est intraduisible en français, où les mots ciel et visible ne peuvent être confondus.

[975] Voyez le *Théétète* et le *Philèbe*.

[976] *Odyssée*, XI, v.488. Paroles d'Achille regrettant la vie jusqu'à préférer la condition de valet de laboureur au pouvoir suprême chez les morts.

[977] Voyez le *Phèdre*, t. VI.

[978] Les critiques voient ici une allusion au V^e^ fragment du Nauplius de Sophocle, où toutefois c'est Nauplius qui dit cela de Palamède, et non celui-ci qui parle. Gelder, dans son édition de Théon de Smyrne, soutient, non sans fondement, qu'il ne s'agit point de telle ou telle tragédie, mais que les poètes avaient prêté ce langage à Palamède dans plusieurs tragédies où il jouait un rôle.

[979] Consultez sur ce passage Théon, *Arithm*., p.21 ; *Music*., p.73 ; Boeckh, *de Metris Pindari*, p.208.

[980] Les Pythagoriciens.

[981] Plutarque, *Vie de Solon* ; Brunck, *Anal*. I, 65. — Ce mot de Solon est aussi cité dans le *Lachès*, t, V.

[982] Locution proverbiale qui se trouve plusieurs fois dans Platon et qui est empruntée aux anciens poètes, *Iliade*, XXII, 126 ; *Odyssée*, XIX, 163 ; Hésiode, *Théogonie*, 35.

[983] J'ai retranché ici, faute d'y pouvoir trouver un sens qui me satisfasse, la phrase célèbre sur les conditions de ce nombre géométrique.

[984] *Les œuvres et les jours*, v.108 et suiv.

Copyright Arvensa Editions

[985] Voyez liv. IV.

[986] Allusion à l'ambition de Glaucon qui à peine âgé de quarante ans voulait se mêler des affaires publiques. Xénophon, *Mémoires*, III, 6.

[987] Parodie d'un vers des *Sept devant Thèbes*, où un messager décrit successivement les héros postés devant chaque porte de la ville. Voyez v.555.

[988] Voyez la critique qu'Aristote a faite de ce passage, *Polit*. V, 10, p.238. Ed. Schneider.

[989] C'est-à-dire très peu nombreuse.

[990] Comparaison imitée d'Hésiode, *Œuvres et jours*, v.300.

[991] *Cyropédie*, II, 4, 6 ; description des insignes du Grand-Roi.

[992] Allusion à Plutus, dieu des richesses, qui était aveugle.

[993] Voyez le *Phédon*, t.1.

[994] Cicéron a traduit tout ce passage, *De Republica*, I, 43.

[995] On ignore à quelle tragédie d'Eschyle appartient ce vers qui était passé en proverbe.

[996] Voyez dans Pausanias, VIII, 2, la fable de Lycaon changé en loup, après avoir immolé un enfant sur l'autel de Jupiter Lycéen.

[997] Allusion à Pisistrate.

[998] Hérodote, I, 55. Voyez aussi le Scoliaste.

[999] Allusion à une expression d'Homère, Iliade, XVI, 776; Odyssée, XXIV, 39.

[1000] Aristote dit à peu près la même chose, *Politique*, V, 9.

[1001] Voyez la note du t. V, et le Scholiaste.

[1002] Euripide, *Troyennes*, v. 1177.

Copyright Arvensa Editions

[1003] Cicéron a encore traduit tout ce passage, *De Divinatione*, I, 29.

[1004] Le texte : « Sa *matrie* (μητρίδα), comme disent les Crétois, et sa patrie. » Nous n'avons pas osé transporter en français la locution Crétoise.

[1005] Assimilation de la royauté et de la première forme de gouvernement dont il a été question, savoir, l'aristocratie.

[1006] Voyez la belle imitation que Tacite a faite de ce passage au sujet de Tibère. *Annal*., VI, 6.

[1007] Toute cette nomenclature est ici pénible et embarrassée, tandis que dans Platon elle est élégante et facile, grâce aux formes analogiques que notre langue ne peut reproduire. Une semblable remarque aurait pu être faite bien des fois dans le cours de cette traduction.

[1008] Le nombre 3 était sacré. On avait consacré la troisième coupe, le troisième combat, etc.

[1009] C'est très probablement une allusion au *Philèbe*.

[1010] Le Scholiaste de Lycophron (*Alexandra*, v. 113), rapporte une vieille tradition, d'après laquelle Hélène, débarquée en Égypte avec Paris, aurait été enlevée par Protée, roi d'Égypte, et n'aurait pas été elle-même à Troie, mais seulement son fantôme. Ce même Scholiaste cite un vers de Stésichore, relatif à cette tradition. Il est probable que Stésichore en était le principal auteur, et c'est à lui qu'Euripide l'aura empruntée, *Hélène*, v. 33 sqq. Hérodote, II, 113, raconte aussi le séjour d'Hélène en Égypte, d'après le témoignage des prêtres de ce pays ; mais il ne parle pas du fantôme.

[1011] Voyez le *Lysis*.

[1012] Parce qu'il y a entre eux l'homme timocratique.

Copyright Arvensa Editions

[1013] Voyez liv. I.

[1014] Thrasymaque, qui paraît s'être retiré, et dont Glaucon a pris la place.

[1015] Ériphile, épouse du divin Amphiaraüs, séduite par le présent d'un collier d'or, fit connaître l'endroit où s'était caché son mari pour n'être point obligé d'aller à la guerre de Thèbes, où il avait prédit qu'il périrait, et où il périt en effet. *Odyssée*, XI, 325.

[1016] Rapprochez de l'opinion de Platon celle d'Aristote. *Art. poét.*, c. 4.

[1017] C'est là la source de la phrase célèbre d'Aristote, *Morale à Nicomaque*, liv. I, chap. IV, édit. Bekk., p. 1096.

[1018] Voyez sur Thalès de Milet, Hérodote, I ; Aristote, *Polit.*, I, 2 ; et Diogène de Laërce, 1, 24 et sqq. ; sur Anacharsis, Diogène de Laêrce, I, 105.

[1019] Le nom de Créophyle se compose des mots *viande* et *race*. Il paraît qu'il circulait dans l'antiquité des traditions peu honorables pour ce personnage, auxquelles Platon fait ici allusion. Il en est parvenu jusqu'à nous quelques-unes, fort incohérentes, sur ses relations avec Homère, soit comme son gendre ou son hôte, soit comme ayant reçu en don un de ses poèmes, qu'il aurait, après la mort de l'auteur, publié sous son propre nom. Voyez Fabricius, Bibl. Gr., I, 4.

[1020] Liv. III.

[1021] Allusion à l'argument des contraires, développé dans le *Phédon*, t. Ier.

[1022] Voyez le *Phèdre* et le *Phédon*.

[1023] Voyez sur ce personnage fabuleux le Scholiaste, Athénée, VII, 12, et surtout la dissertation d'Hermann, De Glaucis Æschyli, Lips.,

Copyright Arvensa Editions

1812.

[1024] Voyez le livre II.

[1025] Homère, Iliade, V, v. 845. Ce casque rendait ceux qui le portaient invisibles aux dieux, comme l'anneau de Gygès les rendait invisibles aux hommes.

[1026] Livre II, discours d'Agathon.

[1027] Livre II.

[1028] Le récit d'Ulysse à Alcinoüs (*Odyssée*, liv. IX, X, XI, XII), où, parmi beaucoup de fictions étranges, se rencontre un tableau de la condition des âmes après la mort, était décrié et devenu proverbe, comme une fable mensongère. L'épithète d'*homme de cœur* est opposée au nom d'Alcinoüs, à cause du caractère indolent, frivole et crédule que le poème d'Homère avait fait attribuer aux Phéaciens. Il y a en grec entre cette épithète et le nom d'Alcinoüs une ressemblance de son, qui fait jeu de mots, et ne peut être rendue.

[1029] C'est à-dire les numéros dans l'ordre desquels chaque âme était appelée à choisir une condition.

[1030] Ovide, *Métam*., XI.

[1031] Homère, *Iliade*, II, v. 595.

[1032] Atalante, Ovide, *Métam*., X.

[1033] Epée est celui qui construisit le cheval de bois dont les Grecs se servirent pour prendre Troie. Homère, *Odyssée*, VIII, v. 493 ; Virgile, *Énéide*, II, v. 264.

[1034] Homère, *Iliade*, II, v. 212 et suiv.

[1035] Oubli.

[1036] Absence de soucis ou de pensées sérieuses.

[1037] Ou de la justesse des termes

Copyright Arvensa Editions

[10371] Notes de Victor Cousin, édition de 1837 (Nde).

[1038] **Hermogène** était fils d'Hipponicus, l'un des généraux athéniens dans la guerre du Péloponnèse. Il paraît que son frère Callias avait seul recueilli la riche succession de leur père. Un trait de la vie de Socrate, raconté par Xénophon (*Memorab*. II, 10), atteste l'état de pauvreté dans lequel vécut Hermogène.

[1039] **Cratyle** était disciple d'Héraclite, l'obscur, et Platon l'avait entendu dans sa jeunesse, selon Aristote (*Métaph*. I, 6), ou après la mort de Socrate, selon Diogène de Laërte, III, 8.

[1040] Prodicus, rhéteur, sophiste et grammairien de l'île de Céos. Ses concitoyens le députèrent plusieurs fois à Athènes, où il se fit une grande réputation et gagna beaucoup d'argent. Il donnait des séances où l'on n'était admis qu'en payant une rétribution, souvent très élevée. Ses démonstrations, parmi lesquelles on citait un éloge d'Hercule, appartenaient surtout à cette éloquence déclamatoire qu'Aristote a classée dans le genre *démonstratif*. Mais il paraît aussi qu'il rendit des services réels à l'étude de la grammaire, en insistant sur la valeur propre des mots, avec une recherche minutieuse, dont Platon se moque particulièrement dans le *Protagoras*, t III de la trad. fr.

[1041] Hermogène veut dire fils d'Hermès, dieu du gain. Un vrai fils d'Hermès devrait donc devenir riche, et Hermogène était resté pauvre.

[1042] Allusion à une subtilité des sophistes, particulièrement de Protagoras, qui soutenaient l'impossibilité dédire comme de faire ce qui n'est pas, d'où ils concluaient que nul discours ne saurait être faux. Cette argutie, célèbre chez les anciens, est développée dans l'*Euthydéme*, p. 385 de la traduction française, t. IV.

[1043] Voyez le Théétète, t. II.

Copyright Arvensa Editions

[1044] Schleiermacher fait remarquer la répétition de cette locution *tout à fait*, qui revient toutes les fois que la discussion a trait à Protagoras. On suppose que c'était une locution familière à ce sophiste.

[1045] C'est le sophiste de l'Euthydème. Il ne faut pas le confondre avec deux personnages du même nom, l'un fils de Céphale, et dont il est question dans la République, liv. I ; l'autre, fils de Dioclès, mentionné dans le Banquet, t. VI, p. 341 de la traduction française, comme l'un des jeunes gens amis de Socrate.

[1046] *Nommer* doit ici s'entendre de l'emploi des verbes aussi bien que des noms.

[1047] Ὀρθότατη. Ce mot rappelle peut-être la *propriété* (ὀρθότης) des noms qui est le sujet de l'entretien.

[1048] Protagoras avait publié sa doctrine dans un livre intitulé *La Vérité*. Voyez le *Théétète*, trad. fr., t. II.

[1049] *Iliad*. XX, 74.

[1050] *Iliad*. XIV, 291. On croit que c'est une chouette.

[1051] *Iliad*. II, 813.

[1052] *Iliad*. XXII, 507.

[1053] *Iliad*. XXII, 507.

[1054] Astyanax, chef de la ville, de ἄστυ, *ville*, et ἄναξ, *chef*.

Copyright Arvensa Editions

[1055] Fils aîné de Pélops, né d'un premier lit ; Hippodamie, sa marâtre, jalouse de la tendresse que Pélops lui portait, le fit assassiner par Atrée et Thyeste, ses deux fils.

[1056] De πέλας, près, et ὄψ, *vue*, œil.

[1057] Cocher de Pélops. Ce meurtre était considéré comme l'origine des malheurs des Pélopides (Sophocle, *Électre*, v. 508). La cause en est diversement racontée. Suivant quelques-uns, Hippodamie, dédaignée par Myrtile, le calomnia auprès de Pélops, qui le précipita du haut de son char dans la mer.

[1058] Cette explication suppose l'étymologie τάλας, malheureux, qui est bientôt indiquée expressément.

[1059] Nous avons mis ces noms à l'accusatif, comme ils sont dans le texte, parce que les formes régulières du nominatif ne sont point usitées.

[1060] Cronos, en langage familier, signifie à peu près *vieux radoteur*. Aristophane, *Nuées*, v. 926.

[1061] Cet Euthyphron est le théologien superstitieux du dialogue qui porte son nom. *Prospalte*, dème de l'Attique, appartenant à la tribu Acamantide.

[1062] Hésiode, *les Trav. et les Jours*, v. 120-1-2.

[1063] A cause de l'emploi de la lettre ε au lieu de l'η dans l'ancien dialecte attique.

[1064] Voyez le *Gorgias*, trad. franc., t. III.

[1065] De σαόω qui fait à l'aoritte ἐσώθην. Car σώζω donnerait σῶσμα et non pas σῶμα. Heindorf.

[1066] Vesta.

[1067] C'est-à-dire à l'Attique.

[1068] Plut, de El ap. Delph., 18.

Copyright Arvensa Editions

[1069] Rhéa, de ῥέω, *couler*. Quant à Cronos, Socrate oublie l'étymologie qu'il en a donnée plus haut, et paraît le faire venir ici de κροῦνος, *fontaine*.

[1070] *Iliade*, liv. XIV, v. 102.

[1071] Théogonie, v. 337. Mais cette idée n'est nulle part énoncée dans Hésiode, aussi expressément que Socrate paraît le croire. Dans le passage que nous indiquons, Hésiode ne fait naître de l'Océan et de Thétys que les fleuves et les Océanides, et non pas tous les dieux.

[1072] Hermann, *Orphica*, p. 473.

[1073] Jupiter.

[1074] Neptune.

[1075] On sait que les tremblements de terre étaient attribués à Neptune.

[1076] *Les liens de Cronos*, dont Jupiter l'avait enchaîné : expression devenue proverbiale. Voyez Lucien, *Saturnales*, X.

[1077] Cérès.

[1078] Junon.

[1079] Minerve.

[1080] Vulcain.

[1081] Mars.

[1082] Proserpine.

[1083] Φερσιφόνη, qui apporte le meurtre.

[1084] Apollon, d'ἀπόλλυμι, perdre, détruire.

[1085] Ἀκολουθος équivaut à *ensemble-sentier* ; ἄκοιτις à *ensemble-lit*.

[1086] Les pythagoriciens.

Copyright Arvensa Editions

[1087] *Apolôn*, détruisant.

[1088] Latone.

[1089] Du verbe dorien λῶ, λῇς, λῇ.

[1090] Diane.

[1091] Bacchus.

[1092] Vénus.

[1093] Minerve.

[1094] Vulcain.

[1095] Mars.

[1096] Le dialecte dorien.

[1097] Parodie d'un vers d'Homère. *Iliade*, liv. V, v. 221.

[1098] Mercure.

[1099] Le sens propre de αἰπόλος est *gardeur de chèvres*.

[1100] Plut., de plac. philos., II, 25.

[1101] Euripide, *Phœn*., v. 178. Aristophane, *Nub*., v. 614.

[1102] Les peuples de la côte de l'Asie-Mineure.

[1103] *Od*. IX, 118 ; XIII, 160.

[1104] Socrate prononce *Sous*, à la manière attique. Mais les Lacédémoniens disaient *Soos*, peut-être même *Sofos*, à cause de l'aspiration éolique, ce qui se rapproche beaucoup de *Sophos*, sage, Ce *Soos* fut un roi de Sparte.

[1105] Cette explication ajoute implicitement à ἀγαστόν, *admirable*, le mot θεόν, *rapide*, comme un second élément étymologique de ἀγαθόν.

[1106] Ces différentes opinions, qui identifient le juste avec le soleil, le feu et la chaleur, paraissent avoir appartenu à l'école d'Héraclite.

Copyright Arvensa Editions

Voyez Schleiermacher, sur Héraclite, dans le *Museum der Alterhums Wissenschaft* t I, 453.

[1107] Voyez le *Phédon*, traduction française, t.1.

[1108] De ἀ privatif, et διαιών, pénétrant.

[1109] En effet, la racine est évidemment ὄπτομαι, *voir*.

[1110] Φϊξ est la forme béotienne du nom de Sphinx, que les Athéniens prononçaient Σφίγξ.

[1111] Homère, *Iliade*, VI, 265. Paroles d'Hector, refusant le vin que sa mère lui présente.

[1112] C'est-à-dire le changement de οὖ en ό, de καλοῦν en καλόν.

[1113] *Iliade*, liv. III, v. 62 ; liv. XV, v. 385 ; liv. XVI, v. 631.

[1114] C'était un chant que l'on croit avoir été composé à l'imitation des sifflements des serpents qui couvraient la tête de la Gorgone expirante.

[1115] Cîc. de Orat. III, 12. Equidem cum audio socrum meam Læliam — facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conseruant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper, quæ prima didicerunt — ed eam sic audio, ut Plautum mihi aut Næuium uidear audire.

[1116] Socrate dérive sans doute ατάσις de ἀίεσις, en ajoutant στ, et en retranchant l'ι et l'ε.

[1117] Hésiode, *Trav. et Jours*, v. 359.

[1118] C'est ainsi qu'on désignait alors l'ambassade auprès d'Achille, dans l'*Iliade*, liv. IX, v. 644.

[1119] *Iliade*, liv. I, v. 343 ; liv. III, v. 109.

[1120] Les étymologies auxquelles Socrate fait allusion paraissent être, pour ἀραρτία, ὁμαρτεῖν, *aller de compagnie*, ou ἀμάρροια, *flux simultané* ; et pour συμφόρα, συν φέρεσθαι, *être porté avec*.

Copyright Arvensa Editions

[1121] Voyez le *Théétète*.

[1123] **Théodore de Cyrène**, mathématicien et philosophe, disciple de Protagoras, précepteur de Socrate et Platon. Théodore de Cyrène était musicien, astronome, et surtout géomètre distingué, dont Platon, au rapport de Diogène de Laërte, avait suivi les leçons à Cyrène. Il figure aussi dans le *Politique* et dans le *Théétète*, où il défend les opinions de Protagoras.

[1124] **Théétète d'Athènes**, jeune mathématicien doué, admiratif devant la science de Théodore et de potagoras. Il ressemble à Socrate par sa laideur.

[1125] Philosophe, également présent dans Le Politique.

[1126]**Socrate** dit **Le jeune**, philosophe, également présent dans *Le Politique* ainsi que dans une des Lettres de Platon.

[1127] Homère, *Od*„ VII, 485 ; IX, 270.

[1128] *Sophiste*, dans le sens primitif du mot, signifiait *sage*, *savant*, *habile*.

[1129] Θύμος, cette partie de l'âme qui est susceptible des émotions généreuses, et qui, bien qu'elle se rapporte au fond passionné de notre nature, est capable de résister aux passions vulgaires et aux plaisirs de la sensibilité. Voyez la *République*, t. X, notes.

[1130] Diog., IX, 55.

[1131] S'agit-il ici de la coutume de Lacédémone, où pour obtenir justice on s'adressait au roi, qui renvoyait les parties devant les juges compétents (Xen. *de Lac. rep*. c. XIII), ou plutôt n'est-ce pas une allusion à ces grandes chasses qu'on exécutait en Asie par l'ordre du grand roi, et où ce prince commandait en personne comme à la guerre ? (Xenoph. *Cyrop*., l. I.).

[1132] Fulleborn, *Fragm. d. Parm*. p. 98.

Copyright Arvensa Editions

[1133] Schleiermacher (*Einl*, p. 142) pense que ceci se rapporte à quelque philosophe de l'école ionienne.

[1134] Probablement Archelaüs, disciple d'Anaxagoras. Diog, II, 16. Plut, *de plac. philos*., II, 25.

[1135] Héraclite et Empédocle. Simplic., *in Aristot. phys*., I, p. 11.

[1136] Parmen, v. 97-100 ; ed. Fulleborn.

[1137] Les physiciens de l'école ionienne, et surtout l'école atomistique.

[1138] L'école de Mégare.

[1139] Les enfants désirent tout, et au lieu de choisir entre deux choses qui leur plaisent, ils les demandent toutes deux.

[1140] Euryclès, devin, qui croyait loger dans son ventre un démon qui lui révélait l'avenir. *Aristophane*, Guêpes, v. 1014, *Schol. ad Plat.*

[1141] Voyez p. 223.

[1142] Traduction littérale de ce passage, fort obscur, et qu'aucun des critiques n'a pu encore expliquer. Tout ce que Heindorf déclare en comprendre, c'est qu'il s'agit du renversement des objets de droite à gauche dans un miroir. On verra dans le Tîmée un passage non moins obscur sur le même sujet.

[1143] Homère, *Iliade*, VI, 211.

[1144] **Théodore de Cyrène**, mathématicien et philosophe, disciple de Protagoras, précepteur de Socrate et Platon. Théodore de Cyrène était musicien, astronome, et surtout géomètre distingué, dont Platon, au rapport de Diogène de Laërte, avait suivi les leçons à Cyrène. Il figure aussi dans le *Politique* et dans le *Théétète*, où il défend les opinions de Protagoras.

[1145] Un étranger originaire d'Élée, philosophe, également présent dans *Le Sophiste*.

Copyright Arvensa Editions

[1146] **Socrate** dit **Le jeune**, philosophe, également présent dans *Le Sophiste* ainsi que dans une des Lettres de Platon.

[1147] Le sophiste a été défini dans le dialogue précédent.

[1148] Ce second titre, comme en général tous les seconds titres, n'appartient pas à Platon. Proclus le dit expressément dans son Commentaire, édit. de Paris, liv. I, p. 14 : ὡς καὶ τὸν διάλοβγον ἐπιγράψαι τινὰς περὶ τῶν εἰδῶν. Il dit aussi que cette seconde inscription est très ancienne, παμπάπαιον οὖσαν, ibid., p. 22. Elle remonte au moins jusqu'à Thrasylle, c'est-à-dire au premier siècle.

[11480] Il s'agit de l'édition de 1839 qui publiait la première traduction en français de Parménide par Victor Cousin.

[1149] Ce ne peut être le Céphale de la *République*. La raison décisive, c'est que le Céphale de la *République* est de Syracuse et celui-ci de Clazomènes. Proclus dit seulement : τις Κέγαλος.

[1150] Ville d'Ionie.

[1151] Malgré quelques petites difficultés chronologiques, qui, comme on le sait, n'embarrassent guère Platon, Adimante, Glaucon et Antiphon sont évidemment, selon nous, ses trois frères, et les personnages de la *République*. Autrement Platon n'aurait pas manqué de le dire ; ou c'eût été nous induire en erreur comme à plaisir. Toute l'antiquité l'a ainsi compris. Voyez Plutarque, cité par Heindorf, *de Frat. Am.* II. Proclus donne partout Adimante et Glaucon comme les personnages de la *République* ; et p. 67, il rappelle ainsi l'histoire de la famille de Platon. « Quant à l'histoire, si quelqu'un en est curieux, voici les faits : Perictione eut d'Ariston, son premier mari, trois enfants : Platon, Adimante et Glaucon. Après la mort d'Ariston, elle se remaria avec Pyrilampe, dont il est parlé dans le *Gorgias*, et qui lui-même avait eu une première femme, laquelle lui avait donné un fils, appelé Démos. Perictione eut en secondes noces, de ce Pyrilampe, un quatrième fils, Antiphon ; et voilà

Copyright Arvensa Editions

pourquoi celui-ci est nommé dans cet endroit du *Parménide* le frère maternel de Glaucon et d'Adimante. Tels sont les faits historiques.

[1152] De Locres en Italie, philosophe pythagoricien que Platon loue fréquemment dans ce dialogue et avec lequel il avait beaucoup vécu, à ce que dit Cicéron, *de Finibus*, V. 29 ; *de Republ.* I. 10. Le petit écrit *sur l'âme du monde* qui porte aujourd'hui le nom de Timée, est évidemment apocryphe. Voyez Gelder, *Tim. Loc*. Lugd. Batav. 1836. Il pourrait néammoins s'agir d'un pseudonyme choisi par Platon pour se désigner.

[1153] **Critias** (en grec ancien Κριτίας / *Kritías*) est un homme politique, un philosophe, un orateur et poète athénien, né sans doute entre 450 et 460, mort en 403 av. J-C. Cousin de Platon, il figure au début aussi dans le Critias (cette identification est cependant contestée : il pourrait s'agir de son père, nommé lui aussi Critias), ainsi que dans le *Charmide*. Issu d'une famille aristocratique, il était connu pour sa beauté, son intelligence, son énergie et son activité en tous les domaines à la fois. Il fut formé par les sophistes, mais fit aussi partie des disciples de Socrate, ce qui figure parmi les motifs de la condamnation à mort du philosophe

[1154] **Hermocrate**, ou **Hermocratés**, était un stratège syracusain du Vè siècle av. J-C. Il est l'un des principaux généraux syracusains de son époque et fut un acteur prépondérant dans la faillite de l'expédition de Sicile, prélude à la chute d'Athènes lors de la guerre du Péloponnèse. L'un des dialogues de platon, qui n'a jamais été retrouvé, porte son nom.

[1155] M. Van-Heusde suppose qu'il est ici question de Platon lui-même. *Init. phil. plat.,* t. 3, p. 233.

[1156] *République*, liv. II.

[1157] Ibid.

[1158] Ibid.

Copyright Arvensa Editions

[1159] République III.

[1160] Ibid., V.

[1161] Ibid.

[1162] République, V.

[1163] République, V.

[1164] C'est-à-dire dans la classe des guerriers. *République*, III.

[1165] Le scholiaste donne Hermocrate comme le général syracusain de ce nom, que loue Thucydide (VI, 72), et qui finit par être exilé (*Id.*, VIII, 85), comme attaché au parti aristocratique. Est-ce dans cette circonstance qu'il était venu chercher l'hospitalité à Athènes, chez Critias ?

[1166] Celui dont il est fait mention si souvent dans Platon, et qui, égaré par l'orgueil de sa naissance et la haine de la démagogie, devint un des trente tyrans.

[1167] Peut-être dans les Élégies à Critias dont parle Aristote, Rhetor. I, 15.

[1168] Fête athénienne qui durait trois jours, dont le dernier, appelé Curéotis, était consacré à l'inscription des enfants dans les différentes tribus.

[1169] Hérodote, II.

[1170] Pallas, Minerve.

[1171] Hérodote, II. 164. Diodore, I, 73. Strabon, XVII.

[1172] Hérodote, II. 164. Diodore, I, 73. Strabon, XVII.

[1173] Petit. *Legg. Att.,* p. 50.

[1174] Il y a en grec, entre εἰκόνος et εἰκότας, un rapport verbal qui rend plus frappante la pensée de Platon, et qui est intraduisible en français.

Copyright Arvensa Editions

[1175] Les planètes.

[1176] Les étoiles fixes.

[1177] Une carte céleste.

[1178] Il faut rapporter ceci à Linus, Musée et Orphée. Proclus, page 291-298.

[1179] Les astres.

[1180] Sur cette théorie des miroirs, voyez Schneider, *Eclog. phys.*, t. II, p. 210. Voyez aussi le passage afférent du *Sophiste*, t. 11.

[1181] Contre Anaxagoras. Voyez le *Phédon*, t. 1er.

[1182] République, VII.

[1183] Les parties dont les syllabes se composent s'appelaient aussi éléments, τὰ στοιχεῖα.

[1184] Le triangle rectangle isoscèle, et te triangle rectangle scalène.

[1185] Pyramide à base triangulaire équilalérale.

[1186] Octaèdre régulier à face triangulaire équilatérale.

[1187] Icosaèdre régulier.

[1188] Le triangle scalène.

[1189] Le dodécaèdre régulier, image de l'univers.

[1190] Le dodécaèdre régulier, image de l'univers.

[1191] Parce que la terre est formée par des cubes, dont l'élément générateur est le triangle isocèle. L'élément commun des trois autres espèces est le scalène.

[1192] Le triangle isocèle et le triangle scalène.

[1193] Voyez, vers le commencement du dialogue, la distinction entre la nature du même et la nature du divers, et plus bas la cause de la variété.

Copyright Arvensa Editions

[1194] Aristote, *de Sensu,* § 88. Pline, *H. N.* XIX. 3, et Saumaise.

[1195] Le basalte, d'après Lindau.

[1196] Contre Anaxagoras, Diog. de Laerte, II, 8.

[1197] Voyez le *Philèbe* et la *République*, l. IX.

[1198] Les conditions de la sensation et de la douleur sont très différentes : pour la sensation, il suffit de la rencontre de l'organe et de l'objet ; quand cette rencontre existe, la sensation peut être extrêmement vive, sans que pour cela il y ait douleur. Pour la douleur, il faut de plus qu'il y ait violence faite à l'organe. Voilà pourquoi les sensations les plus vives de la vue, quand elles sont tellement instantanées qu'elles ne font pas violence à l'organe, n'entraînent pas nécessairement la douleur.

[1199] Opinion qui paraît empruntée à Alcméon (Théoph. de causis plantarum, VI, § 25 : Plutarch. de placitis philos. IV, 16) et à Diogène d'Apollonie (Plutarch., ibid.).

[1200] Le monde.

[1201] Voyez l'Alcibiade et le Charmide.

[1202] La partie de la moelle qui doit renfermer l'intelligence a le nom de cerveau, d'encéphale, ἐγκέφαλον, parce qu'elle est enfermée dans la tête, qui s'appelle κεφαλή. Le français ne peut reproduire ce rapprochement de mots et d'idées. Sur le fond de cette doctrine, voyez Aristote, qui met l'âme dans le cœur et non dans la tête, *De partibus animalium*, c. 7, ainsi que Galien, *De usu partium,* c. 8.

[1203] Voyez ici les observations de Galien, *De placitis Hippoc*. et Platon. VI.

[1204] Ce filet est le poumon ; les deux bourses sont l'œsophage et la trachée-artère, laquelle se divise près du poumon en deux

Copyright Arvensa Editions

rameaux ou bronches.

[1205] Par la trachée-artère et les veines du poumon.

[1206] Par l'œsophage.

[1207] Le poumon.

[1208] De l'air, c'est-à-dire du filet, qui est aussi composé d'air.

[1209] Sur cette théorie de la respiration, voyez les critiques d'Aristote, De partib, animal. III, 6.

[1210] Voyez encore Aristote, De respiratione, 5 ; et Galien, De placitis Hippoc. et Plat. VIII, 8.

[1211] C'est ici le passage célèbre d'où Stalbaum conjecture que Platon connaissait la loi universelle de l'attraction et de la répulsion. Voyez le commentaire de Plutarque, *Quaest*. Platon. VI. Voyez aussi dans Alexandre d'Aphrodise, *Quaest, natur*. II, 23, l'opinion d'Empédocle et celle de Démocrite ; enfin Galien, De nat. facult. I, 14.

[1212] Voyez, sur l'aimant, le passage classique de l'*Ion*.

[1213] Apulée, Apol. de la magie, cite ce passage. Il paraît que l'opinion ici exprimée par Platon était celle d'Alcméon (Plutarque, De Placit. philos., V, 30)et d'Hippodame, dont Galien rapporte un fragment (Galien, De dogm., Hippoc. et Plat. VIII, et De divers, morb. I).

[1214] Apulée, Apol. de la magie, cite ce passage. Il paraît que l'opinion ici exprimée par Platon était celle d'Alcméon (Plutarque, De Placit. philos., V, 30)et d'Hippodame, dont Galien rapporte un fragment (Galien, De dogm., Hippoc. et Plat. VIII, et De divers, morb. I).

[1215] Tension des nerfs en général.

[1216] Tension des nerfs du dos, de ces nerfs qui, suivant Galien (*De*

Copyright Arvensa Editions

l'usage de la respiration), partent du cou et du dos pour aboutir au poumon, au diaphragme, etc.

[1217] Parce que son siège est la tête, qu'habité la partie divine de l'âme.

[1218] L'épilepsie.

[1219] Voyez sur cette maxime platonicienne le *Protagoras* et la *République*, liv. IX.

[1220] La tête, la poitrine et le ventre.

[1221] La matière primitive.

[1222] Sur ces trois sortes d'exercices et de mouvements, voyez les *Lois*, I. VII. Celsus, IV, 5 : Utilis exercitatio, gestatio, navigatio, frictio.

[1223] Hippoc. *Aphor*. II, 9.

[1224] Cette partie de la doctrine platonicienne a été reprise et développée par le stoïcisme. Voyez Marc-Aurèle, V, 27. Ed. Gataker.

[1225] Cette opinion du sperme venant du cerveau semble empruntée à Alcméon, Aristote, *De générat. anim.,* III, 2 ; *De hist. anim*., VII, 1. Voyez quelle était aussi l'opinion d'Empédocle, Arist., *De gen. an*., l, 8 ; Galien, *De semine,* II, 3, 10, etc.

[1226] Le système du germe, comme renfermant déjà l'animal entier, était répandu dans l'antiquité. Voyez, par exemple, Sénèque, *Quaest. natur*., III, 29. *In semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est* ; saint Augustin, De civitat. Dei, XXII, 14. Ipsa jam membra omnia sunt latenter in semine.

[1227] Il pourrait s'agir d'un pseudonyme choisi par Platon pour se désigner.

[1228] Critias (en grec ancien Κριτίας / *Kritías*) est un homme politique, un philosophe, un orateur et poète athénien, né sans doute entre 450 et 460, mort en 403 av. J-C. Cousin de Platon, il

Copyright Arvensa Editions

figure au début aussi dans le Critias (cette identification est cependant contestée : il pourrait s'agir de son père, nommé lui aussi Critias), ainsi que dans le *Charmide*. Issu d'une famille aristocratique, il était connu pour sa beauté, son intelligence, son énergie et son activité en tous les domaines à la fois. Il fut formé par les sophistes, mais fit aussi partie des disciples de Socrate, ce qui figure parmi les motifs de la condamnation à mort du philosophe

[1229] Hermocrate, ou Hermocratés, était un stratège syracusain du Vè siècle av. J-C. Il est l'un des principaux généraux syracusains de son époque et fut un acteur prépondérant dans la faillite de l'expédition de Sicile, prélude à la chute d'Athènes lors de la guerre du Péloponnèse. L'un des dialogues de Platon, qui n'a jamais été retrouvé, porte son nom.

[1230] Ceci est dans le caractère de Critias, qui n'admettait les dieux qu'en politique. Sext. Empiric. *Advers*. *Mathem*., IX, 54. Plutarq. *De Superstit*. 13.

[1231] La trace du culte de Vulcain en Attique subsiste dans le nom de l'une des quatre tribus qui comprenaient primitivement toute la population. Voyez Pollux, VIII, 109. Eschyle, dans *les Euménides*, v. 13, appelle les Athéniens *enfants de Vulcain*.

[1232] Étienne de Byzance, au mot Φελλ. ; le Scholiaste d'Aristophane, *Acharn*. 71, et Ruhnken, *Tim*., *gloss*., *9* p. 269.

[1233] Rivière de l'Attique qui descendait du mont Hymette, et se jetait dans l'Ilysse.

[1234] Le lieu où se tenaient les assemblées à Athènes.

[1235] Montage de l'Attique, située derrière le Pnyx.

[1236] Sur l'orichalque des anciens, voyez Beckman, sur le livre d'Aristote, *des choses merveilleuses*, p. 132.

[1237] La vigne.

Copyright Arvensa Editions

[1238] Le blé.

[1239] Les fruits du cocotier ?

[1240] Les noix ?

[1241] En effet, si l'on conçoit au centre d'une figure quelconque une ligne qui vienne couper en un point donné le périmètre de cette figure, il est clair que si la figure se meut autour de son centre, et que la ligne demeure immobile, le périmètre viendra couper la ligne à des distances inégales, à moins que la figure ne soit sphérique.

[1242] Platon et Aristote admettaient cinq éléments, deux éléments opposés, la terre et le feu, deux intermédiaires ; l'eau et l'air, et une cinquième essence, l'éther (ἀεὶ θέω), plus mobile que le feu dont le ciel était formé, et dont Aristote fait aussi dériver la chaleur vitale des plantes et des animaux.

[1243] Les orbites des sept planètes.

[1244] Le triangle qui est la moitié du carré, et le triangle qui est la moitié du triangle équilatéral.

[1245] En prenant les hypoténuses pour côté du carré.

[1246] L'élément scalène dont la pyramide, l'octaèdre et l'icosaèdre sont formés.

[1247] L'essence du divers, qui se meut au-dessous de l'essence du même, est divisée en sept parties qui forment l'orbite des sept planètes.

[1248] Un Etranger, un métèque

[1249] Clinias de Crète, personnage qui fait également partie du dialogue des Lois

[1250] *Mégille*, porte-parole de spartiate qui apparaît également dans Les Lois de Platon.

[1251] Il s'agit des mois lunaires, les premiers dont on ait fait usage.

Copyright Arvensa Editions

En grec le mot mois, μήν, vient de μήνη, lune.

[1252] Voyez le livre X des Lois.

[1253] Platon, après Pythagore, représente l'âme sous l'idée d'un nombre résultant de combinaisons paires et impaires. Voyez le Timée.

[1254] Il ne s'agit pas ici de l'année lunaire, telle que nous l'entendons, mais du temps que met la lune à faire sa révolution périodique, et à revenir au point d'où elle est partie : c'est ce que signifie ἐνιαυτός.

[1255] La Chaldée. Cicéron, De divinatione, I, 1 : Principio Assyrii, ut ab uitimis auctoritatem repetam, propter planitiem magnitudinemque regionum quas incolebant, quum caelum ex omni parte patent atque apertum intuentur, trajectiones motusque stellarum observitaverunt... Eamdem artem etiam Aegyptii longinquitate temporum innumerabilibus paene saeculis consecuii putantur.

[1256] Vénus fut connue et honorée des peuples orientant sous différents noms, Astartes, Mylittae, Alittae, Dercète, Atergatis. Voyez Hérodote, I, 105. Lucien, De dea syria, c, 22.

[1257] C'est une opinion commune aux pythagoriciens et aux platoniciens que l'unité correspond au point, le nombre deux à la ligne et le nombre quatre à la surface, le nombre huit au solide.

[1258] L'interlocuteur de Socrate est anonyme ; son nom ne se trouve nulle part dans ce petit dialogue, qui paraît avoir été appelé Minos assez mal à propos et seulement parce que l'éloge de cet ancien roi de Crète y occupe une grande place.

[1259] Diod de Sic., XX, 14. Plutarq., De Superstit.. Plin., Hist. XXX, 1. Justin, XVIII, 7.

[1260] République, VIII, il est question de sacrifices humains dans le

Copyright Arvensa Editions

temple de Jupiter Lycéen en Arcadie. Voyez aussi Pausanias, VIII, 2.

[1261] Cet usage subsista jusqu'à Solon, qui défendit d'enterrer les morts dans l'intérieur de la ville.

[1262] Cet usage subsista jusqu'à Solon, qui défendit d'enterrer les morts dans l'intérieur de la ville.

[1263] Odyssée, XI, 508.

[1264] Apollodore, I, 26.

[1265] Ces deux vers ne sont pas dans les Fragments d'Hésiode, pas même dans l'édit. de Gaisford, Poet. gr. minor., t. I. Voyez Boeckh, p. 63.

[1266] Compatriote et disciple de Thespis.

[1267] Cf. Joseph Souilhé « *Platon Œuvres complètes* » Tome XIII - Editions Les Belles Lettres Paris 1930

[1268] **Clitophon** : Homme politique athénien

[1269] **Thrasimaque :** Sophiste de la Grèce antique originaire de Chalcédoine (en Bythinie) ; Mario Untersteiner fixe sa naissance en 459 av. J-C. On ne connaît pas la date de sa mort mais Cicéron le dit contemprain de Gorgias. Il exerçait à Athènes le métier d'avocat d'après la comédie *Les Banqueteurs* d'Aristophane. Thrasymaque était fier de son titre de sophiste ; sur sa tombe on pouvait lire, en dessous de son nom : « Savoir est ma profession ». Il apparaît dans le préambule du *Clitophon* et de *La République*, soutenant dans ce dernier dialogue face à Socrate que le juste correspond à l'intérêt du plus fort : « Le droit naturel est l'instrument des puissants pour opprimer les plus faibles. »

[1270] *Mais l'oeuvre de l'art*, ajouté, avec Ficin, pour la clarté.

[1271] Note de l'éditeur.

[1272] Εὖ πράττειν signifie être sage et être heureux, tandis que la formule ordinaire χαίρειν n'exprime qu'un souhait de bonheur. Voy. lettre III.

Copyright Arvensa Editions

[1273] Plutarque nous apprend en effet que Dion avait une fortune considérable. Il nous le montre vivant avec une pompe presque royale et promettant un jour à Denys d'équiper à ses frais cinquante trirèmes (Plut., *Vie de Dion*).

[1274] Ce vers, dans les fragments d'Euripide, est sous le n° LXXXIX de l'édition de Beck.

[1275] On ignore à qui il faut attribuer ce vers ainsi que ceux qui suivent.

[1276] Stésichore, poète lyrique qui perdit la vue, dit-on, pour avoir fait une satire contre Hélène, et la recouvra après avoir chanté la palinodie, dans laquelle il désavouait son premier poème.

[1277] Probablement Perdiccas III, roi de Macédoine.

[1278] Parmi les écrits de Platon, la Septième lettre mérite une attention particulière. Si la paternité de cette lettre n'est pas établie, quoique généralement reconnue, elle reflète en tous cas la pensée du milieu platonicien de l'époque. Elle est destinée aux parents et aux amis de Dion de Syracuse, ce disciple sicilien dont Platon espérait qu'il pourrait un jour mettre fin à la tyrannie de Denys et instaurer une véritable république.

[1279] Le Scoliaste : « Lyncée, fils d'Aphérée et d'Arénée, passait pour avoir la vue si perçante qu'il voyait ce qui était sous la terre. De là le proverbe. »

[1280] Imitation du *Phédon*, t. Ier, page 195.

[1281] Homère, *Odyssée*, XII, 428.

[1282] Peuple d'Italie.

[1283] Allusion à l'assassinat de Dion par deux hommes qui étaient ses hôtes.

[1284] Il s'agit probablement d'une de ces couronnes civiques que

Copyright Arvensa Editions

des États étrangers décernaient quelquefois à des citoyens d'Athènes pour les honorer.

[1285] Potone, sœur de Platon, avait épousé Eurymédon et en avait eu Speusippe.

[1286] Note de l'éditeur

[1287] **Clinias** (en grec ancien Κλεινίας / *Klínías*) est le frère de Alcibiade, et le fils de Clinias et de Dinomaque. Il faisait partie des Eupatrides (familles nobles) par son père, et passait donc pour descendre de Ajax ; sa mère était également une noble, issue de la famille des Alcméonides, issue d'une famille qui passait pour descendre de Mégaclès. Platon dit de lui qu'il était à peu près fou.

[1288] **Axiochos**, cousin du général Alcibiade.

[1289] Gymnase consacré à Hercule et situé hors des murs de la ville. Antisthène y donna ses leçons.

[1290] Fleuve qui coulait à l'occident d'Athènes, et qui était consacré aux Muses, Voyez le début du *Phèdre*.

[1291] Nom d'une fontaine d'Athènes pres l'Ilissus.

[1292] Voyez le dialogue de ce nom.

[1293] Ce mot d'Epicharme est aussi dans Cicéron, *De petit. cons.* 10, et dans Aulu-Gelle, *N. Att.* I, 13

[1294] Homère, *Iliade*, XXIV, 525.

[1295] Les Jeux solstices.

[1296] Diane et Apollon.

[1297] Fille de Borée, qui, avec Hecaergos, apporta à Délos les premières semences.

[1299] On ignore de quel poète il s'agit. En tout cas l'aphorisme est ancien.

[1300] Démodocus est un des interlocuteurs du Théagès. S'agit-il ici

Copyright Arvensa Editions

du même personnage ? Il est impossible de le décider. Du reste, l'auteur de la dissertation évite tous les détails trop précis. De quelle assemblée est-il question ? D'une assemblée politique ou privée ? Quel est le sujet de la délibération ? Autant de points qui restent indéterminés.

[1303] Pour l'expression, assez étrange ici, και λόγοι και έργω, Pavlu renvoie à Ménon, 86 c. Dans ce passage, Socrate affirme avec énergie le devoir pour tout homme de chercher la vérité et il conclut : « cela, j'oserais le soutenir contre tous, autant que j'en serais capable, par mes discours et par mes actions (και λόγω και έργω) ».

[1304] Le jeu de « pair ou impair » était très populaire chez les Grecs. Le joueur cachait dans sa main un certain nombre d'objets (fèves, noix, amandes ou osselets), et le partenaire devait dire s'ils se trouvent en nombre pair ou impair. Cf. la mise en scène du Lysis (206 e) qui fait assister à ce jeu joué par les enfants dans la palestre. Parfois les noix ou les osselets étaient remplacés par des pièces d'or ou d'argent, que gagnait celui qui avait su deviner (Aristophane, Plut. 816 et scholie ad hune locum).

[1305] Zeus était honoré sous ce nom à Athènes, en mémoire de la victoire sur les Perses. Il était également invoqué à Syracuse, à Tarente, à Platées et en Carie (cf. Scholie). — Socrate converse également avec Ischomaque, sous le portique de Zeus Libérateur dans Xénophon, Économique, 7, 1.

[1306] Dème de la tribu Pandionide. Eryxias ne nous est connu que par ce dialogue. Platon ne fait jamais mention de lui dans ses écrits. Le seul renseignement concret que nous ayons à son sujet. Apparenté à Critias, le personnage est historique.

[1307] Poulytion était un riche Athénien dont la maison était célèbre par sa splendeur. Il fut un des complices d'Alcibiade dans la parodie

Copyright Arvensa Editions

des mystères (Plutarque, Aie. 19, 22). — Nous possédons deux vers de Phérécrate qui font allusion à la richesse et à la magnificence de cette maison (Comic. graec. Jrag. éd. Didot, p. 93). — Sur Poulytion, cf. aussi Andocide I, 12, ιί ; Isocrate, 16, 6...

[1308] Le marbre qui provenait du mont Pentélique était celui que préféraient les Athéniens. Il était très blanc et dur.

[1309] Callias était renommé par ses richesses considérables. Sa vie de luxe et de prodigalité lui valut les railleries des poètes comiques (Cf. Aristophane, Ranae, 28 et suiv ; Aves, 280 et suiv. ; Eccl..

[1310] Il est peu probable que cette discussion ait un fondement historique. Le thème que l'auteur du dialogue prête à Prodicos était un lieu commun traité dans les écoles au Vè et au IVè siècle. Outre les développements analogues d'Euthydeme (279 et suiv.) qui ont, sans doute, servi de modèle, voir Démocrite (Diels, Die Fragm. der Vorsok. II, 55 B, 172 et 173) et les δισσοί. λόγο : (Diels, II, 83, 1).

[1311] Archiloque de Paros est un poète iambique qui vécut dans la première moitié du Vè siècle. Voici le passage d'où est extrait le vers cité par l'auteur du dialogue : Τοΐος άνθρώτζοισι θυμός, Γλαύκε, Λεπχίνε'ο ιέέτ t γίγνεται θνητοΐσ', όκοίην Ζευς εφ'ήαέρην άγ7] και φοονεΰσι τοϊ'όκοίοισ'έγκυρέωσιν Ιργμααιν. (Antholog. Lyrica, Hiller, Teubner, fg. 66, 67).

[1312] Hephæstia, dème de la tribu Acamantide, ainsi appelée du temple de Vulcain (Hephaistos).

[1313] Céphisias, une des tribus d'Athènes, ainsi nommée du fleuve Céphise.

[1314] Phéarres, dème de la tribu Léontide.

[1315] Chollides, autre dème de la même tribu.

[1316] Érésides, dème de la tribu Acamantide.

[1317] Myrrrhinuse, dème de la tribu Pandionide.

[1318] Xipète, dème de la tribu Cécropide.

Copyright Arvensa Editions

[1319]Diogène Laërce était un poète et doxographe grec du début. du IIIe siècle après J.-C). On ne sait que peu de choses sur lui. Le fait est d'autant plus paradoxal qu'il représente souvent l'unique source que nous ayons sur la vie et les doctrines de nombreux philosophes. C'est par exemple uniquement par lui que nous connaissons les lettres d'Épicure et ses maximes capitales, ainsi que les testaments de certains philosophes.

[1320] M. Dalmeyda (Extraits de Platon, Introd.) rappelle que dans ce livre III, « parmi des documents de toute provenance, se trouvent des détails plus ou moins directement empruntés à Speusippe, neveu du grand philosophe, et aux premiers Platoniciens ».

[1321] Gouvernement aristocratique imposé à Athènes par Sparte, en ~404, après la guerre du Péloponnèse. Une commission de trente membres, organisée par Lysandre, prit vite un pouvoir dictatorial, qui ne dura que jusqu'en ~403.

[1322] Cf. Vie de Solon.

[1323] 7 mai ~427.

[1324] Conséquence de la légende citée plus haut, par où on faisait d'Apollon le père de Platon. M. Dalmeyda rapproche ces légendes de celles, aussi fausses, qui ornent les récits de la vie de Virgile.

[1325] Vers ~344.

[1326] Isocrate (~436-~338), disciple de Socrate et des Sophistes, puis élève de Gorgias, devint un des plus grands orateurs d'Athènes, spécialisé dans l'éloquence d'apparat. Il est célèbre surtout par son Panégyrique d'Athènes.

[1327] La chorégie est la plus importante des liturgies ordinaires ayant pour objet les fêtes religieuses. Le terme sert souvent pour désigner la liturgie en général. L'organisation nous en est bien connue par les discours de Lysias (XIX-XXI). Le chorège doit organiser

Copyright Arvensa Editions

et faire instruire à ses frais un des choeurs prenant part aux fêtes religieuses. Il le nourrit, fournit le lieu de répétitions, subvient à toutes les dépenses, s'occupe du costume et conduit lui-même le choeur.

[1328] Ces deux frères sont cités par Platon dans la République.

[1329] Un des trois stades de l'éducation athénienne.

[1330] Il invoque Héphaïstos, dieu du feu, parce qu'il va brûler son manuscrit.

[1331] M. Dalmeyda déclare que ce voyage de Platon à Mégare ne fut pas sans influence sur sa doctrine. M. Robin trouve au contraire qu'on en a exagéré l'importance.

[1332] Ce voyage en Égypte ne paraît pas mis en doute actuellement. Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce*, t. II) en parle comme d'un fait indiscutable. M. Robin (*La Pensée grecque*, p. 211) dit : « Un voyage, dont la durée ne semble pas avoir excédé deux ou trois ans, le conduit d'abord vers l'Égypte, dont ses écrits semblent révéler une connaissance directe. » Il me paraît pourtant utile de faire remarquer que D. L., suivant par là une théorie qu'il combat dans son introduction, attribue un voyage en Égypte à tout philosophe important. Le fait qu'il est aussi question des Mages semble prouver qu'on est ici en pleine légende traditionnelle. Platon a pu simplement connaître l'Égypte par des documents écrits.

[1333] L'Académie était un beau domaine planté d'arbres et orné de fontaines, qui se trouvait proche du bourg de Colone, sur la route conduisant à Athènes, au quartier du Céramique.

[1334] Épicharme de Cos, poète comique du ~VIe siècle, auteur de la comédie dite sicilienne, où l'on commence à voir une intrigue.

[1335] Ainsi, ce qu'Épicharme appelle dieu, c'est ce que Platon appelle intelligible, ce que le poète appelle homme, c'est ce que le

Copyright Arvensa Editions

philosophe nomme sensible.

[1336] C'est la distinction du genre et des espèces.

[1337] Ces trois voyages certains sont la partie dramatique de la vie de Platon. Le premier est de ~388, le second de ~369, et le troisième de ~361. Ils furent tous trois malheureux.

[1338] Ville maritime d'Achaïe.

[1339] A ce propos, tout l'intérêt de la thèse de Willamovitz (*Platon*, 1928, 2 vol.) a été de montrer en Platon un homme politique manqué.

[1340] Ville d'Arcadie, près du confluent de l'Alphée et de l'Hélisson, patrie de Philopoemen.

[1341] Général athénien qui prit part aux luttes contre Sparte et Thèbes, et mourut en ~357.

[1342] Théopompe et Anaxandride, tous deux poètes de l'ancienne comédie.

[1343] Fille de Dymas, roi de Thrace, et femme de Priam. Ses cinquante fils périrent avec Troie, elle devint selon la légende esclave d'Ulysse.

[1344] Nom donné à Vénus dans l'île de Chypre.

[1345] Tradition contraire à celle d'Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, XIV, 13), qui prétend que Xénophon ne cita jamais Platon. On trouve au contraire (*Mémorables*, III, en. 61) Platon cité à propos de Charmide.

[1346] Capitale des Locriens Opuntiens.

[1347] C'est-à-dire Appendice aux Lois. Ce livre n'est pas de Platon.

[1348] Excellent exemple du pêle-mêle et de la confusion dans l'exposé.

[1349] Tout l'ouvrage de D. L. avec ses bons mots légendaires prouve la vérité de cette boutade.

Copyright Arvensa Editions

[1350] Sa mort est actuellement datée de ~347, alors qu'il n'avait pas tout à fait achevé son dernier grand ouvrage : les *Lois*.

[1351] Nouvelle apparition d'une légende sur tous les philosophes qui doit provenir d'un fonds commun des satiriques, et qu'on retrouve chez l'écrivain grec Lucien.

[1352] C'est une unité monétaire valant cent drachmes.

[1353] 155 drachmes de poids, cela fait environ 700 grammes.

[1354] Petite tasse, pesant ici environ 400 grammes.

[1355] Au total 20 grammes.

[1356] Indication de la personne à qui est dédié l'ouvrage

[1357] Proverbe équivalant au mot français : « porter de l'eau à la rivière », car Athéna avait une chouette dans ses attributs.

[1358] Cette beauté merveilleuse du dialogue platonicien, qui en fait une oeuvre d'art autant qu'une oeuvre philosophique, a été soulignée par tout le monde, et en particulier par MM. Gom-perz, Dalmeyda, Robin, et surtout Bréhier (*Histoire de la philosophie*, I, p. 96-167), qui montre dans ce dialogue à la fois un drame, une discussion, un discours passionné ou parodique, un mythe poétique ou ornemental.

[1359] C'est-à-dire démonstratif

[1360] Cherchant à atteindre le vrai.

[1361] Art d'accoucher les esprits.

[1362] Art de sonder les pensées.

[1363] Démonstratif.

[1364] Réfutatif.

[1365] Cette belle comparaison simplifie évidemment beaucoup trop la question.

Copyright Arvensa Editions

[1366] Cette phrase ressemble beaucoup à une glose. Elle apporte une explication, inutile pour les gens de ce temps, de la tétralogie. La définition est excellente, le scholiaste aurait pu ajouter que cette coutume, qui semble remonter à Eschyle, ne paraît pas lui avoir survécu sous sa forme exacte (les quatre pièces ayant le même sujet).

[1367] Cette division est celle de Thrasyllos, philosophe platonicien du temps de Tibère (Ier siècle après J.-C). Il y a eu dans la période moderne un moment de critique impitoyable à l'égard de ces dialogues. Gomperz (op. cit.) rappelle que Schaarschmidt (*die Sammelung der Platonischen Schriften*) n'en considérait comme authentiques qu'un quart, en vertu de cette idée erronée que Platon ne pouvait avoir écrit que les meilleurs. La question de l'authenticité et du groupement des oeuvres de Platon a été l'objet de travaux importants, d'après le contenu et la langue des ouvrages. Ainsi, après les travaux de Schleiermacher (1804), de Hermann (1839), de Campbell (1867), de Dittenberger (1881) et les siens propres, M. Robin arrive-t-il (p. 217 et sqq.) au classement suivant, chronologique et très différent de celui de D. L. :

a) Œuvres de jeunesse : (avant les voyages) : *Apologie, Hippias, Criton, Lâchés, Charmide, Gorgias, Protagoras, Ion, Rép. liv. I*.

b) Œuvres de la maturité : *Ménon, Cratyle, Banquet, Phédon, République, Phèdre, Théétète, Parménide.*

c) Œuvres de la vieillesse : *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Lois.*

C'est, à quelques différences près, l'ordre adopté déjà par Gomperz. M. Bréhier (op. cit., p. 96-167) précise cet ordre, en séparant les discours juste antérieurs à la fondation de l'Académie (Gorgias), les discours-programme lors de cette fondation (*Ménon*, *Euthydème*, *République*), les dialogues donnant un portrait idéalisé de Socrate (*Phédon*, *Banquet*, *Phèdre*) et ceux, avant les ouvrages de la vieillesse, qui introduisent une nouvelle conception de la dialectique (*Cratyle*, *Parménide*, etc.).

[1368] Discours apocryphe (cf. Robin, p. 214).

[1369] Discours apocryphe.

[1370] Ce discours n'est pas plus authentique que le *Clitophon* et le

Copyright Arvensa Editions

Théagès.

[1371] Aristophane de Byzance, grammairien d'Alexandrie.

[1372] L'authenticité des lettres est discutée, sauf pour les lettres VII et VIII.

[1373] Trace de l'incertitude où l'on était déjà à l'époque de D. L. de la vraie chronologie des oeuvres de Platon.

[1374] Il y a un point dans l'angle supérieur (UB).

[1375] Il y a trois points : dans l'angle supérieur, dans l'angle de gauche, dans l'angle de droite (UB).

[1376] Il s'agit d'un trait ondulé (UB).

[1377] Cette explication de l'âme, assez confuse dans ce texte, provient du Timée, ouvrage où Platon donne sa cosmologie sous forme de mythe. C'est le démiurge qui a fabriqué l'âme du monde, en des cercles obéissant aux lois de l'harmonie musicale. Les deux cercles dont il s'agit sont concentriques, et de même grandeur, car ils ont été formés par le démiurge d'une même bande coupée dans le sens de la longueur, et recourbée, l'un des cercles ayant été simplement incliné de façon à être à peu près perpendiculaire à l'autre.

[1378] Le même représente l'unité de l'intelligence, l'autre la multiplicité des sensations, car l'âme est un mélange des deux.

[1379] Distinction importante entre les deux sources du savoir : *épistémê* ou science donnant la certitude absolue, et *orthodoxa* ou opinion vraie, justifiable par le raisonnement, mais ne donnant qu'une connaissance approchée.

[1380] Exprimé dans le Timée comme l'oeuvre du démiurge, mais repris d'Anaxagore (cf. liv. II).

[1381] Les éléments, dit en effet Platon dans le Timée, sont des

Copyright Arvensa Editions

surfaces très simples, des triangles.

[1382] Solide fait de pyramides à base carrée et réunies par la base.

[1383] Solide à 20 faces.

[1384] La leçon de Cobet : *théon* est peu acceptable, bien qu'intelligible ; je crois plus simple d'y substituer *mê ôn* expression courante des théories physiques des philosophes.

[1385] Texte altéré ; une phrase se rattache mal au raisonnement : « Puisque le monde l'avait, il fallait aussi en faire don au ciel. »

[1386] Après cette phrase vient un passage évidemment interpolé : la répétition sans objet d'une opinion inspirée du Timée et venant tout à fait hors de propos. La voici : « Ce sont l'air, le feu, la terre et l'eau, qui ne sont pas à proprement parler des éléments, mais des choses capables d'en recevoir ; ils sont composés de triangles, et leurs éléments sont des triangles scalènes ou isocèles. » Cette interpolation est maladroitement rattachée au contexte par une nouvelle répétition : « Donc il y a deux... »

[1387] Encore une redite prouvant que le texte de ce développement sur la cosmologie de Platon est mal établi. Toute cette fin de paragraphe est absolument sans valeur (décousue, mal dominée, embarrassée, confuse).

[1388] Allusion à l'un des aspects de la dialectique platonicienne. La dialectique a une double fonction : la *sunagogê* (réunion), qui consiste à ramener la multiplicité des sensations à un concept unique, donc à remonter des espèces aux genres (cf. *Sophiste*, 253 b) et la *diairesis* (division), dont il est question ici, qui consistait au contraire à analyser le genre pour en dégager les espèces (*Phèdre*, 265 d).

[1389] Par ce mot, pris dans son sens étymologique, Platon entend le savoir créateur sous toutes ses formes.

Copyright Arvensa Editions

[1390] Celle qui indique un régime de vie (diète).

[1391] Celle qui se borne à un diagnostic.

[1392] Celle qui cherche à soulager le malade.

[1393] Rhodes, île de la Méditerranée, sur la côte sud-ouest de l'Anatolie.

[1394] Diogène Laërce le fait toutefois naître à Égine

[1395]Par exemple, selon Diogène Laërce, il eut pour *pédotribe* le lutteur argien *Ariston d'Argos*, et l'on dit qu'il a remporté deux prix aux Jeux olympiques et aux jeux isthmiques, qui, l'éduquant aux sports, le surnomma Platon en raison de sa constitution robuste, *platos* (πλάτος) signifiant en effet « largeur » car il était d'ailleurs de stature « large » (πλατύς). D'autres hypothèses font allusion à sa volubilité, ou à la largeur de son front, ou encore à l'étendue de son caractère et de son esprit.

[1396] Note de l'éditeur

Copyright Arvensa Editions

Table des Matières

ARVENSA ÉDITIONS 2
NOTE DE L'ÉDITEUR 3
CATALOGUE DES ŒUVRES COMPLÈTES NUMÉRIQUES 5
LISTE DES TITRES 7
EUTHYPHRON 11
Table des matières 12
Argument philosophique 13
Euthyphron 17
APOLOGIE DE SOCRATE 63
Table des matières 64
Argument philosophique 65
Apologie de Socrate 68
CRITON 118
Table des matières 119
Argument philosophique 120
Criton 122
PHÉDON 151
Table des matières 152
Argument philosophique 153
Phédon 167

Copyright Arvensa Editions

THÉÉTÈTE 288
Table des matières 289
Argument philosophique 290
Prologue 309
Dialogue 314
PHILÈBE 522
Table des matières 523
Argument philosophique 524
Philèbe 553
PROTAGORAS 749
Table des matières 750
Argument philosophique 751
Protagoras 755
GORGIAS 855
Table des matières 856
Argument philosophique 857
Gorgias 889
LYSIS 1124
Table des matières 1125
Argument philosophique 1126
Lysis 1144
HIPPIAS 1187
Table des matières 1188

Copyright Arvensa Editions

Argument philosophique 1189
Hippias 1199
MÉNEXÈNE 1274
Table des matières 1275
Argument philosophique 1276
Ménexène 1283
ION 1311
Table des matières 1312
Argument philosophique 1313
Ion 1322
LE SECOND HIPPIAS 1358
Table des matières 1359
Argument philosophique 1360
Le second Hippias 1372
EUTHYDÈME 1416
Table des matières 1417
Argument philosophique 1418
Euthydème 1430
LE PREMIER ALCIBIADE 1504
Table des matières 1505
Argument philosophique 1506
Le premier Alcibiade 1513
LE SECOND ALCIBIADE 1649

Copyright Arvensa Editions

Table des matières 1650
Argument philosophique 1651
Le second Alcibiade 1652
HIPPARQUE 1690
Table des matières 1691
Argument philosophique 1692
Hipparque 1693
LES RIVAUX 1719
Table des matières 1720
Argument philosophique 1721
Les Rivaux 1722
THÉAGÈS 1738
Table des matières 1739
Argument philosophique 1740
Théagès 1742
CHARMIDE 1772
Table des matières 1773
Argument philosophique 1774
Charmide 1781
LACHÈS 1827
Table des matières 1828
Argument philosophique 1829
Lachès 1832

Copyright Arvensa Editions

PHÈDRE 1892
MÉNON 2016
LE BANQUET 2118
Le Banquet 2122
LES LOIS 2213
Table des matières 2214
Argument philosophique 2215
Les Lois 2298
Livre Premier 2299
Livre Deuxième 2365
Livre Troisième 2423
Livre Quatrième 2494
Livre Cinquième 2543
Livre Sixième 2582
Notes 2650
Livre Septième 2657
Livre Huitième 2743
Livre Neuvième 2792
Livre Dixième 2853
Livre Onzième 2924
Livre Douzième 2974
LA RÉPUBLIQUE 3036
Table des matières 3037
Livre Premier 3039

Copyright Arvensa Editions

Livre Deuxième 3093
Livre Troisième 3143
Livre Quatrième 3204
Livre Cinquième 3255
Livre Sixième 3318
Livre Septième 3373
Livre Huitième 3425
Livre Neuvième 3477
Livre Dixième 3522
CRATYLE 3575
LE SOPHISTE 3739
LE POLITIQUE 3932
PARMÉNIDE 4105
TIMÉE 4207
CRITIAS 4336
TIMÉE DE LOCRES 4363
ÉPINOMIS 4385
MINOS 4425
CLITOPHON 4459
LETTRES DE PLATON 4471
Table des matières 4472
Lettre I 4474

Copyright Arvensa Editions

Lettre II. 4477
Lettre III. 4486
Lettre IV. 4495
Lettre V. 4498
Lettre VI. 4501
Lettre VII. 4504
Lettre VIII. 4548
Lettre IX. 4557
Lettre X. 4559
Lettre XI. 4560
Lettre XII. 4562
Lettre XIII. 4563
DIALOGUES NON AUTHENTIQUES 4570
Table des matières 4571
AXIOCHUS 4573
DU JUSTE 4589
DE LA VERTU 4611
DÉMODOCUS 4626
SISYPHE 4640
ÉRYXIAS 4657
TESTAMENT DE PLATON 4688
PLATON SELON DIOGÈNE LAËRCE 4690
LA VIE ET L'OEUVRE DE PLATON 4742
Table des matières 4743

Copyright Arvensa Editions

La vie 4744
Les oeuvres 4752
BIOGRAPHIE DE PLATON 4754
Table des matières 4755
Présentation 4756
La vie et l'œuvre de Platon 4758
SOCRATE 4769
Table des matières 4770
La vie et l'oeuvre de Socrate 4772
Le procès et la mort de Socrate 4781

Copyright Arvensa Editions